

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

**ENQUADRAMENTOS DA INJUSTIÇA:**  
conflitos morais e éticos na narrativa de  
“Vai fazer o quê?”

**Lucas Afonso Sepulveda**

Belo Horizonte  
2017

Lucas Afonso Sepulveda

**ENQUADRAMENTOS DA INJUSTIÇA:**  
conflitos morais e éticos na narrativa de  
“Vai fazer o quê?”

Dissertação apresentada  
ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social  
da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
da Universidade Federal de Minas Gerais,  
como requisito final para obtenção do título  
de Mestre em Comunicação Social.

Área de Concentração: Comunicação e Sociabilidade Contemporânea  
Linha de pesquisa: Processos Comunicativos e Práticas Sociais  
Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Paula Guimarães Simões

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Junho, 2017

*Enquadramentos da injustiça: conflitos morais e éticos na narrativa de  
"Vai fazer o quê?"*

**Lucas Afonso Sepulveda Alves**

Dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora:

*Paula Guimarães Simões*

Profa. Dra. Paula Guimarães Simões  
(Orientadora - Universidade Federal de Minas Gerais)

*Simone Maria Rocha*

Profa. Dra. Simone Maria Rocha  
(Universidade Federal de Minas Gerais)

*Marcio de Vasconcellos Serelle*

Prof. Dr. Marcio de Vasconcellos Serelle  
(Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)

Programa de Pós-graduação em Comunicação Social  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, 27 de junho de 2017.

## AGRADECIMENTOS

Escrever uma dissertação – e em um tempo reduzido – definitivamente não foi um desafio enfrentado sozinho. Devo agradecer, em primeiro lugar, a Paula, não somente pela orientação durante todo esse trabalho, mas pela formação e crescimento que generosamente me proporcionou nesses últimos três anos, desde a realização da minha monografia. Me sinto com muita sorte, Paula, por estar aprendendo com uma pesquisadora que tanto admiro. Obrigado por todos os ensinamentos durante esse tempo – e sei que ainda tenho muito a aprender com você nos próximos anos.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da pesquisa necessária para a realização dessa dissertação. À Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich), por serem, nos últimos seis anos, uma casa e uma escola. Muito mais do que uma formação profissional, esse lugar me deu afetos, memórias e pessoas que levarei comigo para o resto da vida. Fui – e serei – muito feliz nos corredores da Fafich e nos gramados do *campus*.

Ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social (PPGCOM), agradeço por toda assistência dada a mim para que essa dissertação pudesse ser realizada. À Elaine Martins e Tatiane Oliveira, pela constante ajuda, sempre imediata. Ao coordenador do PPGCOM, Professor Carlos Mendonça, pela atenção e disponibilidade. Às professoras Vera França, Laura Guimarães, Rousiley Maia, Luciana Oliveira, Regina Helena e ao professor Márcio Simeone, por todo conhecimento oferecido durante as disciplinas cursadas durante meu percurso no Programa. Às professoras Vera, Laura e Luciana, em especial, pelas contribuições na formulação de meu projeto de pesquisa. Devo agradecer também à professora Simone Rocha, a quem muito respeito e que me ofereceu importantes contribuições no parecer do meu projeto. Pelas experiências em sala de aula e aprendizado docente, agradeço às professoras Fernanda Maurício e Regiane Garcêz. Aos demais professores, por todos os momentos compartilhados ao longo dos últimos meses.

Tenho muita gratidão pela minha “casa” durante todos esses meses: o GRIS, Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade. Sou muito feliz por ter sido recebido com

muito carinho e afeto por todos, desde minha entrada em 2015. Agradeço às professoras Paula e Vera, pela abertura, acolhimento e pelos ensinamentos durante todos esses anos. Às minhas queridas *irmãs e irmãos* acadêmicos: Laura, Gáudio, Ju e Enise, Clara e Samuel. Ao restante da família: Maíra, Fernanda, Ana Karina, Fabíola, Filipe, Mayra, Malu, Bruno, Lívia, Suzana, Letícia, Tamires, entre tantos outros. Agradeço também ao grupo de pesquisa Mídia e Narrativa da PUC-Minas e ao professor Marcio Serelle, que me receberam, juntamente com Laura, com a maior abertura e acolhimento possível. Uma parte bastante significativa dessa dissertação foi feita com as contribuições de minhas poucas, mas transformadoras, participações nos encontros do grupo.

Tenho um impagável e imenso afeto pelos meus queridos colegas de mestrado, que me ajudaram imensamente na realização dessa pesquisa. Agradeço a Laura, pelo grande apoio nos momentos mais cruciais deste trabalho; a Paula Lopes e Thaís, pelo ombro amigo e pela sabedoria para ajudar a resolver problemas – tanto pessoais quanto acadêmicos; aos queridos Thiago, Bárbara, João, Txai e Iara, pelas caronas e risadas, pelas discussões e pelos bares. Às incríveis amigas e colegas Carol, Thereza e Iasminny, pelas memórias da inesquecível viagem à São Paulo. Aos outros colegas, pela partilha nesse momento tão significativo de nossas vidas acadêmicas e pessoais.

Durante todo esse tempo, não poderia deixar de contar o apoio e cuidado das amigadas “extra acadêmicas”. Agradeço, primeiramente, a Dayanne, grande amiga que se envolveu imensamente no desenvolver dessa dissertação. A Mariana, por ter, no início de tudo, me incentivado à pesquisa. Devo minha gratidão também às queridas amigas e amigos que tanto me escutaram, me acolheram e me incentivaram nos momentos difíceis do processo de escrita desse trabalho: Carol, Sangi, Moura, Matheus, Thays, Thaís, Campelo, Nadine, Pedro, Júlia, Marina, Nathalia, Leo, Ana, entre tantos outros.

Agradeço, por fim, à minha família pelo apoio e cumplicidade durante os últimos anos. Sou eternamente grato por todas as condições – afetivas, educacionais e financeiras – que minha mãe, meu pai e minhas irmãs me garantiram, com esforço, por todo esse tempo. Reconheço a sorte que é ter essa estrutura familiar e, principalmente, que é *poder escolher a pesquisa como profissão*, numa sociedade em que muitos sofrem com a injustiça do tempo roubado e das poucas possibilidades de escolha. Essa dissertação é uma tentativa de retribuir pela oportunidade dada a mim e contribuir, mesmo que de uma forma muito insípida e limitada, para a construção de uma sociedade mais justa, crítica e moralmente responsável.

“I did not realize that when money becomes a core value, then education drives towards utility or that the life of the mind will not be counted as good unless it produces measurable results. That public services will no longer be important. That an alternative life to getting and spending will become very difficult as cheap housing disappears. That when communities are destroyed only misery and intolerance are left.”

Jeanette Winterson

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar o programa “Vai fazer o quê?” (Fantástico/TV Globo) e a forma como ele se posiciona – e que ética valoriza – ao tratar de conflitos sociais e morais do cotidiano dos sujeitos comuns. Para essa investigação, realizamos uma *análise de enquadramento* (MENDONÇA; SIMÕES, 2012; BATESON, 1998; GOFFMAN, 1974), para compreender que normas e valores são convocados dentro de quatro episódios do programa, tanto pelos participantes da cena, quanto pelo apresentador e pela própria narrativa construída no “Vai fazer o quê?”. A análise demonstrou que, enquanto o programa celebra um modelo de cidadania, civismo ou comunitarismo baseado no valor da solidariedade, no agir moral e no sacrifício diante do Outro injustiçado, ele também acaba, por vezes, sendo *condescendente* com os discursos ideológicos que garantem a manutenção de certas injustiças sociais no contexto sociocultural brasileiro. Notamos também que os valores do *individualismo* e da *privacidade* parecem estar corporificados em muitos dos discursos ideológicos do “senso comum” que favorecem a reprodução de relações injustas em nossa sociedade. Por fim, compreendemos que, para uma sociedade mais próxima da política do bem comum (SANDEL, 2009), é fundamental a existência de uma mídia mais responsável em suas mediações e uma cidadania crítica diante das representações que circulam em nossa sociedade.

**Palavras-chave:** televisão, ética, moral, injustiça, enquadramento.

## ABSTRACT

The aim of this thesis is to investigate the TV show “Vai fazer o quê?” (*What would you do?*, Fantástico/TV Globo) and its position – and its valued ethics – when it deals with social and moral conflicts of regular people’s everyday lives. To this investigation, we realized a *frame analysis* (MENDONÇA; SIMÕES, 2012; BATESON, 1, 1974), to understand which norms and values are summoned in four of the show’s episodes, by the participations of regular people in the scenes, by the show’s presenter and by the own constructed narrative of the “Vai fazer o quê?”. The analysis has evinced that, while the show celebrates a citizenship, civism or communitarism model based on the value of the solidarity, on the moral action and the sacrifice for the Other unjustly treated, it, sometimes, ended up being *condescending* to the ideological discourses that guarantee the maintenance of certain social injustices in the social and cultural context of Brazil. We also noticed that the values of *individualism* and *privacy* seem to be embodied in many ideological discourses of the “common sense” that favor the reproduction of unfair relations in our society. Lastly, we understand that, to reach to a society closer to the politics of the common good (SANDEL, 2009), it’s fundamental the existence of a more responsible media, in its mediations, and a citizenship that is critical to the representations that circulate in our society.

**Keywords:** television, ethics, moral, injustice, frame analysis

## SUMÁRIO

<b>RESUMO.....</b>	<b>7</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>11</b>
<b>1. Televisão, realidade e sociedade .....</b>	<b>16</b>
1.1. A formação da indústria televisiva brasileira .....	17
1.2. A indústria televisiva contemporânea .....	23
1.3. Televisão e vida social .....	28
1.4. As promessas da televisão.....	33
1.5. Televisão e realidade.....	42
1.5.1. O surgimento de uma TV realidade .....	47
1.5.2. A reality TV .....	56
1.6. A TV como mediadora do mundo vivido.....	61
<b>2. Moral, ética e justiça na vida cotidiana .....</b>	<b>72</b>
2.1. Vida cotidiana e a ação social .....	72
2.2. Os desafios morais da vida cotidiana .....	79
2.3. As normas e os valores.....	94
2.3.1. A origem dos valores.....	103
2.4. O valor da justiça.....	113
2.4.1. A justiça como liberdade.....	118
2.4.2. A justiça como virtude .....	126
2.5. Os muros do condomínio e o olhar atento.....	131
<b>3. Metodologia.....</b>	<b>145</b>
3.1. Recorte empírico .....	146
3.2. Procedimentos metodológicos.....	151
3.2.1. Pesquisa bibliográfica .....	151
3.2.2. Pesquisa empírica.....	151
3.2.3. Análise de dados.....	152

3.3. Corpus de análise .....	158
<b>4. Enquadramentos e valores da injustiça.....</b>	<b>161</b>
4.1. “Motorista bêbado” .....	161
4.1.1. Descrição da cena e narrativa .....	161
4.1.2. Enquadramentos de injustiça acionados.....	168
4.1.3. Pano de fundo ético-moral .....	171
4.2. “Especial de Natal 2013” .....	175
4.2.1. Descrição da cena e narrativa .....	175
4.2.2. Enquadramentos de injustiça acionados.....	179
4.2.3. Pano de fundo ético-moral .....	182
4.3. “Racismo de pai contra namorado da filha”.....	185
4.3.1. Descrição da cena e narrativa .....	185
4.3.2. Enquadramentos da injustiça acionados.....	191
4.3.3. Pano de fundo ético-moral .....	196
4.4. “Especial de Natal 2016” .....	200
4.4.1. Descrição da cena e narrativa .....	200
4.4.2. Enquadramentos da injustiça acionados.....	205
4.4.3. Pano de fundo ético-moral .....	207
<b>Considerações finais .....</b>	<b>213</b>
<b>Referências .....</b>	<b>223</b>

## Introdução

A parábola bíblica do “Bom Samaritano” é uma história bastante conhecida na cultura ocidental cristã. Na narrativa, Jesus conta uma história a um perito da lei que o indaga sobre *quem seria o próximo* na lei cristã “amar o próximo como a si mesmo”.

“Descia um homem de Jerusalém para Jericó, e caiu nas mãos dos salteadores, os quais o despojaram e, espancando-o, se retiraram, deixando-o meio morto. E, ocasionalmente, descia pelo mesmo caminho certo sacerdote; e, vendo-o, passou de largo. E, de igual modo, também um levita, chegando àquele lugar e vendo-o, passou de largo. Mas um samaritano que ia de viagem chegou ao pé dele e, vendo-o, moveu-se de íntima compaixão. E, aproximando-se, atou-lhe as feridas, aplicando-lhes azeite e vinho; e, pondo-o sobre a sua cavalcadura, levou-o para uma estalagem e cuidou dele. E, partindo ao outro dia, tirou dois dinheiros, e deu-os ao hospedeiro, e disse-lhe: Cuida dele, e tudo o que de mais gastares eu to pagarei, quando voltar.”

“Qual, pois, destes três te parece que foi o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores?”. E ele [o perito] disse: “O que usou de misericórdia para com ele”. Disse, pois, Jesus: “Vai e faze da mesma maneira”. (BÍBLIA/ALMEIDA REVISTA E CORRIGIDA, 2009, Evangelho de Lucas, 10, 25-37).

Uma leitura cultural desse texto bíblico revela que a parábola serve como indicador de diferentes concepções éticas, como explicado por Borges de Meneses e Lima (2011): de um lado, o cumprimento da moral da bíblia judaica, o *Torah*, representada pelo sacerdote e o levita; por outro, a ética samaritana, que enxergou atentamente e agiu pelo homem moribundo. Os dois personagens que não agem diante da vítima que enxergam seriam “prisioneiros do próprio sistema legal e teológico. Segundo a Lei de Israel, o sacerdócio proíbe o contacto com um cadáver, sendo a única excepção os parentes próximos” (BORGES DE MENESES e LIMA, 2011, p. 392). Jesus, ao apontar o exemplo do Bom Samaritano, se alia a uma outra concepção ética, baseada no valor máximo da misericórdia. O agir do samaritano não segue exatamente as ordens morais de Isarael, mas se volta a outros valores, que estão ligados à dor e ao sofrimento do Outro, ao amparo de suas feridas e à “comoção das vísceras”; de forma que o “Samaritano não vive de si e para si [...], mas vive para o Outro” (2011, p. 395). A parábola ganha ainda mais complexidade ao compreendermos que judeus e samaritanos formavam povos de grande rivalidade, como apontam os dois autores.

A parábola do Bom Samaritano serve, segundo Kistemaker (1992), como uma *ilustração*. As parábolas-ilustrações seriam, para o pesquisador, aquelas que “[...] contêm exemplos a serem imitados ou evitados. Elas focalizam, diretamente, o caráter e a conduta de um indivíduo [...]” (1992, p. 2). O pesquisador defende, por sua vez, que as “lições” oferecidas pelas parábolas devem ser compreendidas a partir de um contexto sociocultural no qual se insere a narrativa. A parábola, dessa forma, reflete sentidos éticos partilhados em uma determinada cultura e depende dessa cultura para *fazer, ela própria, sentido* aos leitores.

A dissertação a seguir *definitivamente* não é sobre religiosidade ou qualquer forma de ética bíblica. Trazemos a parábola do “Bom Samaritano” para ilustrar como uma narrativa como essa pode refletir muitos aspectos culturais de uma sociedade – e está diretamente ligada à defesa de uma compreensão *ética* do mundo. Também partimos aqui da compreensão de que muitas narrativas surgem com o propósito de refletir um posicionamento ético-moral sobre o nosso agir na vida cotidiana, as relações que mantemos com os outros e o que acreditamos ser o “bom”, o “necessário”, o “devido” e o “justo”. São narrativas das quais podem emergir um pano de fundo de valores e normas que são apreciadas em uma determinada cultura.

É com esse entendimento que observamos o “Vai fazer o quê?”, um *reality show* brasileiro, exibido dentro do programa dominical da TV Globo, o “Fantástico”, entre os anos de 2013 e 2016. Apresentado pelo jornalista Ernesto Paglia, o programa – que funciona num formato parecido com os habituais programas de “pegadinhas” – coloca atores disfarçados em locais públicos ou de grande circulação de pessoas, para encenarem situações conflituosas, que expressam injustiças bastante comuns no cotidiano brasileiro: demonstrações de racismo, homofobia, machismo, preconceito contra nordestinos, violência contra moradores de rua, idosos, pedidos de ajuda de pessoas necessitadas. As pessoas em torno da cena não sabem que aquilo é fictício, e as suas intervenções são gravadas por câmeras escondidas. O programa realiza esse “experimento” para investigar como as pessoas lidam com essas injustiças do cotidiano – e como elas nomeiam e acessam o que é injusto ou justo, certo ou errado, bom ou ruim, na situação que enfrentam. O apresentador, em entrevista, relata que observou muitas reações “cidadãs” de pessoas que “tem princípios, tem ética, [...] resolvem dar a cara a tapa, entrar na briga do outro

para poder trazer as coisas para dentro dos trilhos, ou para dentro daquilo que elas acreditam que seja mais normal, mais correto, mais ético, mais decente”<sup>1</sup>.

Minhas primeiras indagações sobre o “Vai fazer o quê?” surgiram quando, em uma viagem para a casa dos meus pais, em Montes Claros, assisti a um episódio do quadro, num domingo, ao lado de minha mãe. Vale aqui uma breve descrição sobre quem Maria Inez é: nascida nos anos 1960, minha mãe viveu grande parte da sua juventude numa pequena cidade chamada Espinosa, entre os limites de Minas Gerais e Bahia. Seu primeiro contato com a televisão foi quando adulta e, hoje, mesmo num mundo de *smartphones*, internet móvel e serviços de *streaming*, a TV é o meio de comunicação mais consumido por ela e que orienta sua rotina: os horários da novela, da reza da missa, do jornal, dos programas de variedades. É pela TV que ela conhece muito do mundo, dos acontecimentos que lhe interessam e traz informações e juízos nas conversas com suas amigas, comigo e minhas irmãs e com meu pai. Não pude deixar de me perguntar que tipo de reflexão o “Vai fazer o quê?” estaria colocando para pessoas com a idade, origem e hábitos semelhantes aos da minha mãe – especialmente quando grande parte da audiência do Fantástico é composta por pessoas com mais de 50 anos de idade (42%)<sup>2</sup>.

Mais do que isso, o “Vai fazer o quê?” parece revelar muito sobre nós e nossa cultura; sobre os padrões éticos e morais que circulam e nos acionam no cotidiano; sobre as diferentes formas como lidamos com e nos responsabilizamos pelo que consideramos injusto. Ele parece colocar em jogo *a moralidade* do brasileiro, especialmente quando se considera que há, entre nós, uma (falsa) percepção de que a corrupção moral está no âmago da identidade brasileira (SCHWARCZ; STARLING, 2015; AVRITZER et al., 2012; BOTELHO, 2012). As constantes denúncias à corrupção no Estado colocam em xeque a própria identidade moral nacional; reforça-se, no “senso comum”, uma ideia preconceituosa de que “o Brasil seria forçosa e definitivamente corrupto devido a certas práticas e comportamentos – o ‘jeitinho’, a malandragem, o político ladrão – que [...] fazem parte de um suposto caráter brasileiro [...]” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 504).

---

<sup>1</sup> ERNESTO Paglia mostra bastidores de nova série. G1/Fantástico, 18 de julho de 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/fantastico/videos/t/edicoes/v/ernesto-paglia-mostra-bastidores-de-nova-serie/2701154/>>. Acesso em 11 de maio de 2017.

<sup>2</sup> IBOPE MEDIA WORKSTATION. Total de Telespectadores Potenciais NAC - 198.104.361, base Atlas de Cobertura Rede Globo. Rede Globo, Outubro de 2015. Disponível em: <<http://comercial2.redeglobo.com.br/programacao/Pages/fantastico.aspx>>. Acesso em 6 de junho de 2017.

Podemos ler o “Vai fazer o quê?” como uma parábola da moralidade cotidiana brasileira, que não só aponta certos padrões éticos e morais presentes em nossa sociedade, mas se posiciona diante deles, mesmo que de uma forma não tão óbvia ou mesmo consciente. A forma como os participantes do quadro, como também a própria narrativa do programa, acionam certos sentidos partilhados, certos valores e normas, revelam muito de *quem somos como sociedade* e que *sociedade queremos*. A questão que essa dissertação pretende responder é, portanto, *como esse programa constrói seu posicionamento sobre determinados conflitos sociais, ao convocar a ação de sujeitos comuns perante situações de injustiça?*

Para respondermos a essa questão, organizamos este trabalho em cinco partes. O primeiro capítulo discute a *televisão* em sua relação com a *realidade e a sociedade*: contextualizamos o surgimento da TV no Brasil e o desenvolvimento desse meio, indústria e modo de produção simbólica na vida contemporânea; compreendemos a forma como a televisão se articula com a vida social e o modo como a sociedade dialoga com esse meio. Também discutimos as formas como a televisão pode ser *lida culturalmente* a partir de próprias convenções do meio televisivo e, principalmente, das associações que faz com o real. Discutimos também o surgimento e a configuração de uma TV realidade no mundo ocidental e no Brasil. Ao fim, discutimos as formas como a televisão media o mundo vivido e as implicações socioculturais dessas mediações.

No capítulo dois, retomamos teorias e conceitos que podem nos ajudar a compreender a moralidade, a ética e a avaliação do que é justo no nosso cotidiano. Primeiramente, reconhecemos a importância do conceito de *ação social* e da teoria pragmatista para observar as relações comunicativas da vida cotidiana. Em seguida, observamos como a *moralidade* se instala no cotidiano e como certas forças *orientam* nossas ações sociais: as normas e os valores. Buscamos compreender como se dá nosso comprometimento com sentidos valorativos e normativos. Tentamos estabelecer, então, uma conexão entre ética e moral e o entendimento de *justiça*: revemos algumas das importantes teorias sobre justiça como liberdade, e nos posicionamos favoráveis a uma concepção *ética* da justiça, em que definimos o que é justo a partir do que consideramos como virtude (SANDEL, 2009). Por fim, destacamos duas teorias que nos ajudam a compreender algumas das nossas atitudes diante do Outro: as formas como tentamos nos afastar e nos defender dele, e as formas como nos aproximamos e assumimos responsabilidade por ele.

Apresentamos a *metodologia* adotada nesta dissertação no capítulo três. Primeiramente, em um recorte empírico, trazemos algumas informações que nos ajudam a compreender o surgimento e as premissas do “Vai fazer o quê?”. Demonstramos, então, quais serão nossos procedimentos metodológicos: uma pesquisa bibliográfica, uma pesquisa empírica e uma análise de dados guiada pelo conceito de *enquadramento*, tal como concebido por Bateson (1998). Por fim, delimitamos um corpus de quatro episódios para análise, escolhidos de forma aleatória e sistemática.

O capítulo quatro é onde realizamos nossa *análise de dados*. Nossa grade analítica segue três etapas: 1) uma *descrição da cena e narrativa*, em que descrevemos o material em mãos, atentos aos aspectos verbais e não-verbais do texto televisivo; 2) uma delimitação dos *enquadramentos de injustiça acionados*, em que buscamos os sentidos metacomunicativos das interações observadas no quadro; tanto sentidos acionados entre atores da cena e participantes, quanto sentidos acionados pelo apresentador do reality e pela própria narrativa do programa; 3) a formação de um *pano de fundo ético-moral*, em que observamos os valores e normas que se destacam dos enquadramentos, e tentamos indicar um possível posicionamento do “Vai fazer o quê?” em relação ao conflito e à injustiça representada por ele.

Para concluir, tentamos articular os enquadramentos acionados nos quatro episódios analisados, os valores e normas que emergem na narrativa, bem como os posicionamentos que identificamos no reality sobre as injustiças que encena. Buscamos compreender algumas semelhanças e apontamentos comuns aos quatro episódios, e usamos as descobertas de nossa análise de dados para refletir, brevemente, sobre o que o “Vai fazer o quê?” nos oferece como modelo *ético* de vida e de que forma essa “parábola” televisiva *nos diz algo sobre o contexto sociocultural brasileiro*.

## 1. Televisão, realidade e sociedade

Neste capítulo, tentaremos apreender o fenômeno televisivo como um prisma de três facetas, como defendido por Dahlgren (1995): a televisão como *indústria*, a televisão como *experiência sociocultural* e a televisão em seu *conteúdo audiovisual*. Segundo o pesquisador, a forma de um prisma é útil para a compreensão da televisão porque

não só sugere que a televisão é multifacetada e cada lado direciona nosso entendimento de uma forma particular, mas também porque ela demonstra as dificuldades em ver todos os lados ao mesmo tempo. Ao voltarmos nossa atenção para um lado do prisma, os outros desaparecem da nossa vista [...]. Ao fazermos pesquisa em televisão, de fato, é, com frequência, analiticamente difícil para lidarmos com todos os três ângulos do meio simultaneamente; ainda assim, o desafio metodológico parece ser o desenvolvimento de uma abordagem que, enquanto enfática em um ângulo, nunca deixa os outros dois desaparecerem totalmente, mesmo que eles recuem para o fundo. (DAHLGREN, 1995, p. 25, tradução nossa<sup>3</sup>).

Segundo Dahlgren, ao tentarmos dirigir o nosso olhar para as três esferas do “prisma televisivo” – a indústria, o conteúdo e a experiência sociocultural – é que poderemos ter condições adequadas para manter um posicionamento mais crítico e amplo do fenômeno da televisão.

Já Jason Mittell (2010) parte de uma visão ainda mais complexa do meio televisivo, acionando-o através de seis dimensões: a TV pode ser vista como uma indústria lucrativa, que vende seu espaço para anunciantes; como parte de uma democracia, que serve ao interesse público, regulada por um governo; como uma forma de narrar, com sua própria linguagem e criatividade, sua própria categorização de textos; como um aparato tecnológico, ainda central nas residências; como parte de nossas vidas e nossos cotidianos e, por fim, também como “um espelho<sup>4</sup> do nosso mundo, oferecendo, muitas vezes, uma visão distorcida da identidade nacional, como também moldando

---

<sup>3</sup> “[...] not only does it suggest that television is many-sided and each side refracts our understanding in a particular way, but also because it implies the difficulties of seeing all sides at the same time. As we turn our attention to one side of the prism, the others vanish from our view [...]. In actually doing research on television it is often difficult analytically to juggle with all three angles on the medium simultaneously, yet the methodological challenge would seem to develop an approach, which, while emphasizing one angle, never lets the other two totally disappear even if they must recede into the background” (DAHLGREN, 1995, p. 25).

<sup>4</sup> Vale aqui notar que o entendimento de um meio como um *espelho* do mundo é perigoso; Mittell reforça a ideia de que se trata de um *espelho distorcido* ou que distorce, exatamente porque capta certos feixes da sociedade, mas não necessariamente a reflete igualmente da maneira como ela é.

nossas percepções sobre vários grupos de pessoas” (MITTELL, 2010, p. 2, tradução nossa<sup>5</sup>).

Portanto, tentaremos, nos tópicos seguintes, abordar a TV em suas mais diversas facetas: quais foram os acontecimentos e mudanças que solidificaram a televisão brasileira como uma *indústria*? Como a mídia televisiva se insere no tecido *sociocultural* do país? Como ela afeta nossas vidas cotidianas – e como afetamos a televisão? Com que linguagens e de que maneira os *textos audiovisuais* ligam-se a nós, telespectadores? Como eles dizem sobre a nossa realidade e a de outros? Assim como Dahlgren (1995) e Mittell (2010), acreditamos que a TV é um fenômeno social complexo, com diversas imbricações em nossa sociedade que precisam ser correlacionadas na hora de analisarmos seus conteúdos; só podemos observar a TV a partir de uma perspectiva preocupada com sua complexidade e sua atuação em diversas dimensões.

### **1.1. A formação da indústria televisiva brasileira**

Muito do que a TV aberta brasileira é hoje – seja como indústria, experiência sociocultural ou em seu conteúdo – pode ser explicado se olharmos para os acontecimentos do seu passado e o modo como eles afetaram o presente. Para compreendermos qualquer produto televisivo hoje, a retomada de certos acontecimentos da história da TV pode nos dar informações sobre seu lugar institucional, sobre as preocupações mercadológicas por trás do surgimento desse produto, como também a forma como esse produto tenta se ligar a uma audiência. Iremos aqui, portanto, levantar alguns apontamentos sobre o desenvolvimento da radiodifusão e a consolidação do meio televisivo no país.

O surgimento da TV no Brasil aconteceu na década de 1950, junto com o início do governo provisório do presidente Getúlio Vargas. Como relata Othon Jambeiro (2002), o nascimento dessa indústria teve um caráter, em grande parte, nacionalista: os primeiros

---

<sup>5</sup> “[...] a mirror of our world, offering an often-distorted vision of national identity, as well as shaping our perceptions of various groups of people” (MITTEL, 2010, p. 2).

regulamentos da televisão defendiam a total ausência da participação estrangeira na organização das emissoras<sup>6</sup>.

Desde a década de 30, houve, segundo o pesquisador, um esforço do Estado para institucionalizar a radiodifusão como um instrumento educacional para a população. No entanto, segundo Jambeiro, o governo de Vargas falhou

na conceituação dessas finalidades [educacionais] e na fixação do modo como deveriam ser alcançadas e avaliadas. Repetindo a falha, todos os governos que sucederam desde então jamais definiram substantivamente aquelas finalidades. O resultado é que a qualificação legal da radiodifusão como um serviço público, de interesse público, e com finalidades educacionais tornou-se meramente retórica, sem consequências objetivas em termos de implementação. (JAMBEIRO, 2002, p. 68)

Outro importante apontamento é a relação do Poder Executivo com as emissoras com concessão para serviços de radiodifusão. Desde 1917, a última palavra para aprovar ou não esse tipo concessão é a da Presidência da República: mesmo o Código Nacional de Telecomunicações, que entrou em vigência em 1963<sup>7</sup>, coloca a decisão e a regulação sobre o presidente; na Ditadura Militar, é criado o Ministério das Comunicações (1967), ainda deixando a regulação sob o Poder Executivo, enquanto a única mudança na Constituição de 1988 foi a necessidade de revisão das aprovações de concessões pelo Congresso Nacional (JAMBEIRO, 2002). Todos os procedimentos necessários para a organização da TV aberta, portanto, ainda estão concentrados dentro da esfera do Executivo brasileiro. Essa falta de mudanças na regulamentação da radiodifusão não parece ser injustificada já que, “pelo menos um terço dos parlamentares brasileiros receberam concessões para si ou seus amigos e parentes e conseqüentemente são beneficiários do modelo em uso” (2002, p. 69).

Para além das concessões públicas, também devemos nos atentar aqui à popularização do meio televisivo na sociedade brasileira e aos efeitos dessa relação sobre a indústria. Mesmo sendo divulgada pela imprensa nas primeiras décadas da mercantilização dos aparelhos televisivos, a TV era uma tecnologia reservada apenas às

---

<sup>6</sup> Somente em 2003, “foi permitida a participação de investidores estrangeiros na TV aberta, em até 30% do capital”, ainda mantendo vedada a “participação desses investidores nos processos decisórios relativos ao conteúdo das transmissões” (JAMBEIROS, 2008, p. 89).

<sup>7</sup> Um ano anterior ao golpe militar no Brasil (1964).

elites brasileiras<sup>8</sup>, por ser, inicialmente, um produto de alto custo para os consumidores (MATTOS, 1990). Apelidado pelos pesquisadores como “fase elitista”, o período inicial da televisão foi marcado pelo “improviso, pela pouca disponibilidade de receptores, em função de seus altos custos, e, sobretudo, pela experimentação de uma nova linguagem que levaria, pelo menos, duas décadas para se estruturar” (BARBOSA, 2010, p. 17). Nas primeiras décadas, poucas eram as emissões de TV que conseguiam ser conservadas em documento; a maioria dos programas, principalmente os ao vivo, eram descartados após a transmissão (JOST, 2010).

Impopular, o caro aparelho de televisão precisou do investimento de grandes empresários do setor para se tornar um meio mais presente no cotidiano dos brasileiros. Destaca-se o investimento do magnata midiático e dono do grupo Diários Associados (D.A.) Assis Chateaubriand, na popularização dos aparelhos principalmente nas capitais, durante as primeiras décadas de instalação do produto. Há, inclusive, uma história quase lendária de que ele teria contrabandeado 200 aparelhos televisores, que foram instalados em locais públicos da cidade de São Paulo para a estreia da TV Tupi, emissora do D.A. e a primeira a fazer uma transmissão no Brasil, na tentativa de alcançar um maior número de telespectadores possível (BARBOSA, 2010).

Foi somente a partir dos anos 1960, com a modernização do país, que a televisão se transformou em um meio expressivo para a classe burguesa, onde havia uma maior propagação de “ideias, padrões de comportamento, valores morais, políticos e culturais e uma apoiadora do sistema produtivo, através [...] da publicidade e do *merchandising* aplicado sobretudo às novelas” (JAMBEIRO, 2002, p. 103). A televisão começa a se tornar parte do cotidiano e da esfera pública. Nascem colunas para a cobertura de acontecimentos televisivos e telenovelas nas populares revistas de rádio, assim como se popularizam as denominações *telefans*, *televizinhos* e *telespectadores*; o aparelho da TV também começa a aparecer nas publicidades de produtos de outros segmentos como um objeto do imaginário doméstico, parte da sala de estar e símbolo da modernização dos lares (BARBOSA, 2010).

---

<sup>8</sup> João Freire Filho (2004) faz uma crítica aos historiadores que construíram uma imagem da TV em sua “época de ouro” como um instrumento da alta cultura. Segundo o pesquisador, conteúdos como “circo; folhetim; imprensa sensacionalista; melodrama; jogos; teatro de revista” (p. 211) estavam presentes na TV em suas primeiras décadas de funcionamento. Ainda segundo Freire Filho, muitos historiadores se deixam levar por memórias romantizadas de grandes nomes da televisão da época, construindo uma narrativa televisiva questionável.

É também nos anos 1960 que podemos delimitar um marco no modo como a TV operava. Enquanto até a década de 1950, a programação da TV estava, em sua maior parte, limitada a pequenas transmissões de caráter experimental, para poucos aparelhos, é trinta anos depois que ela começa a se tornar uma indústria de maior alcance, com maior investimento financeiro, e, conseqüentemente, começa a “levar-se a sério”. Surge, então, por parte dos anunciantes e profissionais da TV, a importante ideia de uma *audiência familiar* que guiou boa parte da programação televisiva nas décadas seguintes:

[...] era a ideia que os profissionais de propaganda tinham do público da televisão. Encaravam o veículo, com base numa ótica muito específica: a televisão como um “produto voltado para a casa”, como “entretenimento familiar”. Daí o esforço no sentido de ajustar a sua programação à rotina e às necessidades diárias de lazer e de informação de uma casa. (BERGAMO, 2010, p. 65).

A forte promessa de audiência e publicidade do meio televisivo não foi vista como uma oportunidade apenas para os anunciantes. Os governos da Ditadura Militar também consideraram a TV como uma mídia com grande potencial para atingir grupos e classes diversas da sociedade brasileira. Já que toda regulação da mídia televisiva estava concentrada no Poder Executivo, os militares começaram a usar o meio como uma ferramenta para defender “interesses das elites econômicas [...] quanto de si mesma, através do controle do conteúdo da televisão e da ampla divulgação das conquistas positivas do governo” (JAMBEIRO, 2002, p. 104). Em vez de tomar total controle estatal do meio televisivo, “os militares optaram por reforçar e estimular o desenvolvimento das redes comerciais, inclusive criando a infraestrutura necessária a que se fizessem nacionais, embora sob pressão político-ideológica” (2002, p. 234). Isso porque

[...] quando os militares tomaram o poder no Brasil, encontraram uma radiodifusão com uma situação regulatória construída a partir dos interesses não dos adversários do golpe, mas de aliados, ou seja, concessionários de rádio e TV que, em sua maioria, tinham estimulado e sustentado a intervenção militar. (JAMBEIRO, 2002, p. 234).

A partir dos anos 1960, portanto, tínhamos uma televisão como um espaço atrativo tanto para anunciantes alcançarem de diversas formas seu público consumidor, quanto para os próprios conglomerados midiáticos que queriam nacionalizar e expandir sua cobertura e, por fim, para o governo militar, que desejava atingir a população com uma imagem favorável ao governo não democrático.

Um exemplo bastante ilustrativo desse momento no Brasil pode ser encontrado na trajetória da maior rede televisiva do país hoje: a Rede Globo. Sua trajetória – de 1965, quando foi inaugurada, até hoje, como um grande aglomerado multinacional midiático, tecnológico e empresarial – é controversa. Indo contra a legislação brasileira que protegia o mercado televisivo da participação estrangeira, a Globo firmou uma parceria de negócios com a empresa norte-americana Time-Life, entre os anos de 1962 a 1968, em que recebeu “novos métodos e habilidades em programação, novos programas, [...] controle financeiro e contábil, desenvolvimento e especificações de equipamentos, engenharia, treinamento e dimensionamento da equipe, organização comercial, técnica e administrativa [...]” (JAMBEIRO, 2002, p. 95). Já em 1968, como aponta o pesquisador, quando foi provada a violação da legislação brasileira pela emissora, a única sanção imposta pelo governo militar foi um prazo de 90 dias para regularização, o que aponta uma boa cooperação entre a empresa em crescimento e o Estado militar.

O acordo entre a Globo e a norte-americana Time-Life ofereceu exatamente o que a emissora corporativa necessitava na época: um aumento significativo na qualidade de produção – com a modernização das tecnologias de produção e a reorientação para um conteúdo mais atraente para uma audiência cada vez mais ampla – e uma estratégia mercadológica de crescimento industrial. Já durante os anos de relacionamento com a Ditadura Militar, a emissora expandiu seu domínio, agregando afiliadas e concessões públicas de radiodifusão, enquanto era vista pela classe militar no poder como “um meio para uma mensagem nacional de otimismo desenvolvimentista, mensagens positivas no discurso oficial, fundamentais para a manutenção e legitimação do governo militar” (JAMBEIRO, 2002, p. 99)<sup>9</sup>. No entanto, o fim da Ditadura não significou o fim do uso do poder regulatório de forma não democrática pelo Estado: no governo de Sarney (1985-1990), “as concessões foram ostensivamente utilizadas como moeda política, dando origem a um dos episódios mais antidemocráticos do processo constituinte” (JAMBEIRO, 2000, p. 82).

Para além das discussões sobre a relação Estado e mídia, também queremos dar aqui destaque à estratégia adotada pela TV Globo que se tornou, ao longo das décadas

---

<sup>9</sup> É preciso ressaltar, no entanto, que, mesmo com uma aparente relação de afinidade com as diretorias televisivas, e principalmente com a Rede Globo, os militares também tornaram a legislação televisiva mais autoritária: limitaram o número de canais que um grupo poderia ter domínio e aplicaram na lei penalidades para as emissoras que veiculassem conteúdos que, aos olhos do governo, ameaçassem a autoridade ou “honra” do Estado (JAMBEIRO, 2000, p. 80).

seguintes até os dias atuais, um hábito comum para grandes emissoras: a afiliação de emissoras locais. Em um contrato de afiliação entre uma emissora local – como a InterTV – e uma *rede* ou “cabeça” – como a Rede Globo, Rede Record, Rede Bandeirantes, por exemplo – a rede coordena a programação da sua afiliada, veiculando seus principais programas nacionais, e, em troca, oferecendo

apoio técnico para a programação local, um ambiente publicitário que estimula os anunciantes locais, compensação financeira baseada no crescimento da audiência e uma organização de vendas que prioriza anunciantes nacionais. (JAMBEIRO, 2002, p. 108).

O resultado dessa estratégia adotada pelas conglomerações midiáticas é uma televisão aberta desenvolvida inteiramente por contratos de afiliação e “absolutamente dominada por cadeias nacionais, inexistindo emissoras independentes” (JAMBEIRO, 2002, p. 106). Temos apenas seis grupos que dominam todos os canais abertos nacionais: “Globo (família Marinho), SBT (Silvio Santos), Manchete (família Bloch), Bandeirantes (família Saad), Record (Igreja Universal do Reino de Deus) e CNT (Paulo Pimentel)” (JAMBEIRO, 2000, p. 77).

Portanto, temos aqui diversas forças econômicas e políticas que guiaram – e ainda guiam – a produção, a programação e a forma de fazer TV. Primeiramente, existem as regulações e exigências do Estado para a televisão aberta que precisam ser obedecidas pelas concessionárias. As regulações, como vimos anteriormente (JAMBEIRO, 2000; 2002; 2008), não são criadas sem interesse: as empresas de televisão ainda mantêm um relacionamento próximo com o Estado e outras forças políticas e econômicas, dispondo-se em um jogo complexo de interesses. Em uma cultura interna, ainda existem os possíveis conflitos e desejos de diretorias executivas, anunciantes, sócios e outros *stakeholders*. Não menos importante, observamos no comportamento das emissoras o peso das exigências de um mercado midiático com fortes concorrentes: há uma clara concorrência, na TV aberta, pelos maiores índices de audiência e relevância – quanto maior a audiência, mais atraente a emissora se torna para seus potenciais anunciantes. Há uma preocupação, portanto, no modo como o produto televisivo é recebido pela audiência e, conseqüentemente, afeta o espaço de publicidade do canal. Dessa forma, a programação de uma emissora comercial transmitida na grade aberta é diretamente afetada pelo jogo político, interesses corporativos e necessidades mercadológicas.

E o que podemos dizer da televisão atual? Que novas atitudes mercadológicas nascem a partir dos anos 1980-2000 e que transformações dessa indústria moldam a forma de se fazer TV no país? É inegável que muitas mudanças atingiram e ainda estão atingindo a televisão nos últimos anos – mudanças de caráter comercial, mercadológico, econômico e político. No intuito de traçarmos um perfil mais complexo da indústria televisiva, que nos ajudará a compreender a empiria escolhida para este trabalho – o quadro *reality* “Vai fazer o quê?” –, iremos nos debruçar sobre as mais recentes posturas do mercado da televisão brasileira contemporânea, a partir do período em que ela se expande para uma televisão mais complexa, com novos formatos, necessidades e afetada pelo atravessamento de outros fenômenos, como o digital e o *online*.

## 1.2. A indústria televisiva contemporânea

Com a modernização da indústria televisiva nos anos 1960, o televisor começa a se destacar “como parte indissociável do cenário e da rotina familiar, ocupando um lugar que, antes, era do rádio” (BERGAMO, 2010, p. 62). O amadurecimento desse meio também acompanhou diversas mudanças das lógicas de mercado, produção e consumo da televisão. Primeiramente, devemos destacar que os produtos televisivos se tornaram cada vez mais complexos e a TV pôde se distanciar das frequentes comparações entre o rádio e o cinema. De fato, as obras televisivas e seus respectivos gêneros televisivos<sup>10</sup> tornaram-se cada vez mais híbridos e se mostrando um desafio para os pesquisadores desse meio (DUARTE, 2006).

Com um maior leque de possibilidades de criação, a televisão não só pôde desenvolver novos gêneros televisivos, subgêneros e formatos, mas também atualizou os *contratos* que uma vez estabeleceu com suas audiências, consolidando, assim, o seu papel social como meio. O texto *Tevê: a transparência perdida*, de Umberto Eco, publicado em torno de 1984, é um marco acadêmico para compreender a televisão no século XX. O autor aponta para dois momentos distintos em que o “fazer” televisivo se altera: em seus primeiros anos de operação, a TV – chamada por Eco de Paleotevê – desejava “ser uma janela que, da província mais longínqua, mostrava o imenso mundo” (ECO, 1984, p. 200).

---

<sup>10</sup> Consideramos aqui o gênero televisivo não como uma categoria exclusivamente baseada no textual, mas configurada entre as promessas da indústria e as apropriações da sociedade em torno da cultura televisiva (MITTEL, 2010; 2005; JOST, 2010; 2009; 2004).

Ao expor o mundo externo, a Paleotelevisão adotava um posicionamento “pedagógico” em relação a sua audiência: seu objetivo “é o de assegurar que o espectador (o receptor) é conduzido a compreender e sentir aquilo que foi previsto pelo emissor no momento da produção dos programas” (CASSETTI e ODIN, 2012, p. 18).

Além dessa vontade de expor o mundo exterior, no seu modo mais “cru” possível, a Paleotevê também se preocupava em esconder seus aparatos de produção – o microfone, a câmera e outros instrumentos do seu fazer não deveriam, de forma alguma, aparecer na tela do espectador. Sua grade televisiva era composta por programas de gêneros facilmente distinguíveis pelo telespectador e com horários limitados – o horário era divulgado e o telespectador se programava para o “encontro” (CASSETTI e ODIN, 2012); além disso, “havia pouca coisa para ver: antes da meia-noite, todos para a cama” (ECO, 1984, p. 203).

Após sua modernização e sua complexificação criativa, a televisão, a partir dos anos 1970, começa a apresentar características que a classificariam no modelo de Neotelevisão, cunhado por Eco. Sua principal característica é a autorreferencialidade: a “janela” do mundo exterior dá lugar para uma televisão que “fala de si mesma e do contrato que estabelece com o próprio público” (ECO, 1984, p. 182) e “abre para o público seu dispositivo técnico de enunciação, por exemplo, mostrando aos telespectadores os microfones, as câmeras e as salas das redações dos telejornais” (SCOLARI, 2014). Destacamos aqui três características fundamentais, apontadas por Francesco Casetti e Roger Odin (2012) ao classificarem o modelo da Neotelevisão:

1) O telespectador, que antes era tratado como uma mera plateia, agora possui também o papel de *contratante* (influi nos acontecimentos do programa, interagindo com a produção a partir de outros meios, como o voto por telefone), *participante* (como convidado em programas de jogos, por exemplo) e avaliador “da performance do convidado nos debates políticos, avaliador dos participantes nos jogos [...], avaliador da própria televisão: enquetes, sondagens, audiometria... nunca o espectador foi tão interrogado” (CASSETTI e ODIN, 2012, p. 10).

2) Há uma tentativa de aproximação com a vida cotidiana dos telespectadores. Desde a convocação da fala de não especialistas – “[...] uma prolongação da tagarelice da vida cotidiana” (CASSETTI e ODIN, 2012, p. 12) – até a estruturação da grade televisiva, que começa a ser construída pensando na rotina da audiência, e a cenografia dos diversos

programas, que tenta imitar o mundo cotidiano e domiciliar. A necessidade de construção de um espaço familiar e caloroso também é uma característica importante da Neotevê:

Na neotelevisão, a familiaridade é, via de regra: chamar uns aos outros pelo primeiro nome, trocar confidências [...]; dá-se tapinhas nas costas, finge-se, conta-se piadas, a travessura voa baixo [...]. Não nos envergonhamos mais; é como se tivéssemos em casa [...]; estamos entre amigos [...] melhor: entre companheiros.

[...] A neotelevisão não é mais uma instituição que se inscreve como um prolongamento da escola ou da família, mas um lugar integrado, um espaço cotidiano, um “lugar onde se vive”, pelo menos se entendermos por isso um lugar onde, de ambos os lados da tela, há pessoas que passam horas e horas de sua vida. (CASSETTI e ODIN, 2012, p. 13-14).

3) Os programas de uma grade, em vez de bem delimitados, agora estão mais “diluídos”. Um produto menciona o outro, se liga com o outro, enquanto há uma multiplicidade de inserções, anúncios, passagens que tornam a programação muito mais fluida, dinâmica e autorreferente, em comparação ao modelo da Paleotelevisão. Esses imbricamentos, inclusive, podem tornar “difícil saber a que programa estamos assistindo” (CASSETTI e ODIN, 2012, p. 14). Os pesquisadores destacam aqui a crescente preocupação do meio televisivo ao *contato* em primazia ao *contrato*: há uma crescente preocupação dos produtores de televisão em manter o telespectador assistindo ao canal e ao produto através de um intenso fluxo de estímulos televisuais na narrativa da TV – inserções na tela, fragmentações, interatividade, cortes energéticos. Segundo Casetti e Odin, na Neotelevisão, “o espectador não saberia nem ao menos dizer se está entediado ou não (o que no fundo seria uma implicação), pois o problema não se apresenta mais nestes termos; tudo é uma questão de estar lá” (2012, p. 20).

O modelo de Neotelevisão de Eco foi e é uma importante chave de leitura para o meio televisivo, principalmente para entender sua consolidação como um dos meios mais importantes do século XX. No entanto, precisamos estar cientes das limitações desse conceito, principalmente para compreendermos a televisão contemporânea e sua indústria.

Antes de tudo, precisamos retomar a discussão feita por Casetti e Odin e seu aparente pessimismo ao tratar da Neotelevisão. Mesmo os pesquisadores anunciando que “[...] a neotelevisão perde a dimensão de socialização sobre a qual se baseava o processo comunicacional da paleotelevisão” (2012, p. 19) e que a “a neotelevisão não é nada além

de um lugar vazio, pois a dimensão do vivido é ausente” (p. 20), eles também reconhecem que a criatividade e as possibilidades de transformações do meio televisivo não podem ser subestimadas – para eles, sonhar um novo modelo de TV “é sempre mais gratificante do que criar cenários apocalípticos” (CASSETTI e ODIN, 2012, p. 21).

Apesar de frutífera nas pesquisas feitas principalmente no final dos anos 1980 e início dos anos 1990, a classificação da TV entre modelos de Paleotelevisão e Neotelevisão é criticada por alguns teóricos pela excessiva rigidez (SCOLARI, 2014). Esses modelos, enquanto bastante coerentes ao descrever as mudanças ocorridas durante o século XX no meio televisivo, já não são vistos por todos os críticos como uma ferramenta eficaz para compreender a indústria televisiva a partir dos anos 2000.

Existiria algum modelo, portanto, para qualificar uma televisão *pós-Neotelevisão*<sup>11</sup>? Destacaremos brevemente aqui dois conceitos que ganharam alguma aderência entre os acadêmicos, nessa discussão. O primeiro deles é o modelo cunhado como *pós-Televisão* ou *pós-TV*. Ao retomar o trabalho de Jean-Louis Missika, Vera França (2009b) explica que uma das principais características que definem esse modelo posterior à Neotelevisão está na quebra das diferenças entre quem aparece na tela e quem a assiste. O telespectador agora pode estar perante a tela e tem seu lugar dentro de uma “hierarquia de televisibilidades” – uma ordem de visibilidades que são menos ou mais apreciadas dentro da televisão. A *pós-TV* se consolidaria, portanto, como “um lugar mesmo de realização e consagração do valor maior da nova sociedade, que é o desenvolvimento pessoal e a autonomia individual” (FRANÇA, 2009b, p. 29).

Já Mário Carlón (2014) compreende o conceito da *pós-televisão* dentro do contexto de transformações tecnológicas contemporâneas (como o advento da internet, novos dispositivos de consumo e a experiência de multitelas), em que se discute, tanto na sociedade, quanto na academia, uma suposta “crise” da televisão. O que apontamos como o “fim” da TV, segundo o pesquisador, é, na verdade, o fim do conteúdo gravado da TV, “já que os programas gerados nessa linguagem, carregados na rede ou gravados em DVDs, alugados ou não, legais ou ilegais, estão disponíveis gratuitamente aos sujeitos para que programem da recepção ao consumo” (CARLÓN, 2014, p. 21). O futuro da TV,

---

<sup>11</sup> Por mais ricas que sejam esses modelos de televisão oferecidos pelos acadêmicos, precisamos tomar certos cuidados em sua apropriação, afinal, pode ser “problemático [...] falar de uma televisão, assim como de um esquema classificatório definido que se aplicasse nas diferentes sociedades (na Itália, na França e no Brasil, por exemplo)” (FRANÇA, 2009a, p. 30).

por sua vez, residiria na linguagem do *ao vivo* que seria “[...] o verdadeiro dispositivo de linguagem da televisão (o que trouxe a novidade) e, além de uma discursividade singular, ela ajuda a criar não apenas um tipo de sujeito espectador específico, mas também uma experiência espectral única [...]” (CARLÓN, 2014, p. 19). Para Carlón, o fim do gravado como conhecemos e a sobrevivência pelo *ao vivo* – assim como toda a discussão sobre o “fim” da TV com o surgimento de novos espaços digitais e online – pode ser explicada por um fenômeno maior: uma crise dos meios de comunicação de massa que tentam se recolocar num universo digitalizado e guiado por novos paradigmas de consumo.

Outros pesquisadores não somente rejeitam a classificação da Paleotelevisão e da Neotelevisão, cunhada por Eco e adotada por outros acadêmicos, mas também são críticos à ideia da existência de uma pós-televisão. Carlos Scolari (2014) propõe que analisemos a televisão contemporânea e sua indústria a partir do conceito de *hipertelevisão*, que “[...] não deveria ser visto como uma nova etapa da série paleo/neotelevisão, mas como uma configuração específica da rede sócio-técnica em torno do meio televisivo” (SCOLARI, 2014, p. 45). Segundo o pesquisador, lidamos com uma nova riqueza de interações a partir do meio televisivo que vão além da tela da simples transmissão televisiva; elas residem na conexão da tela da TV com outras telas.

É aí, na concentração de interfaces – como diria Pierre Lévy – onde são produzidos os fenômenos mais interessantes, por exemplo, nas concentrações entre televisão e o computador pessoal, ou entre a televisão e os sistemas digitais de memorização/reprodução digitais (como o TiVo ou a AppleTV). Esses sistemas reconfiguram a experiência do consumo televisivo, uma vez que permitem a reprodução de vídeos baixados da rede, gravar e reproduzir programas de acordo com o desejo do telespectador, arquivar filmes e outros documentos (música, fotos, etc.) que também podem ser reproduzidos por meio da tela, etc. (SCOLARI, 2014, p. 43).

Scolari reconhece a importância do *ao vivo* como linguagem original da televisão que ainda consegue atrair grandes audiências na cobertura de grandes acontecimentos. No entanto, ele afirma que, diferentemente do que foi anunciado por Carlón, não estamos diante do fim da televisão gravada – trata-se apenas de uma grande mudança na forma de consumirmos esse audiovisual. O telespectador da hipertelevisão não deseja ser guiado por uma programação fechada, mas busca pelas facilidades do consumo sob demanda do conteúdo gravado; de forma que “a frase ‘não perca o próximo episódio, no mesmo

horário e no mesmo canal’ não fará sentido para os nossos netos” (SCOLARI, 2014, p. 48).

Dessa forma, as transformações com o advento da Internet e dos novos dispositivos de consumo demonstram que o “modelo centralizado, baseado na produção de programas e venda de audiências para os anunciantes, está obrigado a partilhar o seu espaço com outras formas de produzir, distribuir e ver televisão” (SCOLARI, 2014, p. 43). Para Yvana Fehine, é a televisão que reúne os telespectadores em si que está dando espaço para o fenômeno da multiplicação de telas e *on demand*, em que a “possibilidade de acessar conteúdos televisivos em outras plataformas, quando e onde quiser, permite agora ao telespectador assistir a programas completos ou fragmentados, descolados da programação, ‘montando’, assim sua própria grade” (2014, p. 115). Não estamos, portanto, “testemunhando a morte da televisão, mas a rearticulação do seu papel unificador da sociedade” (SCOLARI, 2014, p. 49).

### 1.3. Televisão e vida social

Então, qual é o papel da televisão hoje, especialmente quando se leva em conta sua dimensão como *experiência sociocultural*, como apontado por Dahlgren (1995)? De fato, algumas pesquisas de mercado ainda demonstram que, mesmo competindo dentro de um mercado em que o consumidor está se habituando a novas tecnologias, dispositivos e formas de consumo, a televisão – e mesmo a televisão no estilo *broadcasting* – ainda possui um espaço importante. Uma pesquisa da Ericsson<sup>12</sup>, publicada em 2016, coletou dados de 22 mercados de TV de países de todos os continentes<sup>13</sup> e apontou que a TV habitual – com programação linear pré-definida por uma emissora<sup>14</sup> – ainda é o meio eletrônico de vídeo com maior número de horas vistas ao dia em todo mundo.

---

<sup>12</sup> ERICSON. *TV and Media 2016: the evolving role of TV and media in consumers’ everyday lives*. Estocolmo, Suécia: Ericsson, novembro de 2016. Disponível em: <<https://www.ericsson.com/assets/local/networked-society/consumerlab/reports/tv-and-media-2016.pdf>>.

<sup>13</sup> Os mercados são da Austrália, Brasil, Canadá, China, Colômbia, República Dominicana, Alemanha, Grécia, Índia, Itália, México, Holanda, Polônia, Portugal, Rússia, África do Sul, Coreia do Sul, Espanha, Suécia, Taiwan, Reino Unido e Estados Unidos.

<sup>14</sup> Não se trata aqui, portanto, da TV Pay Per View (que você escolhe um produto audiovisual e somente paga pelo o que vê), TV *on demand* (plataformas que você escolhe o conteúdo audiovisual desejado e o horário desejado para a exibição), ou vídeos online.

No Brasil, a TV Globo – o canal aberto declarado como o preferido por 56% dos entrevistados pela Pesquisa Brasileira de Mídia (PBM) de 2016<sup>15</sup> – mostra que “ainda consegue mobilizar grandes audiências em torno de seus principais produtos [...] e resiste a mudanças que ameacem à lógica da programação” (FECHINE, 2014, p. 115-116), mesmo considerando “como estratégia a oferta de conteúdos para segunda tela que, operando sinergicamente com a grade e explorando a articulação da TV com redes sociais, estimulem formas de sociabilidade em torno da sua grade de programação” (FECHINE, 2014, p. 129). Para os anunciantes no país, o meio televisivo ainda representa o maior lugar de compra de espaço publicitário: um levantamento do Kantar Ibope Media em 2015<sup>16</sup>, mostrou que 53% dos investimentos de publicidade foram voltados para a TV aberta, 11% para a TV paga e 5% para merchandising em TV – inserção de publicidade dentro do conteúdo produzido pela própria emissora. No total, a televisão agregou quase 70% da compra de espaço publicitário no Brasil, seguida pelo jornal (13%), telas digitais (7%) e rádio e revistas (4% cada).

De fato, a televisão ainda é o meio de comunicação mais usado pelos brasileiros em comparação a outras mídias, de acordo com a PBM 2016. Cerca de 77% dos 15.050 entrevistados de todos os estados do país alegaram assistir à televisão todos os dias – o número para 2015<sup>17</sup> era de 73%, e para 2014<sup>18</sup>, 65%. Ainda segundo o levantamento, a média de horas de televisão vistas pelos entrevistados é de três horas e 39 minutos – no ano anterior, para a mesma pesquisa, a média era maior: quatro horas e 31 minutos. Os entrevistados da pesquisa também responderam qual era o nível de confiança das notícias recebidas de cada meio (televisão, rádio, jornal, revistas e internet): 28% dos participantes afirmaram confiar sempre nas notícias da TV, 26% confia muitas vezes, 38% confia

---

<sup>15</sup> BRASIL, PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. *Pesquisa brasileira de mídia 2016*. Brasília: Secom, 2016. Disponível em: <<http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa/lista-de-pesquisas-quantitativas-e-qualitativas-de-contratos-atuais/pesquisa-brasileira-de-midia-pbm-2016.pdf/view>>.

<sup>16</sup> KANTAR IBOPE MEDIA. *Estudo Retrospectiva e Perspectivas: movimentação do investimento publicitário em meios, setores e anunciantes no último ano*. São Paulo: KANTAR, 2015. Disponível em: <<https://www.kantaribopemedia.com/a-compra-de-espaco-publicitario-em-2015/>>.

<sup>17</sup> BRASIL, PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. *Pesquisa brasileira de mídia 2015*. Brasília: Secom, 2014. Disponível em: <<http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa/lista-de-pesquisas-quantitativas-e-qualitativas-de-contratos-atuais/pesquisa-brasileira-de-midia-pbm-2015.pdf>>.

<sup>18</sup> BRASIL, PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. *Pesquisa brasileira de mídia 2014*. Brasília: Secom, 2014. Disponível em: <<http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa/lista-total-de-pesquisas/relatorio-final-pesquisa-brasileira-de-midia-2014.pdf>>.

poucas vezes e 8% nunca confia<sup>19</sup>. Segundo o PBM 2015, as principais razões pelas quais eles assistem à TV é para se informar/saber as notícias (79%), para se divertir/como entretenimento (67%) e para passar o tempo/tempo livre (32%). De acordo com dados do Censo 2010<sup>20</sup>, 95,1% dos brasileiros possuíam televisão em casa: a TV tirou o posto do rádio que, em 2000, era o bem durável mais popular nos lares. Uma pesquisa feita pelo Sesc em parceria com a Fundação Perseu Abramo<sup>21</sup>, em 2013, com um grupo de 2.400 brasileiros, revelou que a televisão aberta era o meio de preferência da grande maioria para se informar sobre o que acontece na cidade que reside (67%) e no Brasil e no mundo (77%).

Observamos, até aqui, algumas das complexas relações que as forças políticas, corporativas e econômicas mantêm com a indústria televisiva. Enquanto é notável que a programação da TV é diretamente impactada por essas searas, precisamos lembrar que não são somente essas as forças em jogo que unicamente moldam e controlam o conteúdo e as grades da emissora. As formas de produzir TV envolvem “intensa divisão de trabalho e participação de profissionais e especialistas com orientações diversas, o que gera diferenças, impossibilita um controle estrito da natureza do produto” (FRANÇA, 2006, p. 21). Temos, portanto, conflitos dentro das formas de produzir TV: os interesses dos produtores com os diretores de um canal, por exemplo, podem divergir. Nos bastidores da TV, é comum que haja uma disputa ou discordância entre diferentes posicionamentos, de modo que o controle absoluto dos donos de uma emissora se torna inviável. Portanto, ao revisarmos a formação da indústria televisiva, devemos estar atentos ao fato de que

a televisão é moldada tanto por fatores internos como influências externas, abarcando um grande número de atores e instituições sociais na criação, na realização, na programação, na divulgação, na regulamentação, na crítica, no debate e no consumo de seus serviços e de seus produtos. Logo, qualquer estudo a propósito da formação e do desenvolvimento de uma cultura televisiva no país [...] tem obrigação de contemplar, independente de qual seja o âmbito da pesquisa, outros elementos, além de notáveis agentes políticos e econômicos. (FREIRE FILHO, 2004, p. 209-210).

---

<sup>19</sup> A maior confiança parece ser depositada no jornal impresso: 29% dos entrevistados alegam confiar sempre nas notícias do jornal, enquanto 30% confia muitas vezes.

<sup>20</sup> IBGE: *PELA 1ª vez, domicílios brasileiros têm mais TV e geladeira do que rádio*. iG São Paulo, 27 de abril de 2012. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2012-04-27/ibge-pela-1-vez-domicilios-brasileiros-tem-mais-tv-e-geladeira-d.html>>.

<sup>21</sup> SESC; FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. Pesquisa de opinião pública: públicos de cultura. Agosto-setembro de 2013.

Para além do reconhecimento da TV como um lugar de forças econômicas, é preciso enquadrá-la a partir de seu papel social. Afinal, o meio televisivo é também uma *experiência sociocultural*: ele “liga o mundo cotidiano com ordens simbólicas mais amplas da vida social e política” (DAHLGREN, 1995, p. 39, tradução nossa<sup>22</sup>). Mas como podemos visualizar a relação entre TV e sociedade? Quem pauta quem?

Antes de nos voltarmos a essas perguntas, precisamos esclarecer o nosso posicionamento perante o estudo da televisão. É importante expressarmos que este estudo – e os demais feitos dentro do Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade (GRIS), da UFMG, ao qual pertencemos – se afasta de uma perspectiva que enquadra a televisão somente como um “lugar de alienação e empobrecimento cultural, criação de valores e mitos contemporâneos, instrumentos de poder e reprodução da estrutura de dominação [...]” (FRANÇA, 2006, p. 16). Acreditamos que muitas pesquisas, ao adotar uma crítica redutora perante a TV e meios massivos, muitas vezes influenciadas por uma abordagem questionável da conceituação da Indústria Cultural de Adorno e Horkheimer e pelo pessimismo dos escritos sobre televisão feitos por Bourdieu<sup>23</sup>, acabam ignorando a complexidade do meio televisivo no tecido social.

O lugar social da televisão hoje é menos “um resultado de uma imposição arbitrária ou política de um meio sobre uma cultura que se resiste a ele” (SILVERSTONE, 1996, p. 48, tradução nossa<sup>24</sup>) e mais um espaço construído a partir de sua aceitação e articulação na vida social dos sujeitos. Segundo Roger Silverstone (1996), muitos estudos de televisão falham ao não enxergar a inserção do meio televisivo dentro do cotidiano dos sujeitos. Para o pesquisador, a televisão está inserida na nossa rotina, de forma que ela

nos acompanha quando nos levantamos, tomamos o café da manhã, bebemos um chá ou vamos a um bar. Nos reconforta quando estamos sozinhos. Nos ajuda a dormir. Nos dá prazer, nos aborrece e às vezes nos questiona. Nos dá a oportunidade de sermos sociáveis e também

---

<sup>22</sup> “[...] links the everyday world to the larger symbolic orders of social and political life” (DAHLGREN, 1995, p. 39)

<sup>23</sup> Sobre Bourdieu, Jost (2010) faz a seguinte afirmação: “O pequeno livro vermelho do sociólogo, intitulado sobriamente *Sobre a televisão* (1996), sintetiza as críticas direcionadas ao campo jornalístico: a influência do jornalismo sobre os campos da produção cultural, que ele chama simplesmente de a influência da televisão, é responsável para o sociólogo, por inúmeras ameaças à democracia: circularidade da informação, *fast thinking*, falsos debates, etc. [...] O fato de Bourdieu haver se referido à televisão, quando de fato ele critica apenas o funcionamento da informação, é sintoma de uma redução muito comum da mídia televisão a uma parte desses programas [...]” (p. 30).

<sup>24</sup> “resultado de una imposición arbitraria o política de un medio sobre una cultura que se resistía a él [...]” (SILVERSTONE, 1996, p. 48).

solitários. [...] A televisão nos parece hoje natural como nos parece a vida cotidiana. (SILVERSTONE, 1996, p. 20, tradução nossa<sup>25</sup>).

De fato, nas sociedades ocidentais, a televisão oferece um universo de sentidos compartilhados, organiza-nos numa agenda de acontecimentos (desde megaeventos esportivos, à finais de *reality shows*, telenovelas, seriados, acontecimentos do mundo das celebridades e da mídia); ela pauta nossas conversas diárias (FRANÇA, 2006). Com uma programação contínua – chamada de *fluxo*<sup>26</sup> por Raymond Williams – a televisão funciona “como uma espécie de ‘relógio’ social capaz de pautar as práticas domésticas dos telespectadores” (FECHINE, 2014, p. 124).

Silverstone (1996) afirma que existem certos programas e momentos da televisão que são considerados importantes, especiais ou mesmo sagrados por um ou um conjunto de indivíduos e, por isso, têm reservado um lugar e tempo determinado no cotidiano doméstico desses sujeitos<sup>27</sup>. O pesquisador fala também de uma capacidade *mítica* dos meios contemporâneos: inseridos na vida social, eles falam dela e oferecem aos sujeitos uma oportunidade de refletir sobre seus cotidianos. Citando Paul Ricoeur, Silverstone afirma que as narrativas de meios como a TV “têm seu equivalente e sua extensão em

---

<sup>25</sup> “La televisión nos acompaña cuando nos levantamos, tomamos el desayuno, bebemos un té o vamos a un bar. Nos reconforta cuando estamos solos. Nos ayuda a dormir. Nos brinda placer, nos aburrece y a veces nos cuestiona. Nos da la oportunidad de ser sociables y también solitarios. [...] La television nos parece hoy natural como nos lo parece la vida cotidiana.” (SILVERSTONE, 1996, p. 20).

<sup>26</sup> Para Williams, a televisão se compunha, não por segmentos unitários, mas por uma dinamicidade de inserções e sequências que formam uma narrativa em *fluxo*. “A celebrada descrição que William fez do ‘fluxo’ televisivo – relato do primeiro encontro dele com a TV norte-americana em um hotel em Miami – é uma das passagens mais citadas na literatura internacional sobre televisão. [...] Ao longo do tempo, a ideia de fluxo foi também superada na medida em que a radiodifusão cedeu lugar a outras plataformas que – como Williams havia previsto – influenciaram a estrutura das formas textuais que veiculam. O que permanece, contudo, mesmo depois que a noção de fluxo perdeu em importância, é a característica marcante da abordagem que Williams faz da televisão como experiência cultural: uma experiência engendrada pela articulação complexa entre práticas produtivas, determinantes tecnológicos e econômicos e a função social da televisão dentro do lar – assim como as estruturas formais de gêneros televisivos individuais. É notável como essa abordagem multiperspectivada ainda se coaduna bem com as abordagens mais frequentemente recomendadas na literatura dos estudos contemporâneos de televisão” (TUNER, 2016, p. 8).

<sup>27</sup> Aqui, vale atentar a uma nova mudança no modo que consumimos o conteúdo gravado da TV: temos agora uma disponibilidade de assistir aos nossos programas da TV *on demand*, ou seja, pela oferta de plataformas digitais em que podemos acessar esse conteúdo a qualquer hora, em qualquer momento (SCOLARI, 2014). Acreditamos que essa mudança na distribuição de produtos midiáticos e esse aumento do poder de escolha do consumidor, por sua vez, não eliminam a possibilidade de que haja, mesmo assim, um espaço reservado no cotidiano dos sujeitos para a experiência quase afetiva de assistir a certos programas de TV.

narrativas vivas da vida diária e, claro, ambas adquirem seu sentido precisamente em virtude dessa justaposição constante” (SILVERSTONE, 1996, p. 276, tradução nossa<sup>28</sup>).

Portanto, podemos considerar a televisão como um agente dentro do jogo social. Ela alimenta a vida social e, ao mesmo tempo, bebe das fontes da sociedade, seus grupos, instituições e sujeitos; há, portanto, alguma porosidade na TV, ou seja, aberturas nos modos de produção desse meio que “captam os humores da sociedade, se encharcam de seus desejos, temores, tendências” (FRANÇA, 2009a, p. 51). Dessa forma, a relação entre televisão e vida cotidiana é *reflexiva*: ao mesmo tempo que a televisão pode agendar a vida cotidiana, ela também pode ser pautada por ela – e essa “dinâmica de reflexividade que a atravessa [a televisão] faz dela um laboratório privilegiado de estudo, um ‘instantâneo’ da vida social em seu movimento, cristalizações e mudanças” (FRANÇA, 2012, p. 39).

Podemos ver esse fenômeno reflexivo com a sociedade, de fato, em diversos meios massivos: é quase impossível investigar um meio sem que se investigue, conseqüentemente, o modo como ele se insere no cotidiano dos sujeitos e na vida social (SILVERSTONE, 2002). Ao localizarmos o meio televisivo como atravessador da vida cotidiana dos sujeitos e, ao mesmo tempo, por ela, atravessado, devemos, como defende Silverstone (1996), afastarmo-nos do debate sobre a passividade dos telespectadores diante das mensagens da TV, e nos voltarmos para a preocupação em “compreender o compromisso que se estabelece entre a televisão e o telespectador. Esse compromisso pode ser fraco ou forte, positivo ou negativo em suas conseqüências” (SILVERSTONE, 1996, p. 280, tradução nossa<sup>29</sup>).

#### **1.4. As promessas da televisão**

Um ponto chave para nossa apreensão da TV como *fenômeno sociocultural* está no entendimento da complexa relação entre a emissão televisiva e seu público. Segundo François Jost (2004), esse fenômeno foi, por muito tempo, explicado a partir do conceito

---

<sup>28</sup> [...] tienen su equivalente y su extensión en las narrativas vivas de la vida diaria y, por supuesto, ambas adquieren su sentido precisamente en virtud de esa yuxtaposición constante. (SILVERSTONE, 1996, p. 276).

<sup>29</sup> [...] comprender el compromiso que se establece entre televisión y espectador. Ese compromiso puede ser débil o fuerte, positivo o negativo en sus consecuencias.” (SILVERSTONE, 1996, p. 280).

de contrato, que seria o “acordo graças ao qual o emissor e receptor reconhecem que se comunicam e o fazem por razões compartilhadas” (p. 9), e no qual podemos, “na leitura do texto [televisivo], imaginar como o destinador constrói o destinatário e projeta essa relação entre os dois no interior do texto” (2004, p. 10). A ideia de um *contrato televisivo* se baseia na questionável lógica de que a própria definição da relação entre emissor e receptor é configurada dentro do próprio texto televisivo – e pelo próprio texto. Em uma perspectiva contratual, qualquer indivíduo, ao ter contato com os produtos televisivos, saberia se portar da forma como a televisão pretende que ele se porte diante dela. A ótica do contrato defende que o telespectador adquire a capacidade de compreender a proposta e os gêneros de cada produto televisivo, distinguindo conteúdos fictícios e factuais, simplesmente – e exclusivamente – pela leitura do texto televisivo (JOST, 2004). Ou seja, nessa perspectiva, entende-se a televisão a partir do ato de assistir à televisão.

Jost (2004) enxerga falhas nessa ótica do contrato para a análise da TV e, em sua crítica, propõe uma nova forma de enxergarmos os produtos televisivos: em vez de contratos, o conjunto de sentidos abrigado pelos produtos televisivos indicam *promessas* para os telespectadores. No lugar de um contrato pré-estabelecido e fechado, em que as emissões da TV nos indicariam, por si só, a forma correta de se ler o produto televisivo, temos uma *promessa*, ou seja, uma indicação de leitura dos programas da TV. Enquanto o molde do contrato estabelece uma relação entre televisão e audiência que está pré-estabelecida pelo primeiro para o segundo, o molde da promessa

[...] ocorre em dois tempos. O telespectador deve fazer a exigência de que a promessa seja mantida. Assim, em um segundo tempo, o espectador tem o dever de verificar se a promessa foi efetivada. Essa divisão também ocorre na política. O homem político deve diferenciar a assunção de um contrato, da afirmação de uma promessa. Se ele fizer uma promessa, poderá posteriormente ser cobrado por ela. Portanto, o modelo da promessa é o mais cidadão. Esse modelo exige do espectador uma contribuição ativa, embora ela não se dê simultaneamente ao momento da própria promessa. (JOST, 2004, p. 18-19)

A promessa, portanto, diz mais de uma negociação ou estratégia, do que de uma lei do contrato. O que é ofertado pela televisão pode ou não ser concordado pelo telespectador, pode ou não ser aceito por ele – o comportamento do telespectador diante da televisão não é moldado pela promessa, mas se dá a partir do ato promissivo. A ideia de promessa “confere ao outro [o telespectador] o direito de exigir. [...] retira as dificuldades teóricas colocadas por um modelo de comunicação fortemente assimétrico,

no qual a única liberdade daquele que escuta ou vê é a de adotar os propósitos do enunciador” (JOST, 2004, p. 28).

Um entendimento fundamental para compreender como a televisão nos *promete*, segundo Jost (2004), está no conceito *gênero televisivo*. Os gêneros televisivos “são convenções, uma espécie de estrutura geral que orienta a maneira de significar os programas, determinando regras, modos e limites para o processo de produção” (ROCHA e LOPES da SILVEIRA, 2012, p. 271). Sendo estratégias de comunicação (DUARTE, 2006), os gêneros operam “como uma interface, responsável pela ligação entre o emissor (televisão) e telespectador” (JOST, 2004, p. 17). Os produtores de televisão e telespectadores devem ver essas categorias como “etiquetas que vão satisfazer essa incoercível necessidade do espírito humano de tornar conhecido o desconhecido, [...] que permitem reagrupar um conjunto de emissões dotadas de propriedades comparáveis [...]” (JOST, 2010, p. 60).

Devemos, aqui, esclarecer o modo como compreendemos a configuração de um gênero na televisão. As teorias de gêneros textuais que analisam diversos produtos midiáticos, que não a TV – como literatura, fotografia, cinema, por exemplo – se mostram, muitas vezes, problemáticas ao serem aplicadas para analisar o dinamismo dos produtos televisivos e a complexidade das relações entre televisão e audiência. De fato, o “peso do modelo de análise cinematográfica sobre a análise televisual provocou, em um primeiro momento, o exame das emissões como se fossem filmes, sem levar em conta o contexto de difusão” (JOST, 2010, p. 32).

Assim, Jost (2010) defende que, ao estudarmos a televisão, é fundamental levarmos em consideração “seu contexto e o lugar particular ocupado pelo telespectador; é adotar o que hoje se chama de uma abordagem pragmática (em oposição à abordagem semiológica voltada unicamente para análise das mensagens)” (p. 45). Como relata Mittell (2004), muitas iniciativas de análise de gênero na televisão se mostraram falhas por se aterem somente aos aspectos do texto televisivo (ou seja, às características intrínsecas aos programas de TV), adotando, assim, uma perspectiva demasiado estruturalista e essencialista na definição dos gêneros.

Apesar de que gêneros sejam categorias de textos, textos por si mesmos não determinam, contêm ou produzem sua própria categorização. Categorias genéricas são intertextuais e, conseqüentemente, operam mais amplamente que dentro do domínio limitado de um texto midiático. Mesmo que certos textos suportam marcas que são típicas de

gêneros, essas convenções textuais não são o que definem o gênero. Os gêneros existem somente através da criação, circulação e consumo de textos dentro de um contexto cultural. (MITTELL, 2004, p. 11, tradução nossa<sup>30</sup>).

Um gênero de TV, portanto, não está pré-estabelecido, não é uma essência no âmago do texto e nem se conforma dentro dele: sua definição é, na verdade, atribuída culturalmente, nas apropriações dos textos televisivos pela sociedade, ou seja, nos enunciados construídos pela indústria, pela crítica e pela audiência, ao classificarem e discutirem os programas televisivos. Esses “discursos que rodeiam e atravessam um certo gênero são eles mesmos constitutivos dessa categoria genérica; eles são as práticas que definem gênero e delimitam seu significado, e não os próprios textos midiáticos” (MITTELL, 2004, p. 13, tradução nossa<sup>31</sup>). Essas formulações intertextuais constituem o gênero a partir de três tipos de práticas:

[...] *definição* (‘esse programa é uma sitcom porque possui um som de risadas’), *interpretação* (‘sitcoms refletem e reforçam valores da família’), e *avaliação* (‘sitcoms são um melhor entretenimento que novelas’). Esses enunciados, que podem refletir sobre algum gênero já estabelecido, são eles mesmos constitutivos desse gênero – eles são as práticas que definem o gênero, delimitam seus significados e postulam seu valor cultural. (MITTELL, 2004, p. 16, tradução nossa<sup>32</sup>).

Para Jost (2010), o gênero se configura a partir de duas promessas: a primeira é a *promessa ontológica*, que diz respeito ao conhecimento compartilhado entre uma audiência sobre um determinado gênero. É aquilo que o próprio nome do gênero já nos promete; a “comédia, por exemplo, é uma promessa do riso, independentemente de seu sucesso efetivo como comédia” (JOST, 2010, p. 70). Da mesma forma, o gênero da telenovela – e só a menção do seu nome – já aciona para nós, telespectadores, um conjunto

---

<sup>30</sup> “Although genres are categories of texts, texts themselves do not determine, contain, or produce their own categorization. Generic categories are intertextual and, hence, operate more broadly than within the bounded realm of a media text. Even texts certainly bear marks that are typical of genres, these textual conventions are not what define genre. Genres exist only through the creation, circulation and consumption of texts within cultural contexts.” (MITTELL, 2004, p. 11).

<sup>31</sup> “[...] the discourses surrounding and running through a given genre are themselves constitutive of that generic category; they are the practices that define genres and delimit their meanings, not media texts themselves.” (MITTELL, 2004, p. 13).

<sup>32</sup> “[...] *definition* (this show is a sitcom because it has a laugh track’), *interpretation* (‘sitcoms reflect and reinforce family values’), and *evaluation* (‘sitcoms are better entertainment than soap operas’). These discursive utterances, which may seem to reflect on an already established genre, are themselves constitutive of that genre – they are the practices that define genres, delimit their meaning, and posit their cultural value” (MITTELL, 2005, p. 16).

de critérios menos ou mais acordados sobre o que são as telenovelas. Estamos tratando, portanto, do que é chamado por *convenções do gênero* (MITTELL, 2010).

A segunda promessa é chamada de *pragmática*, que se dá no modo como as próprias emissoras enquadram seus produtos sobre determinados gêneros televisivos – essa promessa está fundada não no conhecimento compartilhado dos gêneros, mas nos artifícios usados pela indústria e na aceitação ou não de um programa em determinada categoria. Trata-se aqui do modo como os profissionais de TV acionam as convenções de gênero na hora de nomear e organizar seus programas na grade. Segundo Mittell (2010), os gêneros televisivos “muitas vezes servem como fórmulas de base para produtores, criando um cerne de premissas e padrões que fazem a produção de tantas horas de programação original mais eficiente e simplificada” (p. 236, tradução nossa<sup>33</sup>). Enquanto isso, do outro lado, o telespectador organiza sua preferência por programas de TV a partir da sua familiaridade com certos gêneros.

Jost (2004) destaca que é nesse segundo ato promissivo pragmático que verificamos os acordos e desacordos entre o que promete a televisão e a aceitação ou rejeição por parte do telespectador. Segundo o pesquisador, essa dimensão pragmática pode ser tortuosa: ao nomear um programa sobre um gênero, uma emissora pode tentar enganar sua audiência (por exemplo, em uma falsa transmissão ao vivo), um programa pode ser de difícil classificação ou simplesmente os profissionais de TV e os telespectadores podem errar em suas classificações de gêneros televisivos.

Dessa forma, podemos dizer que a promessa pragmática se configura sobre duas consequências empíricas: “(a) quanto ao interesse e às emoções daquele que procura a emissão anunciada; (b) quanto à garantia de encontrar no programa os atributos exemplificados por essas amostras que são os anúncios, as chamadas de autopromoção nas mídias” (JOST, 2004, p. 30). Por isso, ao analisarmos um determinado produto televisivo, é importante que busquemos indícios das promessas pragmáticas feitas pela indústria da TV quando ela classifica e descreve seus programas, seja em “[...] revistas editadas; pelas emissoras para informar os profissionais, dossiês de imprensa, entrevistas com os idealizadores ou autores, títulos da emissão, anúncios publicitários, etc.” (JOST, 2004, p. 30). Essa necessidade reforça a compreensão de que o gênero é formado nos

---

<sup>33</sup> “[...] often serve as baseline formulas for producers, creating a core set of assumptions and patterns that make the production of so many hours of original programming more efficient and streamlined” (MITTELL, 2010, p. 236).

intertextos, nos discursos que circulam no ato promissivo do gênero e também na recepção desse produto pelos públicos (MITTEL, 2004).

O mais importante, de fato, é reconhecermos que o gênero opera não como uma categorização fixa e estável, pré-estabelecida e dada pela indústria; mas como uma classificação sociocultural, de dado momento histórico, produzida de forma dinâmica e coletiva, que reflete o modo como um produto nos é *prometido* pela indústria e como a audiência *se apropria, recebe e aceita* essa promessa feita da TV.

O gênero televisivo nos oferece uma base para compreendermos que postura devemos manter diante daquele texto e por quais premissas devemos lê-lo. O gênero nos informa quais são as intenções de um determinado programa e o leque de reações possíveis; ele “ajuda a sinalizar às audiências como se espera que elas reajam a um programa: uma pessoa caindo de um precipício pode ser trágico em um drama de família, suspeito em um programa policial, ou cômico em um desenho” (MITTELL, 2010, p. 237, tradução nossa<sup>34</sup>). Jost (2004) afirma que o papel de uma categoria de produtos televisivos é “fixar o grau de existência do mundo submetido ao leitor ou ao telespectador” (p. 35), especialmente porque, ao se deparar com as imagens televisuais, um telespectador vai se questionar “se as imagens que ele vê remetem a objetos existentes ou a quimeras, entidades fictícias” (p. 33). Dessa forma, o gênero é o que convoca os sujeitos de uma audiência a ler os objetos televisivos com um grau maior ou menor de *realidade* ou *ficção*.

Jost (2010; 2009; 2004) considera que os programas de TV – como também os gêneros televisivos, em sua relação promissiva com o telespectador – podem se ligar a três *mundos* de sentido: o mundo fictício, o mundo real e o mundo lúdico. Cada um desses mundos esboça uma diferente expectativa dos sujeitos da audiência em relação à televisão e possui suas próprias regras e convenções. Sobre o mundo da ficção, o pesquisador contesta uma abordagem feita por acadêmicos ao falarmos do fictício: a de que ficção é um sinônimo para *mentira* porque não ocupa um lugar *real*. Segundo Jost (2010), o reconhecimento de que um determinado discurso não faz referência exata ao real não é o mesmo que mentir, já que a mentira nasce de “uma intenção do locutor, que não crê na verdade de asserção que pronuncia” (p. 111). Dessa forma, enganar o leitor não é um objetivo da ficção; o fictício “propõe ao leitor que ele aceite um mundo totalmente

---

<sup>34</sup> “[...] helps signal to audiences how they are expected to react to a show: a person falling off a cliff might be tragic in a family drama, suspicious on a police show, or comedic in a cartoon” (MITTELL, 2010, p. 237).

inventado, ao passo que o fingimento faz como se aquele mundo apresentado seja o mundo real ou o próprio mundo” (JOST, 2004, p. 121).

O que qualifica, portanto, o mundo ficcional? O que representa o fictício? O primeiro passo para responder a essas perguntas pode ser a observação de certos *índices do ficcional*: ao analisar o programa francês *L’odyssée de l’espèce*, Jost (2010) conclui que a ficção “começa quando se cria um mundo, independente da sua semelhança com o mundo real, e quando se confere vida aos personagens, ou seja, aos seres representados por atores que não testemunham sua própria história nem sua própria vida” (p. 113-114). O pesquisador, ao retomar o trabalho da teórica Käte Hamburger sobre a ficção, defende um olhar sobre as narrativas televisão que enxergue o *sujeito* que pronuncia os enunciados (JOST, 2004): é a partir do reconhecimento do “eu-origem” de um discurso – aquele que fala, emite, narra – que poderemos compreender se determinado texto fala de um mundo real ou um mundo da ficção:

Essa diferença entre o “eu-origem real” e “eu-origem fictícia” é bastante visível quando se olha um filme. Se nós pensarmos em um filme com Gerard Depardieu, um filme com Truffaut, filmado em 1970, pode-se dizer, por exemplo: “Ele era muito bonito quando era jovem”, ou, por exemplo: “Ele representava muito bem quando ele era jovem”. Faz-se, nesse momento, um julgamento sobre o “eu-origem real”. Quer dizer, sobre a sua maneira de representar real de 1970. Mas, quando se pensa, por exemplo, na história do filme e diz-se: “O personagem estava mentindo quando ele disse isso”, envia-se um “eu-origem fictício”, embora seja representado por Depardieu. (JOST, 2004, p. 118-119).

Enquanto cada gênero fictício segue suas próprias convenções (MITTELL, 2010), o sujeito fictício – ou seja, um personagem imaginado ou um personagem que não é o próprio sujeito a quem faz referência – que profere de um mundo imaginário ou verossímil ao nosso é frequentemente uma concordância no reconhecimento coletivo do mundo da ficção. Ao reconhecermos que estamos entrando em um mundo da ficção, imaginário, buscamos, então, conhecer as regras que organizam aquele mundo; “exigimos da ficção que ela respeite apenas uma regra: a da coerência do universo criado com os postulados e as propriedades que os fundam” (JOST, 2004, p. 37). Ao reconhecer um certo programa de TV como uma telenovela, por exemplo, aceitamos certos acontecimentos, comportamentos, diálogos, que, para o mundo real, não teriam sentido ou seriam recebidos como uma falsidade. No entanto, quando algo que quebra as regras do mundo imaginário criado – um personagem morto que retorna ao enredo sem alguma

explicação –, podemos nos decepcionar, e aquele produto fictício perde o poder de oferecer uma experiência de imersão no imaginário.

Muitas vezes, as linhas que delimitam o mundo ficção não são tão claras e associam seu imaginário com muitos elementos do mundo real, como a referência a pessoas e lugares existentes, eventos que ocorreram na nossa história (JOST, 2010). O entendimento de verossimilhança aqui é fundamental: uma ficção verossímil não é aquela que se faz passar como verdade, mas que se aproxima do verdadeiro – é uma representação fictícia do real. Dessa forma, “julgar a verossimilhança de um mundo ficcional [...] não é remeter constantemente àquilo que se pensa do mundo, mas julgar sua coerência em relação aos postulados que propõe [...]” (JOST, 2010, p. 116). No entanto, como apontado por Jost (2010), “nunca se pode considerar que a ficção prova um acontecimento pertencente ao mundo real: ela só pode compreendê-lo, interpretá-lo, representá-lo, mas jamais considerar como prova [...]” (p. 116).

Podemos afirmar, por fim, que toda ficção possui um grau maior ou menor de realismo. Para Dahlgren (1995), falar do real na tevê é uma tarefa difícil, pois mesmo “um desenho infantil sobre robôs alienígenas ou uma comédia de situação manifestam graus de realismo dentro dos limites de seus gêneros” (p. 32, tradução nossa<sup>35</sup>). Jonathan Bignell (2014), ao se voltar sobre o trabalho de Raymond Williams, expõe três significados que são evocados ao falar que determinado produto é *realista*: 1) um enunciado televisivo realista é aquele que exhibe aquilo que é referente ao real, ou seja, usa de locais e pessoas existentes, ou situações que de fato ocorreram no mundo em que vivemos; 2) é realista o programa que se liga ao real pela sua familiaridade com o mundo em que vivemos; trata-se aqui da “representação televisiva da experiência identificável e frequentemente contemporânea, como nas representações de personagens com os quais a audiência pode se envolver, ou acontecimentos prováveis [no mundo real]” (p. 97, tradução nossa<sup>36</sup>); 3) é realista o enunciado que apresenta “dentro de si” um sentido oculto que pode se revelar no ato da comunicação. Para o pesquisador, dessa forma, é possível enxergar o acionamento do real em um número tão grande de formatos televisivos que

---

<sup>35</sup> “[...] a children’s cartoon about robots from outer space or a situation comedy both manifest degrees of realism within the confines or their genres” (DAHLGREN, 1995, p. 32).

<sup>36</sup> “[...] television’s representation of recognizable and often contemporary experience, such as in the representations of characters the audience can engage with, or apparently likely chains of events” (BIGNELL, 2014, p. 97).

não podemos falar de apenas *uma* fórmula, fixa e estável, para reconhecer as manifestações do realismo na televisão.

Para Jost (2010), o realismo nas ficções se dá por três formas de acesso: a primeira é a *atualidade*, ou seja, a ligação da ficção com acontecimentos próximos e um momento histórico contemporâneo. Há também a *universalidade*, que é o poder de identificação que aquela realidade construída possui para com quem a assiste – certas situações e sentimentos, em um programa que fala de um universo imaginário ou até fantasioso, podem se mostrar bastante identificáveis e associados a uma realidade vivida pelos telespectadores. Por fim, temos o acesso pela *enunciação televisual*, onde a ficção se torna realista através das imagens exibidas, ou seja, do estilo televisivo: certos modos de captar, editar e exibir as imagens apontam para índices associados com o real – é o caso, por exemplo, dos *mockumentaries*, as comédias que usam da linguagem audiovisual do documentário para contar uma ficção, fazendo-a parecer menos ou mais *real*.

Um bom exemplo para entendermos as dificuldades de esboçar os limites do mundo ficcional pode ser tirado em uma breve observação do filme *Jogo de Cena* (2007), dirigido por Eduardo Coutinho: o diretor e produção convidaram 23 mulheres anônimas para contar histórias de suas vidas e, após a gravação com elas, célebres atrizes reencenam os mesmos relatos feitos. A partir da perspectiva do sujeito, entendemos que o “eu-origem” das mulheres anônimas é o real – elas falam de si e de sua própria vida, enquanto no segundo caso, as atrizes montam um personagem, constituindo um “eu-origem” fictício. No entanto, é inegável o apelo a um realismo nas cenas feitas pelas atrizes: reconhecemos o real ao sabermos que os discursos falam de pessoas reais, com acontecimentos existentes no real; esses relatos, mesmo que interpretados unicamente por cada atriz, ainda nos mostram como identificáveis e verossímeis em relação a nossa realidade; por fim, ainda somos levados pelo jogo de estilo, que, utilizando o formato das entrevistas, apropria-se da linguagem do documentário e de produtos audiovisuais factuais.

Se o mundo fictício esbarra no mundo real, o invade ou toma emprestadas suas referências, precisamos, portanto, identificar o que constitui esse mundo real – e a forma como a TV e seus produtos se conectam com uma ideia de *realidade*.

### 1.5. Televisão e realidade

Podemos diferenciar em três maneiras o mundo fictício e o mundo real, segundo Jost (2009). Primeiramente, há uma questão referencial: enquanto textos sobre o mundo real fazem referência direta a esse mundo, as ficções usam esse mundo como uma base. A segunda diferença está na proposição de cada um desses textos: enquanto a ficção só pode ser verossímil, ou seja, tenta se aproximar do real, o enunciado sobre real se coloca como verdadeiro. Por fim, também podemos traçar as características definidoras da ficção e do real a partir do sujeito enunciator: enquanto o “eu-origem” real fala de si e de sua própria vida, o “eu-origem” fictício somente representa.

No entanto, a concepção sobre o que é um enunciado *real* ou o mesmo o que é o próprio *real* gera um controverso debate entre acadêmicos. Alguns teóricos construtivistas afirmam que as narrativas feitas sobre o mundo em que vivemos e que retratam esse mundo não podem, de fato, ter uma ligação com o *real* por não representarem ou mesmo deturparem a totalidade do que é vivido. Jost (2009; 2004) aponta, como exemplo dessa perspectiva, para a célebre afirmação de Jean Baudrillard de que “a guerra do Golfo não existiu”<sup>37</sup>; a frase “repousa sobre a constatação de que a televisão não mostrou a Guerra adequadamente e que, por conseguinte, ela não aconteceu [...]” (JOST, 2009, p. 15). A crítica construtivista reside na ideia de que toda narrativa nasce comprometida porque não consegue abarcar o mundo real sem reduzi-lo ou sem direcioná-lo através de uma determinada ótica parcial. No entanto, “o fato de a narrativa não ser o mundo, de ela repousar sobre escolhas e de ser filtrada por julgamentos daqueles que fazem escolhas, não impede que elas possam ser distinguidas como fictícias ou como factuais [...]” (JOST, 2010, p. 112). Portanto, podemos considerar que a deformação da experiência da realidade quando submetida aos esquemas de pensamento e da linguagem – como “[...] a ordem da descrição ou a escolha do enquadramento, a restrição do ponto de vista, o tempo do relato, etc. – não deve ser confundida com a invenção, que é da competência da ficção” (JOST, 2004, p. 94).

Segundo Jost (2009), a referência que um programa de TV faz sobre o mundo real, ou seja, o mundo em que vivemos cotidianamente, “não significa nem que se saiba o que

---

<sup>37</sup> VERDÚ, Vicente. “La guerra del Golfo no ha existido”, afirma Jean Braudrillard. El País, Madrid, 13 de maio de 1991. Disponível em: <[http://elpais.com/diario/1991/05/13/cultura/674085604\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1991/05/13/cultura/674085604_850215.html)>.

é o mundo real, nem que exista uma única percepção do mundo real” (2009, p. 17). Em outras palavras, reconhecer que um programa de TV esteja falando e agindo dentro do que identificamos como um mundo real não é o mesmo que assumir ou concordar que aquela realidade ali exposta seja a única possível. Dessa forma, entendemos aqui que a televisão dita factual dialoga com uma ou diferentes *realidades*; ela nos oferece uma referência do real a partir de sinais e sentidos comuns, que podem ou não autenticar nossa aceitação daquilo como real. Jost retoma a teoria de Charles Peirce, ao dizer que, enquanto o *mundo real* é, de fato, sempre o primeiro interpretante das imagens ao nosso redor,

não se afirma que toda imagem deve ser comparada com o mundo real para ser interpretada, ou que o mundo real é uma entidade perfeitamente identificável e idêntica para todos. Quer-se somente dizer que o primeiro reflexo do telespectador é determinar se as imagens falam do mundo ou não, qualquer que seja a ideia que se faça desse mundo: essa visão de mundo varia segundo as idades (a realidade da criança não é a mesma do adulto) e as culturas (a representação do mundo real francês não é igual à do brasileiro, por exemplo). (JOST, 2010, p. 63).

Os dispositivos midiáticos operam na promessa de oferecer um universo dado como *verdadeiro*, mas que é, na verdade, uma construção de sentidos acerca de *uma* realidade. Essa constatação, no entanto, não impede que determinado texto seja compreendido com referência ao real – essa referência é importante já que, sem ela, “as informações televisivas [como os telejornais] não se distinguiriam de um romance ou uma telenovela” (JOST, 2009, p. 17). Jost (2004) aponta três razões que nos levam a considerar um produto audiovisual como *referente*, ou seja, como uma informação factual: 1) quando o documento possui “propósitos verificatórios sobre o nosso mundo” (p. 36); trata-se de uma proposição muito comum aos telejornais, documentários e programas que expõem e comentam acontecimentos recentes ou do passado; 2) quando o documento convoca “signos de autor” e “exprime uma verdade profunda dos seres ou dos indivíduos [...]”, como nos testemunhos ou nas transmissões diretas em geral ou nas marcas de indivíduos cuja autoridade não é contestada” (JOST, 2004, p. 36); e 3), por fim, quando o documento é a própria prova de uma verdade, ou seja, quando ele serve como evidência da ocorrência de algo, como nas imagens de arquivo.

A impressão do real na televisão também é configurada pelas promessas pragmáticas que um enunciado estabelece com o telespectador (JOST, 2009). Retornamos, aqui, ao ato promissivo descrito por Jost (2010; 2009; 2004), no qual o meio

televisivo usa de certas marcas e convenções em seu enunciado, na tentativa de convocar uma certa postura do telespectador diante de seus programas. O pesquisador contabiliza três principais promessas da televisão do real. A primeira é a promessa da *restituição*, quando reconhecemos que aquilo que vemos é diretamente o *real*. É o que o pesquisador chama de “imagem que fala por si”, como nas transmissões *ao vivo*, imagens de câmera de segurança, imagens de arquivo, a captura atrás dos espelhos em reality shows de confinamento como o Big Brother. A força da restituição está na impressão de um “apagamento” do olhar humano e subjetivo da câmera, que é substituído pela “objetividade... da objetiva e, portanto, no final das contas, a anulação do olhar” (JOST, 2009, p. 21). Damos aqui um destaque às imagens de câmeras escondidas – elemento fundamental para a nossa compreensão das promessas do quadro “Vai fazer o quê?”:

A versão jornalística dessa realidade dissociada do olho é a câmera escondida, que começa a florescer nos programas de informação. Escondida numa bolsa, a câmera filma imagens ligadas ao corpo do jornalista que explora o mundo, mas ele não as vê. Esta anulação do olhar aparece, no meio profissional, o máximo da objetividade, visto que a câmera toma, sozinha, as imagens e que as pessoas filmadas não sabem que são filmadas. O que vale esta promessa de realidade? Ou, para dizer as coisas de outra forma, o que a realidade se torna nesse caso? Uma simples aparência. Um fenômeno. Uma redução ao visível. (JOST, 2009, p. 22)

A impressão de real da restituição, por sua vez, não elimina as possibilidades de edição que a produção de TV pode ter sobre o *direto*, ou seja, os produtos que parecem acessar diretamente o mundo real – o próprio olhar da câmera já é uma produção de sentido, um recorte do mundo (OROZCO, 2014). No caso das transmissões ao vivo, por exemplo, vale notar que a maior parte dessas produções são planejadas: os acontecimentos são antecipados pela produção, os enquadramentos e movimentos de câmera e, conseqüentemente, os sentidos que se planeja dar são programados pelos profissionais de TV com antecedência (JOST, 2006). Dessa forma, a aparência direta do real não elimina o fato de que esse real, por mais autêntico que se mostre, ainda é uma construção de sentidos sobre o mundo real.

A segunda promessa apontada por Jost é a promessa do *testemunho*, em que a referência ao real, a autenticidade de uma informação é conferida na crença que temos no depoimento de certos sujeitos que nos são mostrados pela televisão, as testemunhas. Nesse caso, “a realidade não é mais fundada sobre o visível, mas sobre a sinceridade e

sobre a interioridade de uma memória que registrou os fatos” (JOST, 2009, p. 23). Jost classifica as testemunhas do real em três tipos: 1) testemunha histórica, convocada para contar o que viu, sentiu, viveu; 2) testemunha teórica, que ganha autenticidade ao ser convocada para falar não por si, nem do que viveu, mas para falar por um grupo de pessoas ou um grupo de testemunhas; é uma testemunha representativa; 3) testemunha pragmática, que é convocada “para emocionar, despertar as emoções e os sentimentos do telespectador. São testemunhas que não estão lá para ensinar qualquer coisa, mas simplesmente para emocionar o telespectador.” (JOST, 2004, p. 123).

Por fim, temos a promessa da *reconstituição*, em que se cria uma representação ou simulação dos fatos e experiências reais. Segundo Jost (2009), trata-se de uma abordagem nascida não com a televisão, mas com a polícia, quando pedia a suspeitos ou criminosos para voltarem às cenas do crime e reconstituírem suas ações, na finalidade de enxergar nessa simulação a verdade do que foi, de fato, feito.

É mais ou menos com a mesma finalidade que aparecem nos reality shows, no começo dos anos 90, os psicodramas. Em *L'Amour em danger* (1991-1993), por exemplo, pede-se a um casal em crise para representar sua própria vida para as câmeras. [...] O casal finge reviver cenas da sua intimidade como se não houvesse câmera. A pedido da psicanalista, ele representa de novo, por exemplo, num espaço reservado do estúdio, uma briga recorrente. [...] Aqui, não é mais a realidade na sua aparência sensível que é visada pelo exercício, mas a realidade dos comportamentos, que podem aparecer da mesma forma, pelo menos segundo os produtores, tanto num estúdio quanto num banheiro. (JOST, 2009, p. 24)

A reconstituição sempre é póstuma ao acontecido e sempre tenta se colocar como alguma prova, explicação ou método para chegar a alguma evidência da verdade. Jost (2009) destaca duas maneiras através das quais a TV tenta reconstituir o real: 1) quando ela usa de fragmentos de imagens de arquivo e uma narração em *off* para explicar uma sucessão de eventos históricos e sua causalidade; o jornalista (ou profissional da TV) se transforma em um historiador; 2) quando ela procura [...] “reconstruir o olhar de um dos atores da realidade” e “nos mostrar através de sua vivência” (p. 25). Jost alerta que essa segunda forma de reconstituição, por sua vez, pode recair no mundo da ficção, principalmente quando há a encenação de certos acontecimentos, quando atores interpretam indivíduos reais, ou mesmo quando se usa da câmera subjetiva – aquela que simula o olhar de um sujeito sobre o mundo.

É a partir dessas três promessas<sup>38</sup> corporificadas nos enunciados televisivos que esse meio consegue estabelecer uma relação de referência ao real em seus produtos. No entanto, essas promessas pragmáticas nem sempre estão somente associadas com o mundo real, já que “podem da mesma forma tocar o mundo da ficção. Certas ficções pretendem restituir o mundo; certas reportagens preferem imaginar que inventam o real [...]” (JOST, 2009, p. 30).

Entre o mundo real e do mundo da ficção, há um terceiro mundo, como é apontado por Jost (2010): o *mundo lúdico*. Essa categoria é sustentada pelos programas que se apresentam como *jogos*: são game shows, reality shows e outros tipos de produtos que operam como jogos, com regras e uma organização interna própria, ao mesmo tempo em que acionam elementos de um mundo real. Dessa forma, o lúdico “é, portanto, intermediário entre o mundo da ficção, ao qual se confere regras, e o mundo real, ligando de formas diversas o jogador ao mundo do jogo”.

O jogo é aquele, portanto, que se conecta tanto com o real – são, normalmente, pessoas que se apresentam como si mesmas, “eu-origens” reais – ao mesmo tempo que há uma conexão com um mundo mental, ficcional, que é estabelecido na criação das regras e propósitos do próprio jogo – e, como numa ficção, essa organização interna precisa seguir seus postulados para que faça sentido ao telespectador. Portanto, temos aqui um universo de programas e gêneros, “no qual a mediação se toma como objeto, quer se trate de jogar com a linguagem, de jogar com o jogo ou de fazer arte pela arte” (JOST, 2004, p. 40). Grande parte desses programas podem ser lidos sobre a alcunha do gênero *reality show*. No entanto, é preciso destacar que nem todos realities se configuram, a primeira instância, como *jogos*. O que importa aqui não é a própria classificação, mas o que podemos tirar dela: ao analisarmos a televisão, devemos, como defende Jost (2010), identificar quais são os possíveis componentes lúdicos que compõem um certo programa televisivo e verificar a importância desses componentes na promessa desse produto – e, da mesma forma, buscar componentes do mundo da realidade e do mundo da ficção.

---

<sup>38</sup> Jost (2009) também relata a existência de um quarto tipo de promessa do real: a *invenção*, que, segundo ele, já desapareceu da TV contemporânea. Trata-se de programas que fazem acesso ao real ao investigarem o que é o conceito do próprio real – o intuito do programa é acompanhar essa caminhada metodológica. “Em vez de apresentar a montagem que é a narração como um processo de investigação é apresentada sob o aspecto do que está sendo feito. Ela toma como objeto tanto a enunciação como o seu tema” (JOST, 2009, p. 28).

### 1.5.1. O surgimento de uma TV realidade

O mundo lúdico permeia o mundo real e o mundo fictício e é nele que se sustentam muitos programas que podemos considerar como reality shows ou como o próprio jogo aponta, *game shows*. São programas que se conectam ao mesmo tempo com o real, por construírem enunciados com referências ao real e mostrarem sujeitos em seus “eu-origens” reais, e com o mundo fictício, por construírem uma dimensão mental própria, fictícia, das regras e do jogo. O entendimento do que são os realities e o que significa o agrupamento que se popularizou sob o nome *TV realidade* ou *reality TV* é, por sua vez, controverso (BIGNELL, 2014) e exige um debate mais extenso sobre os critérios da constituição desses conceitos do que nos oferece o panorama do mundo real, fictício e lúdico de Jost.

O primeiro movimento para esclarecer tais noções é buscar um histórico dos fenômenos daquilo que chamamos por *reality show* e TV realidade. Como relata Heather Nunn (2009), houve, nos anos 1990, principalmente nos EUA e Grã-Bretanha, um amplo surgimento de novos gêneros da televisão que misturavam de formas originais elementos híbridos do mundo ficcional e real. Temos como exemplos o “*docudrama*, o seriado-documentário e a série de programas de comportamento, competição, observação e transformação desordenadamente agrupados sob o rótulo abrangente da TV-realidade” (p. 89). O termo *reality television* foi usado, primeiramente, nos anos 1980, para falar de programas policiais que combinavam imagens de câmera de segurança, reconstituição de cenas de crime e narração em *off* (BIGNELL, 2014; HILL, 2005), como os programas “Crimewatch” e “America’s Most Wanted”. Já nos anos 1990, com o surgimento de programas de confinamento e desafio, como “The Real World”<sup>39</sup>, nos EUA, e “Castaway”, no Reino Unido, “em que situações eram criadas para o propósito de serem filmadas” (BIGNELL, 2014, p. 101, tradução nossa<sup>40</sup>), o termo da reality TV foi acionado e expandido para caber uma nova variedade de produtos factuais e de entretenimento.

Outros autores, por sua vez, datam o surgimento da TV realidade a partir de outros momentos da televisão estadunidense. O “Candid Camera”, programa estreado em 1948,

---

<sup>39</sup> The Real World (1992–) é uma produção da MTV estadunidense e foi consagrado por sua longa permanência na TV dos EUA, sendo exibido até os dias atuais, contabilizando 32 temporadas transmitidas. O programa captura a convivência de jovens, desconhecidos entre si, que, ao se mudarem para uma nova cidade, vão viver numa mesma residência.

<sup>40</sup> “[...] in which situations were devised for the purpose of shooting them [..]” (BIGNELL, 2014, p. 101).

é apontado como um dos formatos mais reconhecidos de entretenimento popular na TV (HILL, 2005) e o primeiro *reality show* (CLISSOLD, 2009). O programa inaugurou o gênero dos *prank shows* ou dos que chamamos no Brasil de programas de “pegadinhas”: situações constrangedoras são criadas em lugares reais através do uso de atores disfarçados, que convocam anônimos para participar da cena, sem que eles saibam da armação, no intuito de causar o riso do telespectador. Enquanto isso, toda interação é capturada por câmeras escondidas. O “Candid Câmera”, como inaugurador das “pegadinhas”, trouxe diversos impactos para a indústria televisiva e para a sociedade estadunidense: segundo Bradley Clissold (2004), ele foi um grande responsável por naturalizar uma cultura da vigilância e reduzir o medo contra “ser observado” que tinha a população pós-Guerra Fria nos EUA; também é notado que o programa historicamente estabeleceu um “padrão para o registro de indivíduos em momentos em que estão despreparados, usando uma câmera discreta, enquanto ajudou a reforçar e perpetuar uma ‘política do real’, uma estética que herdou a Reality TV atual” (p. 33, tradução nossa<sup>41</sup>).

Já na televisão brasileira, torna-se difícil traçar um início oficial da programação da TV realidade. No entanto, parece haver um consenso de que os primeiros formatos de *reality shows* surgiram no fim dos anos 1990 e início dos anos 2000. O “Almanaque dos Reality Shows”, da jornalista e escritora Karina Trevizan (2011), tenta mapear alguns dos *realities* mais populares entre 2001-2010. Um grande marco da TV realidade brasileira nesse período está no ano de 2002, com a estreia de programas como os *realities* de namoro “Acorrentados” e “Amor a Bordo”, dentro do Caldeirão do Huck (Globo), e “Ilha da Sedução” (SBT); as competições de talento “Fama” (Globo) e “Popstars” (SBT); os desafios físicos do “Hipertensão” (Globo); e, por fim, os *realities* de confinamento “Acampamento das Modelos” (RedeTV) e o grandioso “Big Brother Brasil” (Globo) – sendo este último o único ainda existente e grande referência para os *realities* que vieram depois de sua primeira exibição.

Desse mapeamento, podemos observar algumas características comuns ao longo dos anos de *reality shows* no Brasil. Primeiramente, devemos dar destaque ao grande número de *realities* que são inseridos como parte de um programa maior (e muitas vezes no formato de *programa de variedades*), sob a alcunha de quadros: “Guerra do Sono”,

---

<sup>41</sup> “[...] standard for capturing individuals in unguarded moments using an unobtrusive camera, while it also helped to reinforce and perpetuate a ‘poetics of the real’, an aesthetic to which recent Reality TV programming is indebted” (CLISSOLD, 2004, p. 33).

“Lar Doce Lar”, “Lata Velha”, “Se Vira nos 30”, entre outros quadros do programa de variedades “Caldeirão do Huck” (Globo); o programa de transformação da aparência “Verdadeira Idade” no programa de variedades “Tudo é Possível” (Record); “Dança dos Famosos”, “Sufoco”, “Dança no Gelo”, “Circo do Faustão”, entre outros, do também programa dominical de variedades “Domingão do Faustão” (Globo).

Também é preciso ressaltar que grande parte dos formatos de *reality shows* são comprados de outras emissoras estrangeiras ou mesmo produtoras de TV multinacionais, como a Endemol: “Big Brother”, um formato originalmente holandês que se tornou um fenômeno global; “Extreme Makeover Social” (Record); “A Fazenda” (Record), inspirado no “The Farm”; Ídolos (SBT e Record), formato vendido do *American Idol*; “Masterchef” (Band) e “The Voice Brasil” (Globo), que vieram de atrações homônimas dos Estados Unidos. Esse “empréstimo” de formatos de mercados estrangeiros não é, conseqüentemente, totalmente redutor da liberdade criativa desses programas num país – mesmo usando de fórmulas vindas de outros lugares, ainda há possibilidades de os programas estabelecerem conexões com a realidade e o contexto sociocultural nacional (NUNN, 2009).

O trabalho oferecido pelo livro de Trevizan (2011), no entanto, parece nos oferecer somente um momento histórico para a consolidação de uma categoria de programas que as emissoras brasileiras começaram a vender como *reality shows*. O conceito de TV realidade, dessa forma, parece abarcar práticas mais amplas. Podemos dizer, portanto, que, hoje, temos um ecossistema próprio de reality shows e formatos afins. Nas televisões contemporâneas, é comum assistirmos a “programas de reality TV sobre tudo e qualquer coisa, do sistema público de saúde ao salão de beleza, de pessoas a cachorros. Existem formatos de reality TV vendidos por todo o mundo, do Reino Unido ao Uruguai” (HILL, 2005, p.2, tradução nossa<sup>42</sup>).

Annette Hill (2005) associa o surgimento do que se convencionou a chamar por *reality TV* a partir de outra categoria maior de produtos televisivos, enquadrados sob o termo *entretenimento factual*, como é usado pelas emissoras de televisão. São exemplos a reportagem de crime, o telejornalismo tabloide, o documentário, o *docudrama* e suas variações do mundo da ficção. Segundo a pesquisadora, foram esses programas de

---

<sup>42</sup> “[...] reality TV programmes about everything and anything, from healthcare to hairdressing, from people to pets. There are reality TV formats sold all over the world, from the UK to Uruguay” (HILL, 2005, p. 2)

jornalismo tabloide, *documentary television* e entretenimento popular muito notórios nas televisões a partir dos anos 1980, que estabeleceram uma base para o surgimento da reality TV em diferentes países e mercados televisivos. Desses gêneros televisivos do *entretenimento factual* apontados por Hill (2005), queremos destacar três práticas, comuns a eles, que podem nos ajudar na investigação do surgimento e da consolidação da TV realidade: 1) a inspiração em práticas do documentário e a crescente autonomia e distinção do entretenimento factual televisivo 2) a diluição dos conceitos de *entretenimento* e *informação* e o surgimento do termo *infotainment*; e 3) o crescente aparecimento e a grande exposição que pessoas comuns ou “anônimas” tem ganhado nas últimas décadas, ao terem suas histórias e rostos exibidos na tela da televisão.

Primeiramente, podemos dizer que uma significativa parte das técnicas e do estilo empregados nos diversos formatos da reality TV, hoje, tem origem na cultura do cinema e da televisão documentais (BIGNELL, 2014; NUNN, 2009). No entanto, enquanto esses dois espaços criativos possuem algumas práticas semelhantes, são os propósitos e a cultura em torno deles que se mostram bastante diferentes. Segundo Bignell (2014), a trajetória histórica do nicho dos reality shows e formatos da TV realidade se desviou da intenção de “autenticidade e explicação do documentário e, ao invés, se dirigiu a um espetáculo do cotidiano que enfatiza a performance da identidade de seus participantes” (p. 101, tradução nossa<sup>43</sup>). Para o pesquisador, “muitos programas da tevê do real ressaltam a intimidade e convidam a audiência a considerar o quanto as vidas dos participantes [da *reality tv*] espelham as suas” (p. 114, tradução nossa<sup>44</sup>). Esse debate, por sua vez, é complexo: a proliferação dos diversos formatos de reality shows gerou também um fôlego às críticas de teóricos do cinema e da mídia “preocupados com o fato de a TV-realidade parecer ter se enredado no próprio cerne da cultura televisiva” (NUNN, 2009, p. 90).

Débora Cristine Rocha (2009) acredita que o “exibicionismo da mídia é alimentado pela necessidade de reconhecimento [do público]” (p. 5). A pesquisadora enfatiza que o aparecimento de muitos produtos da *reality TV* se justifica tanto pelo baixo custo de produção, em comparação a algumas ficções, quanto pela grande adesão do público e a consequente confiabilidade em certos formatos da tevê da realidade. Essa

---

<sup>43</sup> “[...] authenticity and explanation of documentary and has developed instead toward a spectacle of the everyday that emphasizes its participants’ performance of identity” (BIGNELL, 2014, p. 101)

<sup>44</sup> “[...] many reality television programs emphasize intimacy and invite viewers to access how far the lives of their participants mirror the lives of viewers” (BIGNELL, 2014, p. 114).

adesão, para a pesquisadora, está diretamente ligada ao fascínio que temos pela vida e pelo cotidiano do outro – fascínio este que é notado e explorado pelas corporações de mídia televisivas:

É uma fascinação pelo outro que a TV canaliza como isca para prender a atenção do público. Afinal, o voyeurismo midiático é uma prática na qual o indivíduo sente *prazer* em observar a vida alheia. [...] A utilização televisiva instiga a curiosidade em outro sentido, leva o indivíduo a buscar o que se passa na privacidade de outras pessoas, outras casas, outros estilos de vida (ROCHA, 2009, p. 3).

No caso da televisão da Grã-Bretanha, que, historicamente, se consolidou nos moldes de uma TV pública e de interesse público, como aponta Hill (2005), a chegada de programas de entretenimento factual – e, conseqüentemente, da *reality tv* – mostraram uma preocupação das emissoras de manter como preocupação menos o *público* e mais o *popular*. A chegada de programas desse nicho causou, por sua vez, uma inquietação nos profissionais e acadêmicos ligados o universo do documentário e até do documentário televisivo<sup>45</sup>: ao trocar o propósito de “elucidar” para o de “divertir”, esses novos programas estariam se afastando de “valores tradicionais do documentário” (HILL, 2005, p. 19) – crítica que, por sua vez, nos parece redutora do fenômeno dos realities e da TV realidade. Para Hill, esse afastamento do documentário e essa distinção construída no desenvolvimento do nicho dos programas do entretenimento factual e da reality TV nos leva a outro debate acerca da porosidade existente entre o entretenimento e a informação, e o olhar que observará essa diluição a partir do neologismo *infotainment*.

Itania Gomes (2009) rebate a crítica que coloca em oposição enunciados supostamente exclusivos do entretenimento (com o intuito de divertir/oferecer prazer) e os enunciados supostamente exclusivos da informação (com o intuito de informar). Segundo a pesquisadora, em estudos de alguns acadêmicos da comunicação, “o entretenimento é amplamente definido de um ponto de vista depreciativo. Ele é, frequentemente, o polo negativo de certas dicotomias: contrapõe-se a arte e cultura, contrapõe-se a filosofia, a conhecimento, a verdade, contrapõe-se a jornalismo” (p. 203). Os entendimentos mais comuns para definir o entretenimento, na academia ou na indústria midiática, dizem respeito:

---

<sup>45</sup> “The types of documentary television directly relevant to reality programming include documentary journalism, documentary realism, and, in particular, observational documentary” (HILL, 2009, p. 19).

a) a um valor das sociedades contemporâneas (e, como valor o entretenimento se traduz pela primazia do prazer e dos sentidos); b) a uma indústria que se dedica a produção de uma mercadoria ao mesmo tempo econômica e simbólica; c) aos meios massivos de comunicação, aí se confundindo com seus produtos: videoclipes, canções, histórias em quadrinhos, telenovelas, filmes, programação de auditório, transmissões esportivas, reality shows, entre outros; d) a um conteúdo específico veiculado por esses *media* (lazer, cultura, esportes, moda, viagens, celebridades, estilo de vida, focos); e) à linguagem audiovisual, em especial no que se refere à sua alta visualidade, e àquela resultante da convergência tecnológica. (GOMES, 2009, p. 203).

Por fim, podemos compreender o entretenimento como “um valor das sociedades ocidentais contemporâneas que se organiza como indústria e se traduz por um conjunto de estratégias para atrair a atenção do consumidor” (GOMES, 2009, p. 204).

Evitando os debates teóricos que colocam entretenimento e informação como opostos, Gomes (2009) se debruça sobre a porosidade desses dois atos – o entretenimento e a informação, ao tentar recapitular o significado de um termo que se populariza a partir dos anos 1990, o *infotainment*. Para entender a que esse neologismo se refere, a pesquisadora investiga, inicialmente, os sentidos aos quais ele *não* se refere: 1) sendo um neologismo com sentidos muito amplos, o *infotainment* não pode ser tomado como um conceito fixo; 2) ao considerarmos que a informação está além da programação jornalística, podemos e devemos falar do infotainment também em gêneros não jornalísticos da TV – diferentemente do que alguns acadêmicos colocam, esse neologismo não representa somente ou não é um sinônimo para telejornalismo tabloide ou popular; 3) o entretenimento do *infotainment* não pode ser tomado como necessariamente depreciativo; ele só diz de um valor social e de uma estratégia que organiza a produção dos meios televisivos e de outras indústrias midiáticas; 4) por fim, diferentemente do que argumentam muitos acadêmicos, o infotainment não configura um gênero por abarcar uma variedade de práticas diferentes e programas de gêneros e universos distintos, como:

programas de investigação sobre crimes; programas que dramatizam a vida cotidiana; programas que conjugam o debate de assuntos da atualidade com recursos do entretenimento; programas que têm como conteúdo as várias formas de entretenimento; programas que não são jornalísticos, mas que adotam estratégias do jornalismo para ampliar seu capital simbólico; programas de *soft journalism*, ou seja, programas jornalísticos que esvaziam seus conteúdos de política, política internacional, economia e aumentam os de celebridade, crimes, saúde e beleza. [...] pouco há neste conjunto de programas que permite o reconhecimento de regularidades e especificidades de suas formas, quer

o reconhecimento de um modo distinto de configurar sua relação comunicativa, ou seja, dois aspectos fundamentais para configuração de um gênero televisivo. (GOMES, 2009, p. 208).

De que maneira podemos, então, caracterizar o *infotainment* e o que esse termo revela sobre os programas e a indústria televisiva? Para Gomes, precisamos compreendê-lo a partir do sentido da *estratégia*. Como explica a pesquisadora, a palavra se refere às estratégias produtivas “nem boas, nem más” que colocam o apelo ao que é sentido – o prazer de ver – como um elemento tão essencial quanto a informação. Por sua vez, a adoção dessas estratégias pode ser explicada, segundo a autora, pela busca da maior adesão de audiência aos produtos televisivos – é o impacto direto das lógicas de mercado sobre o fazer da televisão. O *infotainment*, portanto, é

resultado de uma complexa articulação entre políticas macroeconômicas, marcos regulatórios, possibilidades tecnológicas, estratégias empresariais, expectativas históricas e culturais sobre os sistemas televisivos, seus produtos, ideologias, práticas e expectativas profissionais do campo midiático, pressupostos e conhecimentos sobre a audiência. Neste sentido, enquanto estratégia, o *infotainment* potencializa a criatividade e não interdita a qualidade. (GOMES, 2009, p. 210).

Se as forças de mercado explicam o surgimento da estratégia do infotainment na programação televisiva, outros fenômenos representativos de uma televisão de entretenimento factual e de uma TV realidade também podem ser explicados pela ótica da indústria, das necessidades comerciais e busca por audiência – sem que se caia, necessariamente, num debate que insista na falta de potencial criativo de conteúdos comercializados. Essa ótica *industrial e corporativa* é fundamental para entendermos uma característica apontada por Hill (2005) muito comum na programação base da TV realidade: o surgimento e o maior interesse das produções em exibir nas telas de TV os sujeitos comuns, desconhecidos pelo público ou ditos “anônimos”.

Bignell (2014) afirma que, mesmo ciente de que nem toda TV da realidade é sobre o mundo dos sujeitos comuns, é no universo do cotidiano e da vida comum “onde começou e onde muito desse gênero ainda se encontra” (p. 99, tradução nossa<sup>46</sup>). No entanto, a maior visibilidade de pessoas anônimas na TV e o interesse por parte das

---

<sup>46</sup> “[...] where it began and where much of the genre is still to be found” (BIGNELL, 2014, p. 99).

emissoras de abordar a vida, os acontecimentos e até as mazelas sofridas por sujeitos comuns têm, segundo muitos pesquisadores, mais raízes nos interesses de mercado e audiência, do que, de fato, em uma tentativa de democratização da mídia (TURNER, 2010; 2014; SERELLE, 2014).

Para França (2006), o interesse na vida das pessoas comuns demonstra uma mudança na programação televisiva. Segundo a pesquisadora, o maior número de programas “populares”<sup>47</sup> não forma uma *revolução* televisiva, mas contribui na constituição de uma “televisão que acolhe questões, temas e sujeitos que saem do gueto e passeiam pela cidade, povoam a rua” (FRANÇA, 2006, p. 42). É um momento histórico das mídias, categorizado por Turner (2010; 2014) como “virada demótica”, onde a vida e a identidade de pessoas comuns são colocadas sob holofote midiático e por ele exploradas. Esses sujeitos “não somente têm participado das grandes mídias como produzem e fazem circular seus próprios textos midiáticos, numa forma de acesso e de visibilidade só possível, hoje, pela emergência das redes sociais” (SERELLE, 2014, p. 5).

A TV do entretenimento e, principalmente, a reality TV representam um espaço privilegiado para as narrativas que revelam a intimidade de sujeitos comuns ou colocam problemas de sua vida como pauta, de forma que é “inegável que a televisão está provendo mais espaço para a pessoa ordinária performar uma visão de si mesma como nunca antes” (TURNER, 2010, p. 44, tradução nossa<sup>48</sup>). Graeme Turner aponta que muitos teóricos compreendem essa participação dos públicos como uma “democratização das formas de entretenimento” (p. 45, tradução nossa<sup>49</sup>) – as pessoas comuns estariam ganhando poder tanto ao se tornarem o principal objeto dos programas de televisão, quanto, como audiências, ao se enxergarem como protagonistas dessas narrativas. O pesquisador, no entanto, faz uma forte objeção a ideia de que essa forma de participação seria algo *democratizante*:

Democracia não se baseia tanto no mero fato da emancipação, quanto no poder que isso oferece ao cidadão emancipado. [...] Em vez disso, a

---

<sup>47</sup> Diferentes sentidos emanam da palavra “popular”, mas o entendimento da palavra, no contexto midiático, deve ser associado às noções de um produto da mídia e seu destinatário: segundo França (2009b), programas “populares” podem ser entendidos como os que se preocupam com o apelo de seu conteúdo, para uma audiência massiva, e que, principalmente, “dialogam com amplos setores da população, e particularmente com os chamados setores populares, com as classes de baixa renda” (p. 228). A autora também aponta que esse diálogo, por sua vez, é marcado por embates de sentidos e valores, inserido nos conflitos da vida social, e acabam inevitavelmente atingindo diferentes sujeitos, das mais diversas camadas, classes e grupos sociais.

<sup>48</sup> [...] is undeniable that television is now providing more spaces for the ordinary person to perform a version of themselves than ever before” (TURNER, 2010, p. 44).

<sup>49</sup> O termo original é “democratization of entertainment”.

participação significativa do cidadão na tomada de decisão – que envolve o exercício de alguma forma de poder estrutural – é o que sustenta a democracia. Eu não aceito que o poder exercido pelas audiências na sua leitura de um texto, ou por um competidor [de um programa] na sua participação em uma produção, é dessa ordem [da democracia]. (TUNER, 2010, p. 46, tradução nossa<sup>50</sup>).

Para Turner (2010), a exposição da vida e identidade de pessoas “anônimas” nos programas televisivos não “vai alterar o fato de que, em geral, as indústrias midiáticas ainda estão em controle da economia simbólica, e que ainda são bem-sucedidos ao operar essa economia a serviço de seus interesses” (p. 16, tradução nossa<sup>51</sup>). Trata-se de uma virada *demótica* – que somente diz sobre as pessoas comuns – e não *democrática* – as novas formas de exposição não oferecem nenhum acesso ao poder estrutural das mídias a esses sujeitos. O pesquisador reforça, por sua vez, que não está interessado em qualificar a virada demótica televisiva como necessariamente boa ou ruim, mas que está apontando ao seu *poder* e seus impactos (TURNER, 2010, p. 68).

Traçamos aqui três características que se revelam para nós como fundamentais para compreendermos o terreno do “entretenimento factual” (HILL, 2005) – a base do surgimento da reality TV em diferentes televisões. Primeiramente, temos o desenvolvimento das próprias linguagens, marcas e propósitos de uma TV da realidade, que, apesar de pegar “emprestadas” certas práticas do universo documentário, possui sua própria criatividade e construiu uma relação própria com seus consumidores. Também configuramos o entretenimento – característica principal desse terreno de programas televisivos e dos programas da TV realidade – não como algo desvalorizado em comparação à informação, mas como um valor presente em nossa sociedade e que é usado como estratégia pelas indústrias televisivas. Por fim, contextualizamos uma das principais características dos realities shows e dos programas que acionam o real na TV: a participação e exposição do privado de sujeitos comuns, ordinários, “anônimos” – como aponta, Turner (2010), trata-se menos de um poder democratizante sobre os meios e mais de uma necessidade das emissoras de se manterem relevantes e vendáveis. Essas são três

---

<sup>50</sup> “Democracy is not so much based on the mere fact of enfranchisement as upon the power that this delivers to the enfranchised citizen. [...] Rather, the citizen’s meaningful participation in decision making – which involves the exercise of some form of structural power – is what underpins democracy. I don’t accept that the power exercised by audiences in their reading of the text, or by contestants through their participation in the production, is of this order.” (TURNER, 2010, p. 46).

<sup>51</sup> “[...] will alter the fact that, overall, the media industries still remain in control of the symbolic economy, and that they still strive to operate this economy in the service of their own interests” (TUNER, 2010, p. 16).

práticas nas programações televisivas que apontam para a consolidação do que hoje conhecemos como *reality TV* ou TV realidade.

Mas o que constitui a TV realidade? Qual a diferença entre *reality TV* e reality shows? Quais são as configurações socioculturais em torno desses conceitos e quais os impactos que essa programação traz para as sociedades nas televisões de diferentes culturas? Para responder esses questionamentos, aprofundaremos, neste momento, em discussões que tentam definir esses conceitos e as consequências do fenômeno do *reality*.

### 1.5.2. A *reality TV*

Seria a *reality TV* um gênero? Se por um lado, as discussões sobre os conceitos da *reality TV* e dos reality shows não encontram, hoje, um consenso (BIGNELL, 2014), alguns apontamentos podem ser feitos para compreender esses termos. A primeira reflexão que podemos fazer sobre a TV realidade é que ela abriga uma diversidade de programas de diferentes gêneros e contextos televisivos (ROCHA, 2009). Esses programas partilham de técnicas em comum de acionamento do real ou estão ligadas a práticas do que Jost (2010) caracteriza como o mundo lúdico da televisão (como no caso dos *game shows*), mas não possuem uma conformidade ou identidade aparentemente consolidada como outros gêneros, como a telenovela. Se o gênero é conformado culturalmente (MITTELL, 2010; 2004) e encontramos muito de seus sentidos no seu ato promissivo pragmático (JOST, 2010), é preciso, então, olhar para as práticas em torno da *reality TV* e para as formas através das quais ela é convocada na sociedade, seja pelas emissoras ou pela audiência. Segundo Hill (2005), principalmente após o surgimento do fenômeno global Big Brother, “os termos variados usados para descrever a *programação factual popular* têm desaparecido e sido substituídos por TV realidade/gênero da realidade/reality show” (p. 46, grifo nosso, tradução nossa<sup>52</sup>). No entanto, o próprio modo como as televisões classificam pragmaticamente esse conjunto de programas sobre o rótulo da *reality TV* é diverso, de forma que esse termo “é tão flexível que pode ser

---

<sup>52</sup> “[...] the various terms used to describe popular factual programming have mainly disappeared, to be replaced by ‘reality’ TV/genre/show” (HILL, 2005, p. 46).

aplicado a qualquer tipo de programação factual que a indústria quer vender a canais e audiências nacionalmente ou fora do país” (HILL, 2005, p. 44-45, tradução nossa<sup>53</sup>).

Hill (2005) retoma uma pesquisa que fez com o público britânico sobre como essas audiências classificam a TV realidade. Em geral, as respostas dadas pelos entrevistados apontavam para certas técnicas e marcas televisuais que apresentam uma promessa do *real*:

O comentário seguinte feito por um corretor de imóveis de 26 anos resume o modo como telespectadores percebem o conteúdo geral de programas factuais populares como “documentários da vida real, como coisas que aconteceram com as pessoas, gente sendo expulsa, sabe, câmeras seguindo pessoas por aí”. [...] Ao modo que os telespectadores foram deixados com seus próprios aparatos para definir a programação do real, a discussão frequentemente se focou em onde esses programas estavam sendo transmitidos, e nas diferenças entre esses programas. (HILL, 2005, p. 50, tradução nossa<sup>54</sup>).

A pesquisadora, então, aponta para dois indícios no modo como os telespectadores se apropriam da reality TV e a explicam: primeiramente, uma questão importante para a leitura dos produtos televisivos e o enquadramento deles na televisão realidade é o horário e o local em que estão inseridos na programação. Outro indício tomado a partir das entrevistas de Hill (2005) é que a forma como um determinado programa de TV acessa o real – que diz respeito ao estilo, às técnicas e às práticas adotadas pela produção e inscritas no produto final – moldam a forma como a audiência o caracteriza e se comporta diante dele. Segundo Jost (2010), retomando a semiótica de Peirce, a primeira reação de um sujeito diante da exibição de um produto televisivo é identificar se o discurso construído ali diz ou não do *real* – e como faz isso. Segundo Hill (2005), essa “classificação da reality TV em relação ao ‘real’ está conectada com o entendimento da audiência da performance de atores não profissionais nos programas, e com o modo como “pessoas reais” agem

---

<sup>53</sup> “[...] is so flexible that it can be applied to any type of popular factual programming the industry wants to sell to channels and viewers at home or abroad.” (HILL, 2005, p. 44-45).

<sup>54</sup> “The following comment by a 26-year-old estate agent summed up the way viewers perceived the general content of popular factual programmes as ‘real life documentaries, like things which have happened to people, people getting evicted, you know, cameras following people around’. [...] As viewers were left to their own devices as to how to define reality programming, discussions often focused on when programmes were on, and the differences between reality programmes”. (HILL, 2005, p. 50).

diante das câmeras” (p. 54, tradução nossa<sup>55</sup>) – trata-se aqui da ideia discutida por Jost (2010) do “eu-origem” real.

Dessa forma, “se existe alguma característica definidora que une esse grupo diferente de programas que compõem o gênero do real é a capacidade de deixar telespectadores verem por si mesmos” (HILL, 2005, p. 55, tradução nossa<sup>56</sup>). É o menor ou maior apelo ao real que configura o entendimento, portanto, da reality TV. Mittell (2004) argumenta que é possível falarmos de um gênero do real levando em conta, não componentes textuais, mas pelo modo como os produtos desse grupo circulam em nossa sociedade midiaticizada. O pesquisador defende que a TV realidade “é um gênero porque nós tratamos como um, interagindo regularmente com essa categoria em quase todas as esferas de exercício da mídia, de críticos a emissoras, de audiências à regulação” (p. 197, tradução nossa<sup>57</sup>). No entanto, o pesquisador, reconhece que “gostaria de ver mais vozes complicando a condenação geral de uma noção homogênea da reality TV, notando as diferenças cruciais, culturais, políticas e éticas, entre *Amazing Race* e *Fear Factor*” (2004, p. 200, tradução nossa<sup>58</sup>).

Evitando a discussão da existência de um “gênero do real” ou da configuração da reality TV como um gênero televisivo<sup>59</sup>, Rocha (2009) conceitua a TV realidade como um *rótulo* para abrigar o diverso leque de programas factuais populares e gêneros televisivos que usam de determinadas práticas na estratégia de construir uma impressão de um real cada vez mais autêntico em seus textos. A chave para classificar os programas como pertencentes ou não ao rótulo da TV realidade, segundo a pesquisadora, são as formas estratégicas de *simulação*: determinadas práticas e elementos que são convocados para que se eliminem os traços que diferem um mundo vivido de um mundo midiático, tentando garantir, ao máximo, uma impressão do real para o telespectador. Para além do uso de câmeras discretas ou escondidas e da exibição e da narração sobre pessoas

---

<sup>55</sup> “[...] the classification of reality TV in relation to ‘reality’ is connected with audience understanding of the performance of non-professional actors in the programmes, and the ways ‘real people’ play up to the cameras” (HILL, 2005, p. 54).

<sup>56</sup> “If there is one defining characteristic that unites the disparate group of programmes that make up the reality genre it is the capacity to let viewers see for themselves” (HILL, 2005, p. 55).

<sup>57</sup> “[...] is a genre because we treat it as one, with regular iterations of the category in nearly every realm of media practice, from critics to networks, audiences to regulators” (MITTELL, 2004, p. 197).

<sup>58</sup> “Personally, I would like to see more voices complicating the blanket condemnation of a homogenous notion of reality TV, noting the crucial cultural, political, and ethical differences between *Amazing Race* and *Fear Factor*” (MITTELL, 2004, p. 200).

<sup>59</sup> Bignell (2014) é mais categórico ao classificar a reality TV como rótulo: “[...] reality television is not a genre but a label that can usefully be given to programs that adopt a certain attitude to the functions of television, its audiences and its subjects” (p. 114)

comuns ou “anônimas”, também são práticas pertencentes à ideia de simulação “a exibição de celebridades como pessoas comuns; a reconstituição de fatos reais; a exibição do *antes-e-depois*; a observação do cotidiano de pessoas reais; a intervenção em acontecimentos reais através de performances” (ROCHA, 2009, p. 3).

Para Rocha (2009), o constitutivo desse rótulo está na ideia de que, se “outros modos de fazer TV admitem limites entre o mundo vivido e o mundo midiático, a reality TV procura eliminá-los” (p. 3). Por sua vez, a pesquisadora considera os *reality shows* como produtos mais representativos da televisão realidade; eles representam “um formato criado por esse modo de fazer televisão [a TV realidade] e totalmente pautado por sua lógica de funcionamento [...]” (p. 6). Ao que nos parece, quando a televisão nos vende um programa como reality show, ela está tentando associar determinado produto, de forma mais direta possível, às práticas, técnicas e convenções culturais que se estabelecem sobre o rótulo da *reality TV*.

A classificação dos realities brasileiros feita por Trevizan (2011) pode ser útil para entender aquilo que se convencionou chamar de *reality show* em nossa cultura. A jornalista aponta para seis categorias: 1) os realities de *sobrevivência*, cujo jogo é sobreviver em espaços desafiadores e hostis (“No Limite”); 2) *talent show*, em que há uma concorrência pelo mais talentoso (“Fama”, “Ídolos”); 3) *disputa*, cujo jogo dita uma competição por algum objetivo comum (“Acorrentados”, “O Aprendiz”); 4) *confinamento*, em que desconhecidos constroem um melodrama a partir da convivência em um mesmo local, capturada pelas câmeras (“Big Brother”, “A Fazenda” “Ilha da Sedução”), 5) *ajuda profissional*, em que um especialista oferece suporte para determinados problemas de um ou mais sujeitos (“Supernanny”, “Beleza renovada”); 6) *a vida como ela é*, categoria em que se enquadrariam programas cuja maior intenção é mostrar “a vida das pessoas em ambientes reais, em casa ou no local de trabalho” (p. 7). Essa classificação nos parece problemática: um programa pode ser tanto uma *disputa* quanto um *talent show* e, ao mesmo tempo, *a vida como ela é*. No entanto, o esforço do mapeamento e classificação de Trevizan nos revela que o termo *reality show* é usado para nomear, muitas vezes, aqueles programas que nascem “cientes” do seu berço e lar: a TV realidade. São programas que se auto declaram como parte desse rótulo, adotando as principais práticas disseminadas nos principais produtos que fazem parte da reality TV.

A reality TV, assim, parece abrigar muito mais do que os programas vendidos como reality shows. Segundo Rocha (2009), abarcam nesse rótulo programas de diversos

formatos e gêneros. A pesquisadora cita os seguintes programas brasileiros como exemplo de produtos da TV realidade:

*Domingão do Faustão* (TV Globo), *Domingo Legal* (SBT) e programas de auditório similares ao exibirem as *pegadinhas*, pois utilizam câmera escondida; *Linha Direta* (TV Globo), que reconstitui crimes que ocorrem na vida real; *Pânico na TV* (Rede TV!), ao criar performances que intervêm em acontecimentos reais; *Casos de Família* (SBT), talkshow com pessoas anônimas que simula a terapia em grupo; *O Programa da Márcia* (TV Bandeirantes), que utiliza o polígrafo para identificar a traição conjugal; *Páginas da Vida* (TV Globo), telenovela que insere depoimentos de pessoas comuns ao final de cada capítulo; *Lar Doce Lar* e *Lata Velha*, quadros do *Caldeirão do Huck* (TV Globo), quando o primeiro reforma a casa e o segundo recupera o carro de algum telespectador; *Retrato Falado*, quadro do *Fantástico* (TV Globo), que reproduz com humor as experiências de mulheres anônimas. (ROCHA, 2009, p. 2)

Segundo a pesquisadora, a grande reprodução de formatos da TV realidade precisa ser explicada a partir de uma dimensão comercial: em comparação a obras fictícias, como telenovelas, os formatos da reality TV tendem a ser mais baratos e, ao dialogarem com o sentimento do público de fascinação pela vida privada do outro, conseguem atrair uma grande audiência. Segundo Hill (2005), devemos nos atentar para o poder da TV realidade de “se auto canibalizar para que consiga sobreviver em um ambiente comercialmente instável da mídia” (p. 39, tradução nossa<sup>60</sup>). A criatividade no surgimento de novas formas em que produtos da reality TV se associam ao real, no entanto, não devem nos impedir de uma visão crítica sobre os impactos desse tipo de programação.

Precisamos nos aprofundar sobre o papel da programação do real na TV – e do próprio meio televisivo. Para investigarmos, na sociedade, os impactos pragmáticos do fenômeno televisivo e sua associação com o real, precisamos reforçar a perspectiva que observa a TV como experiência sociocultural (DAHLGREN, 1995), inserida na vida social, e como um meio que também nos ensina sobre ele e sobre as diferentes realidades nele existentes (MITTELL, 2010). Para terminar este capítulo, discutiremos a forma como a televisão opera como *mediadora* das vidas cotidianas, do mundo real, da nossa realidade e da realidade dos outros e do Outro.

---

<sup>60</sup> “[...] to cannibalise itself in order to survive in a commercially uncertain media environment” (HILL, 2005, p. 39).

## 1.6. A TV como mediadora do mundo vivido

Muito se pode falar das funções que o meio televisivo cumpre na vida social. Para Guillermo Orozco (2014), a televisão “tem sido e, provavelmente continuará sendo uma permanente educadora, mesmo involuntariamente, e apesar das várias críticas e divergências entre seu público” (OROZCO, 2014, p. 98). Mesmo tendo que se adaptar às novas tecnologias, interações e experiências de um mundo digital e online, em busca de reconfigurar seu papel social e unificante (SCOLARI, 2014), a TV ainda possui um papel *constituidor*. Hill (2005) aponta para duas formas em que o aprendizado se configura na TV: um *formal* – em que o próprio programa é vendido como, de fato, um programa educativo – e um *informal*, em que o aprendizado não é o que distingue o programa de outros, mas se estabelece como possibilidades dentro do produto televisivo. Para telespectadores mais jovens, segundo a pesquisadora, “a aprendizagem formal está associada com a escola, e com ser um adulto, e se um programa de TV se anuncia como ‘um programa educativo’, então, perde seu atrativo e se torna mais um professor do que um *entertainer*” (p. 88, tradução nossa<sup>61</sup>). A programação televisiva de aprendizagem informal é representada, em grande parte, por produções que valorizam o entretenimento em primazia a outros valores – e que conseqüentemente seguem determinadas estratégias motivadas pela busca de adesão da audiência (GOMES, 2009). Então, qual papel educativo ou aconselhador que a TV adota para com a sociedade? O que esse meio nos ensina sobre o mundo – e de que maneiras ele vem tentando nos ensinar?

Primeiramente, nosso olhar se volta para o fenômeno dos programas categorizados sob o rótulo da reality TV e a forma como eles se conectam com a audiência. Os telespectadores ainda buscam nesses produtos formas de se informar sobre o mundo, mesmo reconhecendo que, na maioria das produções da TV realidade, o valor do entretenimento é colocado em primazia ao da informação (HILL, 2005). Hill aponta que, enquanto boa parte da audiência parece concordar que os programas da reality TV são informativos, há uma hesitação em afirmar que os programas dessa categoria, seriam de alguma forma, benéficos para as pessoas ou a sociedade de forma geral. Retomando o conceito de estigma social de Erving Goffman, a pesquisadora afirma que ele

---

<sup>61</sup> “[...] formal learning is associated with school, and with being an adult, and if a television programme advertises itself as a ‘learning programme’ then it loses its attraction and becomes a teacher rather than an entertainer” (HILL, 2005, p. 88).

está ligado à formação de nossas identidades sociais. Nós estigmatizamos outras pessoas, ou somos estigmatizados por outras pessoas, baseando em nossas experiências sociais sobre o que são atributos sociais normais e anormais. [...] Apesar de Goffman estar se referindo a estigmatização de pessoas, nós podemos aplicar um conceito similar de estigma a práticas culturais e populares de recepção. Esse breve relato da cobertura da imprensa sobre a reality TV ilustra como jornalistas e comentadores sociais que falam em nome “dos normais” constroem uma teoria do estigma que descredita a reality TV. Se assistir reality TV não é “o normal”, então é uma atividade descreditada. A metáfora do show de horrores do circo cria uma impressão de que a reality TV é de toda negativa. (HILL, 2005, p. 84, tradução nossa<sup>62</sup>).

Segundo Hill (2005), reality shows e reality TV são alvo de um preconceito acadêmico, midiático e social desde seu surgimento – na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, inclusive, populariza-se o termo “trash TV”, ou TV lixo, para falar desse tipo de texto midiático. No Brasil, o cenário da crítica não é diferente e passeia por alguns argumentos bastante contestáveis: muitos telespectadores, “movidos pelo voyeurismo e pela sede por imagens constrangedoras dos confinados, não conseguem perceber como estão sendo manipulados por um programa péssimo”<sup>63</sup>; “a estupidez de participantes e apresentadores de absurdos como o BBB é danosa à saúde [...]”<sup>64</sup>; assistir ao BBB “significa cada vez mais confessar uma falha de escolaridade, passar recibo de fútil, solitário e imaturo”<sup>65</sup>. A participação no reality show de confinamento é usada como maneira de deslegitimar a atuação política e a representatividade do deputado federal Jean Wyllys (PSOL), ganhador da quinta edição do Big Brother Brasil (SEPULVEDA, CHOUCAIR e LIMA, 2016). A visão de que a programação de entretenimento e os reality shows sejam produtos “emburrecedores” mostra que o potencial de aprendizagem

---

<sup>62</sup> “Stigma is linked to the formation of our social identities. We stigmatise other people, or are stigmatised by other people, based on social expectations about what are normal and abnormal social attributes. [...] Although Goffman is referring to the stigmatisation of people, we can apply a similar concept of stigma to popular cultural receptions practices. The brief account of press coverage of reality TV illustrates how journalists and social commentators who speak on behalf of ‘the normals’ construct a stigma theory that discredits reality TV. If watching reality TV is ‘not normal’, then it is a discredited activity. The metaphor of the circus freakshow creates an impression of reality TV that is wholly negative.” (HILL, 2005, p. 84)

<sup>63</sup> ACID BLACK NERD. *Por que o Big Brother e a Fazenda fazem tanto sucesso no Brasil?* Acid Black Nerd, 27 de junho de 2013. Disponível em: <<https://acidblacknerd.wordpress.com/2013/06/27/por-que-o-big-brother-e-a-fazenda-fazem-tanto-sucesso-no-brasil/>>.

<sup>64</sup> PRAGMATISMO POLÍTICO. *Programas como o Big Brother emburrecem, diz a Ciência*. Pragmatismo Político, 27 de janeiro de 2015. Disponível em: <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/01/programas-como-o-big-brother-emburrecem-diz-ciencia.html>>.

<sup>65</sup> MARQUES, Leônidas. *BBB emburrece telespectador, afirma leitor*. Rio de Janeiro, Folha de São Paulo, 4 de fevereiro de 2012. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/paineldoleitor/1043638-bbb-emburrece-telespectador-afirma-leitor.shtml>>.

informal desses produtos pode não ser tão reconhecido pela audiência e pela crítica em geral: “[...] para a maioria da audiência, a ideia de aprender de algo que entretém tanto como a reality TV é risível” (HILL, 2005, p. 99, tradução nossa<sup>66</sup>).

Acreditamos que é necessário investigar o fenômeno dos realities e da TV realidade com um olhar crítico menos guiado por estigmas culturais e mais atento aos impactos pragmáticos de um tipo de programação na sociedade e na cultura. Programas de televisão e, principalmente, da reality TV, podem nos ensinar e nos oferecer conselhos sobre como lidar com situações cotidianas ou, mesmo, nos ajudar a construir nossa própria narrativa de vida e identidade: “[...] as histórias pessoais e dicas de vida que aparecem em alguns formatos do real são internalizadas por telespectadores e armazenadas para uso potencial em momentos apropriados de sua vida” (HILL, 2005, p. 90, tradução nossa<sup>67</sup>). Segundo Hill, realities como Big Brother, por exemplo, podem oferecer a jovens telespectadores entendimentos sobre comportamentos que são socialmente aceitáveis e inaceitáveis (p. 104).

Observando a televisão como um meio inserido na vida social, França (2006) indica que, para além dos impactos cotidianos mais diretos – como a oferta de um mundo de sentidos compartilhados, a força de agendamento das conversas cotidianas, o alívio da solidão e a possibilidade de distração, a TV também

[...] nos estimula para o mundo do consumo; cria modas, suscita necessidades de toda ordem (relacionadas com a aparência, valores, bens de consumo). Formatos mais contemporâneos estariam ainda cumprindo novas funções: uma função de justiça (TVs tribunais e de ajuda à caça de bandidos), além de questionáveis funções terapêuticas (TV-divã, TV-aconselhamento) e psicológicas (o sucesso do Big Brother Brasil estaria fundado numa exacerbação contemporânea dos traços de exibicionismo e voyeurismo). (FRANÇA, 2006, p. 26).

Segundo Silverstone, a mediação televisiva “já é um componente crucial da vida cotidiana” (2002, p. 5) e uma das principais formas através das quais tomamos conhecimento de diferentes vidas e realidades que não a nossa. A TV – e os diferentes dispositivos midiáticos, em geral – abrange uma vastidão de informações, de forma que

---

<sup>66</sup> “[...] for the majority of viewers the idea of learning from something so entertaining as reality TV is laughable” (HILL, 2005, p. 99).

<sup>67</sup> “[...] personalized stories and tips on living that feature in some reality formats are internalized by viewers, and stored for potential use at appropriate moments in their own lives” (HILL, 2005, p. 90).

a “grande maioria da população hoje tem uma dimensão do mundo que não existiu em tempo anteriores” (FRANÇA, 2009a, p. 35).

Os *media*, por sua vez, ao mediar o cotidiano – um lugar de conflitos, ambiguidades, desconfortos, imprevisibilidades, diferenças –, vão tentar, de alguma forma, oferecer “a resolução da ambiguidade, a redução da insegurança e a criação de um nível de conforto” (SILVERSTONE, 2002, p. 6). França (2009a) retoma a ideia explanada por Zygmunt Bauman (1990) do anseio moderno pela sensação de segurança para dizer que esse anseio também se encontra presente na TV. Segundo a pesquisadora, a mídia televisiva, ao nos apresentar o mundo externo às nossas casas, de alguma forma, “reduz o estranhamento, organiza o diferente, atribuindo critérios de inteligibilidade. [...] A televisão organiza o mundo e sua complexidade, facilitando e aplainando nossa inserção nos lugares que são os nossos” (2009a, p. 38).

Fechine (2014) retoma os escritos de Silverstone, ao apontar que a TV se tornou “uma das instituições centrais na configuração de uma esfera pública contemporânea ao construir repertórios compartilhados ao mesmo tempo por todos os membros de uma dada sociedade”. Os estudos de Rousiley C. M. Maia (2012) também apontam para um papel notório que alguns programas de entretenimento popular podem ter nos processos deliberativos: segundo a pesquisadora, alguns produtos desse nicho podem ter

um efeito potencialmente democratizante, desde que tornem a esfera pública mais inclusiva e os cidadãos mais responsáveis e mais ativamente engajados na discussão sobre questões de interesse comum – tais como a contestação de diferentes formas de dominação, exclusão e opressão; a negociação de regras de convivência cívica entre grupos distintos; o processamento de desacordos morais e conflitos de interesse decorrentes das demandas que indivíduos e grupos fazem em termos de suas necessidades e direitos. (MAIA, 2012, p. 27-28).

Se há um potencial político para a emancipação de grupos na mediação do real, isso não significa que ele é, de fato, concretizado. A mediação televisiva – assim como a mediação feita por outras mídias e dispositivos midiáticos – pode ser nociva na representação de certos sujeitos e realidades, principalmente os que estão localizados em grupos e culturas subalternas e não hegemônicas.

Silverstone (2002), considerando a vida social como um lugar moral – onde conflitos morais se instauram diante os sujeitos e com participação deles –, sustenta que “nenhuma ética do cotidiano é concebível sem a comunicação, e que todas comunicações

envolvem mediação, mediação como um processo transformativo em que a significância e o valor das coisas são construídas” (p. 2, tradução nossa<sup>68</sup>). Para o pesquisador, nós dependemos das mediações midiáticas para compreendermos os sentidos partilhados do mundo social e orientarmos nossas relações e condutas diante dos outros, “especialmente o outro distante, o outro que só nos aparece dentro da mídia” (p. 3, tradução nossa<sup>69</sup>).

Para discutir a relação entre o individual e o coletivo, bem como os efeitos da mediação das mídias sobre as relações entre grupos distintos da sociedade, Silverstone resgata o conceito de Outro, da filosofia de Emmanuel Levinas: o Outro é o diferente, o estrangeiro; um outro se torna o Outro quando disposto a um Eu que, imediatamente, se percebe responsável por esse Outro. Dessa forma, a minha “responsabilidade não ‘deriva’ de qualquer outra coisa. Eu sou responsável não por causa do que eu sei do Outro, de suas virtudes, do que ele fez ou poderia ter feito a mim ou para mim. Não cabe ao Outro provar a mim que lhe devo minha responsabilidade” (BAUMAN, 1997, p. 113). Silverstone (2002) explica esse conceito ao apontar que

Nós não somos nem totalmente iguais ou implacavelmente diferentes. No reconhecer dessa intransigência está uma posição ética que, em sua aplicação para e dentro do domínio da vida cotidiana, exige que tomemos responsabilidade sobre o estranho em um mundo inevitavelmente desconfortante. É um mundo que nunca podemos totalmente conhecer ou entender; é um mundo que exige de nós, como consequência, uma certa humildade. O outro, como Outro, sempre será uma preocupação, mas tal preocupação é uma precondição necessária para o que é ser humano. O Outro nunca poderá ser apagado. (SILVERSTONE, 2002, p. 11, tradução nossa<sup>70</sup>).

Em nosso cotidiano, portanto, lidamos com o Outro e nos sentimos confusos em relação a maneira certa de agir com o Outro, principalmente quando sua identidade e cultura difere da nossa. Trata-se do sentimento que Bauman (1997) nomeia como *aporia moral* – nos aprofundaremos nessa discussão no capítulo seguinte. A televisão, como um meio

---

<sup>68</sup> “[...] no ethics of, and from, the everyday is conceivable without communication, and that all communication involves mediation, mediation as a transformative process in which the meaningfulness and value of things are constructed.” (SILVERSTONE, 2002, p. 2).

<sup>69</sup> “[...] especially the distant other, the other who only appears to us within the media” (SILVERSTONE, 2002, p. 3).

<sup>70</sup> “We are neither all alike nor all implacably different. In the recognition of this intransigence lies an ethical position in which, in its application to, and within, the domain of everyday life requires that we must take responsibility for the stranger in an inevitably discomforting world. It is a world we can never claim fully to know nor fully to understand; it is a world which requires of us, as a consequence, a certain humility. The other, as Other, will always be trouble, but such trouble is a necessary precondition of what it means to be human. The Other can not be erased.” (SILVERSTONE, 2002, p. 11)

social, inserido na vida cotidiana, também é responsável por mediar o Outro – ou seja, estabelecer sentidos sobre culturas, práticas, identidades e grupos sociais que não são exatamente minhas ou nossas; uma realidade que pode estar distante da audiência ou parte dela. Se nós sofremos com a ansiedade da relação com o Outro em nosso cotidiano, a mídia também sofre riscos ao mediá-lo e representá-lo.

Silverstone (2002) aponta para dois movimentos nocivos comumente feitos pela mídia ao falar de quem é o Outro e o que é sua vida: ao mediarmos uma realidade que não a nossa, podemos 1) *ameaçar a unidade*<sup>71</sup> do Outro, quando tentamos apagar as características que o tornam diferente de nós e o “domesticamos”; ou 2) *fragmentar e individualizar a identidade do Outro*, quando tomamos esse sujeito como um completo estranho, sem conseguirmos encontrar um espaço comum e de partilha com ele. Silverstone alega, então, que a mediação mais ética de outras realidades e vidas deve estar nas representações que tomam uma “distância apropriada” do Outro, conservando ao máximo suas diferenças e marcando suas similitudes. Essa distância

se refere a importância de entender o grau de proximidade menos ou mais preciso exigido em nossas interações mediadas se nós iremos criar e sustentar uma percepção do outro suficiente não só para reciprocidade mas para um dever de cuidar, uma obrigação e responsabilidade. A distância apropriada preservaria o outro pela diferença como também pela identidade compartilhada (SILVERSTONE, 2002, p. 14, tradução nossa<sup>72</sup>).

Mas quem são os responsáveis pelas mediações problemáticas, que domesticam ou fragmentam o Outro? Ao olhar para as práticas sociais e relações entre a sociedade e a mídia, Silverstone denuncia uma relação de *cumplicidade* com as representações do Outro: se somos sujeitos agentes diante da mídia, também estamos moralmente envolvidos com essas representações e precisamos nos sentir responsáveis por elas. Sem a crítica, somos “cúmplices” dessa relação não ética com o Outro. A cumplicidade

envolve não duas, mas três partes: o representado, o representante e a testemunha da representação. [...] Audiências, produtores e, crescentemente, participantes e sujeitos da representação são cúmplices nessa prática representacional quando eles falham em desafiá-la, e

---

<sup>71</sup> O termo original usado por Silverstone é “uniformity”. Acreditamos, no entanto, que a palavra *unidade* pode traduzir de forma mais clara a ideia da ameaça à identidade do Outro.

<sup>72</sup> “[...] refers to the importance of understanding the more or less precise degree of proximity required in our mediated inter-relationships if we are to create and sustain a sense of the other sufficient not just for reciprocity but for a duty of care, obligation and responsibility. Proper distance would preserve the other through difference as well as through shared identity” (SILVERSTONE, 2002, p. 14).

quando eles falham em refletir sobre os seus aspectos que, por definição, arriscam trair o mundo. (SILVERSTONE, 2002, p. 20, tradução nossa<sup>73</sup>).

Para Silverstone, portanto, os participantes da representação são *cúmplices* quando aceitam jogar o jogo representativo pelas regras da mídia, sem reconhecer a parcialidade desse processo. Os profissionais da mídia, por sua vez, são cúmplices quando não são críticos sobre sua prática e não informam audiências e participantes sobre as limitações da representação. Por fim, as audiências são cúmplices “na medida em que aceitam acriticamente as pretensões representacionais da mídia e na medida em que seu sabido reconhecimento das limitações da representação permanece tácito” (SILVERSTONE, 2002, p. 21, tradução nossa<sup>74</sup>).

Hill (2005) traz o debate em torno do desafio ético e dos conflitos morais para o terreno da reality TV. Segundo a pesquisadora, podemos enxergar potenciais problemas dessa natureza em três dimensões dos produtos televisivos: 1) no tratamento de pessoas comuns por produtores de TV; 2) na construção das histórias sobre as experiências e dilemas pessoais dos sujeitos expostos; 3) na resposta e na apropriação da audiência em relação às representações da programação do real. Para ilustrar o modo como esses conflitos embarcam em programas que lidam com o real nessas diferentes dimensões, a pesquisadora cita alguma dos questionamentos que emergem do formato do reality “Big Brother”: primeiramente, há uma troca da liberdade individual dos sujeitos participantes pela chance de acessarem uma premiação em dinheiro e fama. Esses participantes, então, são observados por uma audiência, que julga comportamentos a partir de suas percepções éticas do “bom” e do “mau” e pela autenticidade da performance; já em outra dimensão, os críticos e os que fiscalizam a TV se perguntam se o próprio programa está tratando esses participantes “de maneira justa e responsável” (HILL, 2005, p. 116). Todas essas questões são, segundo Hill (2005), morais e estão ligadas a valores compartilhados socialmente.

---

<sup>73</sup> “[...] involves, always, not two but three parties: the represented, the representing, the witness to the representation. [...] Audiences, producers and increasingly, participants and subjects of representation are complicit in this representational practice when they fail to challenge it, and when they fail to reflect on those of its aspects, which, by default, risk betraying the world” (SILVERSTONE, 2002, p. 20).

<sup>74</sup> “Audiences are complicit both insofar as their knowing acknowledgement of its limitations remains tacit” (SILVERSTONE, 2002, p. 21).

Um recorte para o debate sobre conflitos éticos acerca dos enunciados da TV realidade e do entretenimento factual está no entendimento do seu papel social dentro de uma sociedade democrática liberal. Laurie Ouellette e James Hay (2008) associam o fenômeno da reality TV à realização de um projeto de “reinvenção do governo” e ao surgimento de novas formas ideais de “governo de si”:

Em um tempo em que privatização, responsabilidade pessoal e escolha do consumidor são promovidos como a melhor maneira de governar democracias capitalistas liberais, os programas da reality TV nos mostram como nos conduzir e nos "empoderar" como cidadãos empreendedores. [...]

Os muitos subgêneros da reality TV popular [...] compartilham uma preocupação com o teste, julgamento e recompensa da conduta de pessoas "reais" em suas capacidades como jogadores, trabalhadores, colegas de casa, membros de família, proprietários do lar, pares românticos, pacientes e consumidores. Nesse processo, a reality TV circula “diretrizes do viver” informais que nós todos (em determinados momentos) recorremos para aprender e seguir. Essas não são ideologias abstratas impostas de cima, mas técnicas práticas e altamente dispersas em gerir e melhorar as múltiplas dimensões de nossas vidas pessoas com os recursos disponíveis a nós. A reality TV tem se tornado um desses recursos. (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 2, tradução nossa<sup>75</sup>).

Os discursos de muitos produtos televisivos são construídos a partir da premissa de que os sujeitos devem encontrar em si e na iniciativa privada os próprios mecanismos para se desenvolverem. Esse projeto de “cidadania neoliberal” atravessado pela TV realidade tem consequências empíricas: “[...] na falta de programas de assistência pública, centenas de milhares de pessoas agora procuram diretamente programas da reality TV para habitação, assistência médica acessível e outras formas de auxílio” (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 4-5, tradução nossa<sup>76</sup>), por exemplo. Segundo os pesquisadores, muitos programas assumem o papel, portanto, de responsabilidade pelo bem-estar social de

---

<sup>75</sup> “At a time when privatization, personal responsibility, and consumer choice are promoted as the best way to govern liberal capitalist democracies, reality TV shows us how to conduct and ‘empower’ ourselves as enterprising citizens. [...] The many subgenres of popular reality TV [...] share a preoccupation with testing, judging, advising, and rewarding the conduct of ‘real’ people in their capacities as contestants, workers, housemates, family members, homeowners, romantic partners, patients, and consumers. In the process, reality TV circulates informal ‘guidelines for living’ that we are all (at times) called upon to learn from and follow. These are not abstract ideologies imposed from above, but highly dispersed and practical techniques for reflecting on, managing, and improving the multiple dimensions of our personal lives with the resources available to us. Reality TV has become one of these resources” (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 2).

<sup>76</sup> “[...] in the absence of public welfare programs, hundreds of thousands of people now apply directly to reality TV programs for housing, affordable healthcare, and other forms of assistance” (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 5).

alguns sujeitos: se a reality TV toma o papel do governo e constrói um ideal de autodesenvolvimento privado dos sujeitos, precisamos olhar, portanto, para como essa “cidadania empreendedora” é configurada nos programas desse rótulo.

O olhar de Ouellette e Hay (2008) sobre as formas de *governamentabilidade* e o *cuidado de si* nos programas da reality TV são baseadas nos conceitos homônimos de Michel Foucault. Primeiramente, a governamentabilidade diz respeito aos processos, em democracias liberais, de regulação do eu a partir da liberdade, sendo essa não o contrário de controle, mas a forma que os sujeitos encontram de inserir “variadas tecnologias e regras de autogovernança, incluindo as fornecidas pela reality TV” (p. 15, tradução nossa<sup>77</sup>). Reforça-se, dessa forma, a ideia de que o Estado liberal abandonou o papel de formador e cuidador dos cidadãos, deixando diversas instituições e práticas – incluindo a mídia – nas mãos de formas privadas e privatizadas de governo; os cidadãos, por sua vez, procuram essas outras formas de governamentabilidade e, conseqüentemente, de cuidado de si:

O gerenciamento e o cuidado de si se tornaram um imperativo em maneiras diferentes e discutivelmente mais urgentes em tal clima, não só no sentido de substituir serviços públicos, mas em termos de obrigar os cidadãos a atualizar e “maximizar” a si mesmos não pela “sociedade” ou coletivamente, mas através de suas escolhas [dos cidadãos] nas formas privatizadas de estilo de vida, domesticidade e consumo (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 12, tradução nossa<sup>78</sup>).

Ouellette e Hay (2008) apontam, inicialmente, para três categorias de reality shows que acionam uma forma de governamentabilidade e cuidado de si. Há os programas de especialização, estilo de vida, “reformas extremas” ou o que Trevisan (2011) classifica por programas de “ajuda profissional”: neles verificamos uma forma de governo “à distância” feito a partir da oferta de uma autoajuda oferecida por especialistas, treinadores e motivadores e suas estratégias para solucionar problemas e melhorar a performance ou vida dos indivíduos (OUELLETTE e HAY, 2008). Esse tipo de programação oferece “conselhos sobre o que está fora, sobre como melhorar nossa casa, nossa aparência, e

---

<sup>77</sup> “[...] various technologies and rules of self-governance, including those provided by reality TV” (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 15).

<sup>78</sup> “The management and care of the self becomes an imperative in different, and arguably more urgent ways in such a climate, not only in the sense of replacing public services, but in terms of obliging citizens to actualize and ‘maximize’ themselves not through ‘society’ or collectively, but through their choices in the privatized spheres of lifestyle, domesticity, and consumption” (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 12).

conselhos sobre o que está dentro, sobre como aprimorar a relação que temos conosco” (HILL, 2005, p. 122, tradução nossa<sup>79</sup>).

Há também, programas que dialogam diretamente com um cenário de “crise” – seja uma crise financeira ou na segurança pública, por exemplo – e que, como apontado pelos pesquisadores, oferecem, ao telespectador, dicas, técnicas ou mesmo incentivos para que ele tome medidas para se proteger de tais dificuldades. Já um terceiro tipo de programa do real indicado por Ouellette e Hay está na programação que estabelece a ideia de “cidadania empreendedora” a partir de um “governo de grupo”, em um determinado local com regras e procedimentos de participação que “exigem que indivíduos trabalhem em si no interesse do grupo – o que pode envolver cooperar com outros, tornar-se tolerante, e ajustar comportamento e expectativas” (p. 8, tradução nossa<sup>80</sup>). Podemos classificar como programas dessa categoria os realities “The Real World” e “Wife Swap” – exemplos dados pela dupla de pesquisadores, como também o “Big Brother Brasil”, “A Fazenda”, “Are You The One? Brasil” (MTV Brasil) e outros realities que colocam participantes num determinado jogo de governo em um espaço pré-estabelecido. Partindo dessa perspectiva, podemos considerar o “Vai fazer o quê?” como um jogo de governança do espaço e do “governo de grupo”.

Ouellette e Hay defendem, por fim, uma perspectiva que, ao olhar para os programas da reality TV, “considera as múltiplas formas em que indivíduos e populações são constituídos e continuamente reinventados como cidadãos responsáveis e ativos” (2008, p. 12, tradução nossa<sup>81</sup>). É preciso, segundo eles, analisar a TV como uma *tecnologia cultural*: ela é um dos aparatos que age na construção de uma cidadania nas democracias liberais; hoje, a televisão se transforma “para se fazer mais útil como recurso para expandir as capacidades de alguém, moldando uma ‘melhor’ vida e desenvolvendo estratégias para lidar com problemas ou ameaças ao corpo, casa, trabalho propriedade e família” (p. 15, tradução nossa<sup>82</sup>). Os pesquisadores afirmam estar “menos preocupados

---

<sup>79</sup> “[...] external advice on how to improve our home, or our appearance, and internal advice on how to improve our relationship with ourselves” (HILL, 2005, p. 122).

<sup>80</sup> “[...] require individuals to work on themselves in the interest of the group – which can involve cooperating with others, becoming more tolerant, and adjusting behavior and expectations” (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 8).

<sup>81</sup> “[...] considers the multiple ways that individuals and populations are made and continually reinvented as active, responsible citizens” (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 12).

<sup>82</sup> “This perspective is particular useful in considering how TV is being reinvented to make itself more useful as a resource for expanding one’s capabilities, fashioning a ‘better’ life, and developing strategies for addressing problems or threats pertaining to one’s body, household, work, property and family.” (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 15).

em como a reality TV valida ou subverte o liberalismo como ideologia do que como ela catalisa e age de acordo com técnicas e racionalidades de governança” (p. 16-17, tradução nossa<sup>83</sup>).

Segundo Ouellette e Hay, é preciso se afastar da crença de que a TV tem total controle e autoridade como tecnologia cultural, produzindo sempre os mesmos efeitos sobre sua audiência. Em vez disso, ao olhar para os efeitos políticos da televisão pragmaticamente, os dois se indagam: de que forma *nós* reconhecemos esse meio e o autorizamos como uma forma de governamentabilidade? De que forma ele aciona e dialoga com as “formas de comportamento sobre as quais uma sociedade civil é realizada, consolidada e mobilizada” (p. 17, tradução nossa<sup>84</sup>).

O capítulo seguinte lança o olhar sobre o comportamento e a ação social dos sujeitos e as forças que os mobilizam. Trataremos nele do embate de valores sociais, as indignações da injustiça e a ânsia por justiça, os enfrentamentos morais do cotidiano, entre outros assuntos relacionados à conduta dos indivíduos. Essas discussões nos ajudam não somente a entender as encenações de conflito construídas dentro do “Vai fazer o quê?”, mas também a forma como esse programa se posiciona sobre determinados debates na vida social e como ele configura e oferece modos de governamentabilidade de si e do coletivo na vida dos sujeitos.

---

<sup>83</sup> “We are less focused on how reality TV validates or subverts liberalism as an ideology than in how it catalyzes and *acts upon* techniques and rationalities of governing” (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 16-17).

<sup>84</sup> “[...] forms of behavior upon which a *civil* society is achieved, secured, and mobilized” (OUELLETTE e HAY, 2008, p. 17).

## 2. Moral, ética e justiça na vida cotidiana

No capítulo anterior, observamos os modos como a televisão se insere na vida social e faz-se compreender a partir dela: ao se situar em um contexto sociocultural, a TV – como indústria, experiência e conteúdo (DAHLGREN, 1995) – representa o mundo real para uma audiência, tentando manter um diálogo promissivo com ela (JOST, 2004; 2010). Se compreender a complexidade do fenômeno televisivo no cotidiano nos dá uma base imprescindível para a análise da nossa empiria, o “Vai fazer o quê?”, buscamos, agora, outras ferramentas teóricas que nos ajudem a proceder à nossa investigação. Este capítulo traz, primeiramente, algumas discussões sobre a moralidade, a ética e a justiça também compreendidas no tecido da vida social, do mundo cotidiano dos sujeitos comuns: convocamos aqui uma discussão sobre aquilo que consideramos “certo” e “bom” e o modo como essas forças interpelam nossa conduta diária. Buscamos entender o que motiva o nosso *agir* para os outros – e para isso, devemos, aqui, ir atrás de um esclarecimento sobre o que compreendemos como *ação* num contexto interativo, significativo e social.

### 2.1. Vida cotidiana e a ação social

O primeiro lugar para o qual a nossa investigação sobre a ação social aponta é a *vida cotidiana*. Trata-se de um espaço que abarca as “[...] ações não especializadas dos indivíduos, tais como correr, andar, conversar, estar em casa ou nos corredores do local de trabalho, jogar futebol, visitar os amigos, fofocar ou dormir” (JOSGRILBERG, 2014, p. 94). É no cotidiano, portanto, que se materializam e “armazenam” as nossas práticas diárias; nossas *experiências*. Para John Dewey,

[...] a vida não se apresenta como uma sequência ou corrente uniforme e sem interrupções. Constitui-se de histórias, cada uma com seu próprio tema, seu próprio princípio e movimento dirigido para sua terminação, cada uma com seu próprio e particular movimento rítmico; cada uma com sua própria qualidade não-repetível que a impregna. (DEWEY, 1980, p. 89).

A vida cotidiana, dessa forma, se impregna de *experiências*, que podem ser vistas como o que resulta da *interação* dos sujeitos com outros sujeitos e o mundo que os cercam. “Um homem faz algo; levanta uma pedra, por exemplo. Em consequência padece, sofre alguma coisa: o peso, a resistência, a textura da superfície da coisa levantada”. (DEWEY, 1980, p. 95). Se o cotidiano se materializa nas experiências dos indivíduos comuns, devemos, dessa forma, compreendê-lo dentro de um contexto interacional; é preciso apreender a vida cotidiana em sua dimensão social, isto é, a partir da percepção de que vivemos e interagimos com outros sujeitos construindo a sociedade.

A coexistência entre os sujeitos é uma condição humana: de forma que “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (ARENDDT, 2007, p. 31). Assim, “[...] a vida cotidiana decorre na presença imediata do outro; por outras palavras, quaisquer sejam os nossos actos, eles têm toda a probabilidade de estar socialmente situados” (GOFFMAN, 1999, p. 196). A “unidade” da vida cotidiana, portanto, está no que chamamos de *ação social* – as formas como nos acionamos perante os outros e o mundo, como atuamos dentro desse mundo e criamos experiências sobre as coisas, conseqüentemente, atribuindo significados a elas. Dessa forma, a ação social

*é significativa* tanto para aqueles que a praticam quanto para os que a observam: não em si mesma mas em razão dos muitos e variados sistemas de significados que o seres humanos utilizam para definir o que significam as coisas e para codificar, organizar e regular sua conduta uns em relação aos outros. (HALL, 2016, p. 1, grifo nosso).

É na vida cotidiana – e pela ação social – que partilhamos sentidos com os outros no mundo e organizamos nosso modo de ser dentro dele. Dessa forma, podemos dizer que o cotidiano possui uma dimensão cultural pujante: “[...] damos sentido às coisas pelo modo como as utilizamos ou as integramos em nossas práticas cotidianas” (HALL, 2016, p. 21). Há uma concepção de *cultura cotidiana* que, como relata Josgrilberg (2014), não se opõe ao entendimento de cultura de massa ou alta cultura, mas está relacionada a um “espaço de refletir como os indivíduos vivem, consomem, usam e reinventam as referências recebidas pelas diferentes organizações sociais [...]” (p. 93). Afinal, as nossas experiências no mundo cotidiano alimentam uma forma de conhecimento “social”: ao agirmos na vida social – perante o outro e o mundo, aprendemos e tornamos naturais “[...]”

um conjunto de saberes indiscutíveis e de normas de comportamento imperativas que se impõem com força do bom senso” (RODRIGUES, 2011, p. 33). As ações sociais, portanto, configuram no coletivo uma determinada cultura, organizam nossas condutas diárias e dão circulação aos saberes, convenções e outros sentidos entre nós.

No intuito de olhar para a ação social, é fundamental resgatar as contribuições do pragmatismo. O trabalho feito pelos mais reconhecidos interacionistas simbólicos<sup>85</sup> da Escola de Chicago<sup>86</sup> – como John Dewey e George Hebert Mead – tornou mais complexas e ricas as discussões sobre as experiências humanas dentro da teia social e a partir da ótica constitutiva das ações sociais. É importante destacar que a obra desses autores do pragmatismo tem uma enorme influência em grande parte das referências bibliográficas presentes nesta dissertação – nos alinhamos aos preceitos pragmatistas e compartilhamos da preocupação em observar a complexidade das ações sociais como *configuradoras de sentido e constituidoras dos sujeitos sociais*.

Hans Joas (1999) discute a ideia da *ação social* à luz das teorias pragmáticas, ao retomar alguma das objeções feitas aos teóricos do interacionismo simbólico: primeiramente, ele contrapõe a crítica de que o uso do conceito de ação social é redutor e funcional à ideia pragmatista de que somente através da ação social nos é revelada “a imediaticidade qualitativa do mundo e de nós mesmos” (p. 137). Há também a crítica de que a ação social só diria respeito ao momento presente; ao contrário, como relata Joas, nós internalizamos o conhecimento das ações sociais que tomamos parte no passado e usamos esse conhecimento para agir de forma criativa nas ações sociais que tomamos parte no futuro presente. Ou seja, enquanto, por um lado, as experiências nos oferecem uma nova organização do conhecimento (DEWEY, 1980), por outro, esse conhecimento adquirido se sedimenta em nossas consciências; assim, “[...] cada participante entra numa

---

<sup>85</sup> “O nome dessa linha de pesquisa sociológica e sociopsicológica foi cunhado em 1938 por Herbert Blumer (1938). Seu enfoque são os processos de interação – ação social caracterizada por uma orientação imediatamente recíproca –, ao passo que o exame desses processos se baseia num conceito específico da interação que privilegia o caráter simbólico da ação social. [...] Assim, as relações sociais são vistas, não como algo estabelecido de uma vez por todas, mas como algo aberto e subordinado ao reconhecimento contínuo por parte dos membros da comunidade” (JOAS, 1999, p. 130).

<sup>86</sup> A Escola de Chicago, que operou transformações na sociologia estadunidense principalmente durante os anos de 1890 a 1940, “pode ser descrita como uma combinação de uma filosofia pragmática, de uma orientação política reformista para as possibilidades da democracia num quadro de rápida industrialização e urbanização, e dos esforços para transformar a sociologia numa ciência empírica, sem deixar de atribuir grande importância às fontes pré-científicas do conhecimento experimental [...]” (JOAS, 1999, p. 131). Apesar de consolidada na Universidade de Chicago, a Escola teve grande influência dos trabalhos dos teóricos europeus Georg Simmel e Gabriel Tarde (FRANÇA e SIMÕES, 2014).

situação social carregando uma biografia já rica em interações passadas com outros participantes [...]” (GOFFMAN, 1999, p. 201).

Por fim, uma última objeção retomada por Joas é a de que o modelo pragmatista da ação social “sequer distingue a relação do agente com os objetos do seu meio, da relação do agente com seus semelhantes” (1999, p. 138), ou seja, de que não há profundidade nessas teorias para falar do que distingue e caracteriza as relações entre humanos. Para desvalidar essa crítica, o pesquisador usa como evidência a própria existência da teoria intersubjetiva de George Hebert Mead (1972). Para compreender quais seriam as particularidades das relações entre sujeitos, o filósofo observa os *gestos significantes* trocados nas ações sociais entre dois indivíduos, atento a como a conduta e a ação de um configuram e reconfiguram a resposta do outro.

Mead usa o exemplo das crianças que, na brincadeira, assumem certos papéis de adultos e encenam situações cotidianas que observaram: ao realizar seu papel, ao encenar, uma criança leva em consideração as possíveis respostas que seus parceiros na brincadeira podem ter. Esse poder de considerar a resposta do outro – o que Mead chama de *role taking* – é desenvolvido ao longo da vida, de forma que adquirimos a “capacidade de saber que as outras pessoas também são capazes de antecipar e de prever as mesmas ações e as mesmas consequências de expressões nas mesmas circunstâncias em que eu sou capaz de o fazer [...]” (RODRIGUES, 2011, p. 40). Dewey também observa essa possibilidade reflexiva da ação social ao notar que “[...] é a ação que determina quais os estímulos relevantes dentro do contexto definido pela própria ação” [...] (JOAS, 1999, 137). A teoria psicossocial de Mead se prova como um forte argumento contra as críticas destacadas por Joas (1999): afinal, a ação social é dotada de sentido, liga o conhecimento de nossas experiências passadas ao presente e têm caráter *intersubjetivo*, ou seja, revela uma ligação de “mútua afetação” e consequente formação interior entre os sujeitos.

O indivíduo que faz um gesto incorpora nesse gesto passado e futuro: a linguagem instaura assim uma nova temporalidade na ação humana. É desta maneira que as últimas fases de um ato afetam as primeiras, e aquilo que é estímulo é também uma resposta (porque responde antecipadamente à resposta que vai produzir), e aquilo que é uma resposta é também um estímulo (porque age retrospectivamente no estímulo). Graças a esses gestos significantes, os atos sociais são marcados pela reflexividade – um afeta o outro que é afetado pelo um. A finalização do ato é resultado de um ajustamento recíproco, de mútua afetação. (FRANÇA, 2008, p. 79).

A comunicação se estabelece na nossa capacidade de escolher e trocar gestos dotados de sentido, de antecipar possíveis respostas, de nos reposicionarmos numa interação (FRANÇA, 2008). É preciso destacar que a teoria intersubjetiva de Mead também revela sobre a formação dos sujeitos como um *self* – uma *personalidade social*, que se estabelece tanto nas “características mais individuais (o eu mesmo) quanto pela internalização do outro generalizado (o mim), que se refere às expectativas sociais em relação a normas, condutas e papéis sociais que apreendemos em nossa vida em sociedade” (FRANÇA; SIMÕES, 2014, p. 142). Para o filósofo, o *self* só se constitui através da atuação do *espírito* ou da *mente*; ou seja, essa personalidade social só se torna possível na força da “consciência reflexiva, na possibilidade de auto-avaliação permanente do *self*, que realiza graças à capacidade ou função de falar a si mesmo da mesma maneira como pode falar a um outro” (FRANÇA, 2008, p. 75).

O espírito é o que proporciona que a *ação social seja reflexiva*, que interiorize conhecimento dentro dos sujeitos, conseqüentemente, contribuindo para a construção de suas personalidades sociais – os indivíduos não só observam o outro na interação, mas observam a si mesmos e as formas como são afetados pelos gestos significantes trocados nesse terreno social. Em outras palavras, é no ato de comunicação que nós nos formamos como sujeitos que se constroem na intersubjetividade. No entanto, um *self* não se forma somente pela consideração de outro na interação; ele também leva em conta uma generalização de todos os *outros*, ou seja, do conjunto social no qual integro, interajo, compartilho sentidos, valores, convenções e normas sociais; aprendo e questiono. Segundo Mead, um sujeito

é uma personalidade porque ele pertence a uma comunidade, porque ele leva em consideração as instituições daquela comunidade na sua própria conduta. Ele usa sua linguagem como um meio por qual ele ganha sua personalidade, e, então, por um processo de tomada de diferentes papéis que todos os outros fornecem, ele entende a atitude dos membros dessa comunidade. [...] A estrutura, então, em que o *self* é construído é essa resposta que é comum a todos, pois um precisa ser um membro de uma comunidade para ser um *self*. Tais respostas são atitudes abstratas, mas constituem aquilo que chamamos do caráter de uma pessoa. Elas dão a ele o que chamamos de seus princípios, as atitudes reconhecidas dos membros de uma comunidade perante o que são os valores daquela comunidade. Ele está se colocando no lugar do outro generalizado, que representa as respostas organizadas de todos os membros do grupo. É isso que guia a conduta controlada por princípios, e uma pessoa que

possui tal grupo organizado de respostas é alguém que dizemos ter caráter, no sentido moral. (MEAD, 1972, p.162-163, tradução nossa<sup>87</sup>)

Em outras palavras, “os indivíduos se formam, se tornam aptos a viver socialmente interiorizando as respostas comuns da sociedade [...]” (FRANÇA, 2008, p. 83). Nossa formação subjetiva, nossa personalidade social ou nosso *self* – convocados nas ações sociais – levam em consideração as possíveis respostas comuns, condutas oferecidas e partilhadas em um grupo social ou sociedade. É pelo outro e pelo outro generalizado que descobrimos quem queremos ser para o social, como devemos agir perante nossos iguais (e diferentes). As ações sociais, por sua vez, revelam muito de quem somos e onde estamos localizados social-culturalmente.

A força que aciona e movimenta essas formas de *ser* e *agir* no tecido social é a *comunicação*. *Ser*, porque o *self* só pode se constituir pela internalização de uma estrutura de gestos e respostas compartilhadas socialmente nos atos comunicativos (FRANÇA, 2008). *Agir*, porque a continuação da ação social também só é possível por “um processo de organização de perspectivas compartilhadas” (QUÉRÉ, 1991, p. 7). Essa partilha de sentidos é feita a partir da dimensão *simbólica* da ação social. Atribuímos sentido e criamos códigos compartilhados a partir da *linguagem*, que nos permite compreender e qualificar nossas experiências. É pela linguagem que passamos de uma percepção confusa das nossas ações, “‘encarnada’ daquilo que somos, daquilo que nos motiva, daquilo que buscamos dizer ou fazer [...] a uma visão na qual as coisas aparecem mais claramente, onde os objetos e as pessoas são nitidamente mais individualizadas [...]” (QUÉRÉ, 1991, p. 11). A articulação desses códigos nos oferece uma maneira própria, portanto, de compreender e extrair sentido das experiências e, conseqüentemente, nos possibilita um

---

<sup>87</sup> “What goes to make up the organized self is the organization of the attitudes which are common to the group. A person is a personality because he belongs to a community, because he takes over the institutions of that community into his own conduct. He takes its language as a medium by which he gets his personality, and then through a process of taking of different roles that all the others furnish he comes to get the attitude of the members of the community. [...] The structure, then, on which the self is built is this response which is common to all, for one has to be a member of a community to be a self. Such responses are abstract attitudes, but they constitute just what we term a man’s character. They give him what we term his principles, the acknowledged attitudes of all members of the community toward what are the values of that community. He is putting himself in the place of generalized other, which represents the organized responses to all the members of the group. It is that which guides conduct controlled by principles, and a person who has such an organized group of responses is a man who we say has character, in the moral sense.” (MEAD, 1972, p. 162-163).

conhecimento fundador de nossa identidade social e de nossa postura diante do mundo.

A linguagem, de fato,

tem um papel importante na compreensão que temos de nós mesmos e de nossas práticas ordinárias. [...] é nela e por ela que nos é possível formular o horizonte de valores, a “textura das pertinências” ou as “caracterizações do desejável” em função das quais nos orientamos e qualificamos nossas ações e nossas condutas interiores. É graças a ela que nós podemos estabelecer e formular conjuntamente discriminações que nos permitem distinguir aquilo que é importante daquilo que não é, determinar aquilo que merece ser honrado, pesquisado, perseguido e aquilo que não merece, qualificar os atos e os comportamentos de uns e de outros, relacionar distinções de valor, exigências de validade, padronização de conduta, critérios de excelência, etc. (QUÉRÉ, 1991, p. 11)

A comunicação, portanto, é aquilo que nasce do processo de sociabilidade e da ação social; diz respeito ao modo como organizamos nossa conduta e atividade social. É pela comunicação que aprendemos, internalizamos o conhecimento social necessário para lidar com as situações interacionais enfrentadas em nossa vida cotidiana. O *self* surge no ato comunicativo: nossa personalidade social nasce da indagação sobre quem somos e parecemos ser diante do outro e do outro generalizado. O ato comunicativo também materializa a dimensão discursiva da ação social, ou seja, o modo como nossa linguagem dá forma à nossas crenças e valores; àquilo que consideramos “bom” e “certo”. A comunicação, por fim, é o que permite que a *ação social* se ligue a um pano de fundo ético e moral; os processos comunicativos nos tornam capazes de avaliar nossa ação social e a ação social dos outros, em relação àquilo que acreditamos ser uma “boa” sociedade.

A compreensão da ação social e da comunicação pela perspectiva pragmatista oferece, dessa forma, uma base para um estudo mais profundo sobre o comportamento humano e o modo como agimos em nossa vida cotidiana. Ao compreendermos que a ação social está ligada diretamente com um pano de fundo ético e moral, abrimos campo para novas indagações: como nossas concepções sobre o que é “certo” influenciam nossa conduta em situações cotidianas? A nossa atitude diante do que é “certo” é diferente da nossa atitude diante do que é “bom”? O que difere as normas dos valores – e qual é o papel de cada um/a na nossa conduta social? Como surgem os valores? Por fim, o que esse pano de fundo moral e ético revela sobre a forma como concebemos aquilo que é justo ou injusto? Como nomeamos a injustiça do mundo? Essas são as questões discutidas nas próximas seções deste capítulo.

## 2.2. Os desafios morais da vida cotidiana

Segundo Silverstone (1996), a vida social e cotidiana nasce como uma defesa individual, institucional e social para um mundo habitado pela angústia. Trata-se de uma forma que encontramos de organizar e dar sentido àquilo que, sem a *ordem social*, seria apenas da natureza do caos e da insegurança. Ao darmos ordem ao mundo ao nosso redor, ao criarmos uma rotina dotada de sentido, compartilhando determinados rituais e tradições e naturalizando certas práticas culturais,

evitamos o pânico, construímos e mantemos nossa identidade, governamos nossas relações sociais no tempo e espaço, compartilhamos sentidos, cumprimos com nossas responsabilidades, experimentamos prazer e dor, com um grau maior ou menor de satisfação e controle, mas, acima de tudo, evitamos o vago e paralisante horror da ameaça do caos. As instituições que herdamos e pelas quais seguimos lutando: a família, a casa, o bairro, a comunidade, a nação [...] são precisamente as instituições que historicamente foram o continente da nossa aptidão para manter essa defesa e as que nos ofereceram os recursos para realizá-la. E, por sua vez, essa aptidão se baseia na aptidão que temos para preservar, dentro das atividades de nossa vida cotidiana, uma crença na continuidade e na confiabilidade das coisas, e determinar, na medida do possível, a distância necessária entre nós e os diversos perigos que ameaçam essa continuidade, seja lhes negando por completo, seja lhes absorvendo, de um modo ou de outro, na trama de nossa vida. (SILVERSTONE, 1996, p. 17-18, tradução nossa<sup>88</sup>).

Em sua perspectiva pós-moderna de ética, Bauman (1997) observa o modo como os sujeitos, em seu cotidiano, tentam se organizar diante dos dilemas morais e éticos que encontram – ou seja, às situações que configuram questões sobre o que é “certo” e “errado” (moral), ou “bom” ou “ruim” (ético). Antes de discutirmos sua teoria, no entanto, precisamos fazer algumas ressalvas em relação a sua perspectiva teórica. A primeira é em

---

<sup>88</sup> “[...] evitamos el pánico, construimos y mantenemos nuestra identidad, gobernamos nuestras relaciones sociales en el tiempo y en el espacio, compartimos sentidos, cumplimos con nuestras responsabilidades, experimentamos placer y dolor, con un grado mayor o menor de satisfacción y control, pero sobre todo eludimos el vago y paralizante horror de la amenaza del caos. Las instituciones que heredamos y por las cuales seguimos luchando: la familia, la casa, el vecindario, la comunidad, la nación [...] son precisamente las instituciones que históricamente fueron el continente de nuestra aptitud para mantener esa defensa y las que nos suministraron los recursos para realizarla. Y a su vez esa aptitud se basa en la que tenemos para preservar, dentro de las actividades de nuestra vida cotidiana, una creencia en la continuidad y la confiabilidad de las cosas y determinar en la medida de lo posible, la necesaria distancia entre nosotros y los diversos peligros que amenazan esa continuidad, sea negándolos por completo sea absorbiéndolos, de un modo u otro, en la trama de nuestra vida” (SILVERSTONE, 1996, p. 17-18).

relação à perspectiva pós-moderna<sup>89</sup>: uma grande preocupação de Bauman é diferenciar um modo de racionalidade moderno de outro emergente, que está se inserindo na sociedade contemporânea, o pós-moderno ou, como preferido pelo próprio autor, a *modernidade líquida*, que é diferente

da sociedade moderna que [Bauman] se refere como “sociedade sólida”. Na sociedade líquida, como sugere o termo, a duração e a durabilidade das coisas são mínimas, sem perspectiva de continuidade ou permanência. A única coisa que prevalece é a temporalidade. Já na sociedade sólida, apesar de sua característica demolidora do estabelecido, prevalecia uma tendência à solidificação do novo estabelecido (MARINHO, 2008, p. 193)

A ideia de pós-modernidade ou modernidade líquida, para o filósofo, “significa sobretudo o rasgamento da máscara das ilusões; o reconhecimento de certas pretensões como falsas e de certos objetivos como inatingíveis, e nem, por isso mesmo, desejáveis” (BAUMAN, 1997, p. 10). De fato, uma crítica comum dos teóricos da pós-modernidade é direcionada à falha das “grandes narrativas” promissoras da modernidade, que, por sua vez, “vislumbrou a universalização da liberdade mediante o conhecimento para a realização do progresso e emancipação da humanidade do despotismo, da ignorância, da barbárie e da miséria, mas não cumpriu a promessa” (MARINHO, 2008, p. 190).

Um dos principais apontamentos de Bauman (1996) para o “projeto falho” da modernidade é em relação ao comportamento humano e cotidiano: os sujeitos não conseguem mais viver sob a racionalidade sólida e sua tentativa de apagar os riscos e dilemas da vida cotidiana instaurando normas. Sua crítica, dessa forma, será voltada para o projeto das “fundamentações ilusórias” (ou seja, as normas) da modernidade: segundo a modernidade *sólida*, os indivíduos já seriam agentes morais – ou seja, guiados pelo entendimento do que é “certo” – ao aceitarem um conjunto de regras que delimitam o que é a moral, o que é o “certo”; em outras palavras, para Bauman, a moral moderna se estabeleceria simplesmente no agir de acordo com as regras de conduta acordadas pelas

---

<sup>89</sup> Trata-se aqui de uma sociologia pós-moderna e não pós-modernista. “O autor afirma que há uma confusão semântica que não distingue *sociologia da pós-modernidade* de *sociologia pós-modernista*, ‘*pós-modernidade*’ de [uma ideologia do] ‘*pós-modernismo*’. [...] A sua visão sobre a pós-modernidade é de uma modernidade emancipada da falsa consciência, das aspirações irreais e dos objetivos irrealizáveis da modernidade clássica. Já a sociologia *pós-modernista* está próxima a uma ideologia que prescinde de uma determinada hierarquia de valores e descarta a ideia de um tipo de regulamentação normativa da comunidade humana. Dessa forma, no pensamento pós-modernista, todos os tipos de vida humana se equivalem, todas as sociedades são igualmente boas ou más. [...]” (MARINHO, 2008, p. 193).

instituições sociais. É essa concepção exclusivamente normativa da moralidade – e do que leva os sujeitos a agirem moralmente – que é criticada pelo filósofo:

São as ações que a pessoa precisa *escolher*, ações que a pessoa *escolheu* dentro outras que poderia escolher mas não escolheu, que é preciso calcular, medir, avaliar. A avaliação é parte indispensável da escolha, da tomada de decisão; é necessidade sentida por humanos como tomadores de decisão, necessidade sobre a qual raramente refletem os que agem apenas por hábito. [...] O “modo certo”, uma vez unitário e indivisível, começa a dividir-se em “economicamente sensato”, “esteticamente agradável”, “moralmente apropriado”. As ações podem ser certas num sentido, e errados noutra. (BAUMAN, 1996, p. 12).

No intuito de provar como essa predeterminação do projeto moderno sobre o que é moral, Bauman se volta para um maior entendimento acerca de como nos relacionamos com o que denominamos como o “certo”, principalmente em situações da vida cotidiana que despertam determinados dilemas morais, em que as normas de conduta não conseguem definir ou nos oferecer segurança sobre o qual é a ação mais correta e de que modo devemos fazê-la.

Antes de nos aprofundarmos n’A *ética pós-moderna* de Bauman, uma breve definição sobre o que nos é compreendido como *ética* e *moral* pode ser de grande ajuda. A *ética* está relacionada às indagações filosóficas sobre o que consideramos uma boa vida, uma boa pessoa e uma boa sociedade; ela “estatuí princípios e valores que orientam pessoas e sociedades” (BOFF, 2003, p. 37). A *ética* é a *filosofia da moral* (CHAUÍ, 2000), ou *que rege* a moral. Boff entende a *moral*, por sua vez, como:

parte da vida concreta. Trata da prática real das pessoas que se expressam por costumes, hábitos e valores culturalmente estabelecidos. Uma pessoa é moral quando age em conformidade com os costumes e valores consagrados. Estes podem, eventualmente, ser questionados pela *ética*. (BOFF, 2003, p. 37)

Em outras palavras, a moral está associada ao que coletivamente como os costumes, modos “mais corretos” de conduta, o que é socialmente conveniente ou convencional para ser a forma adequada de se agir. Enquanto a *ética* nos revela o que consideramos “bom” – os princípios e valores – a moral nos dita o que é “certo” ou “adequado” – as condutas, protocolos e normas. Para ilustrar a diferença dos dois conceitos, Leonardo Boff os coloca no contexto do capitalismo: a *ética* do capitalismo sugere que o “bom é o que permite acumular mais com menos investimento e em menos

tempo possível”, enquanto a moral capitalista prega que devemos “empregar menos gente possível, pagar menos salários e impostos e explorar melhor a natureza para acumular mais meios de vida e riqueza” (2000, p. 41).

Ao olhar para o que chama por “fundamentações ilusórias”, Bauman (1996) está, na verdade, observando as normas de uma sociedade e o modo como elas regem ou tentam reger nosso comportamento diante das diversas e inesperadas situações do cotidiano. As normas não são gratuitas, no sentido de que sua existência se justifica pela *necessidade* que temos delas:

Apoiar-nos nas normas tornou-se hábito, e sem as roupas da faxina sentimo-nos nus e em desespero [...]. Sentimos falta da responsabilidade quando ela nos é negada, mas quando a conseguimos de volta, faz-se sentir como carga demais pesada para se carregar sozinhos. E assim agora, sentimos falta daquilo que antes ressentimos: uma autoridade mais forte que nós, uma autoridade em que podemos confiar e a que devemos obedecer, uma autoridade que se pode responsabilizar pela adequação de nossas escolhas e assim, ao menos, partilhar de algo de nossa “excessiva” responsabilidade. Sem ela, podemos nos sentir solitários, abandonados e desesperados. (BAUMAN, 1996, p. 34)

Dessa forma, “[...] para a maioria de nós, a crença de que o que fazemos é aprovado por ‘pessoas como nós’ [...] é tudo o que precisamos para dormir tranquilamente [...]” (BAUMAN, 1996, p. 57-58). Para Bauman, nossas ações no mundo possuem uma enormidade de consequências práticas que não antecipamos – consequentemente, nos sentimos responsáveis pelo que causamos de forma intencional ou não. Segundo o filósofo, as fundamentações normativas da modernidade, por sua vez, nos oferecem uma aparente moral *universal*: trata-se da lógica de que, se a norma ou convenção determina que eu e todos iguais a mim ajamos de tal forma, e se eu obedeco a tal norma social igual a todos, estou, portanto, fazendo o *certo* e satisfazendo qualquer necessidade de um eu moral. Por trás dessa lógica, há a ideia de que “seja pela carga partilhada e hereditária do pecado de Adão, seja pela ignorância do próprio interesse, ou pelas paixões teimosas do animal homem”, “muitas pessoas ou a maioria das pessoas, ao escolher, não escolhem o que é moralmente bom” (BAUMAN, 1996, p. 45). De fato, em nossa sociedade,

Todas as instituições sociais apoiadas por sanções coercitivas foram e são fundadas na admissão de que não se pode confiar que o indivíduo faça boas escolhas (quer se interprete “boas” como “boas para o indivíduo” ou “boas para comunidade”, ou ambas ao mesmo tempo). Todavia, é precisamente o fato da saturação da vida comum com

instituições coercitivas, dotadas só com a única autoridade de estabelecer os padrões de boa conduta, que principalmente torna o indivíduo *enquanto* indivíduo confiável. A única maneira em que a liberdade individual poderia ter consequências moralmente positivas [...] é entregar aquela liberdade aos padrões heterônomos [as normas] estabelecidos; ceder às agências socialmente aprovadas o direito de decidir o que é bom e sujeitar-se a seus veredictos. O que significa, em suma substituir a moralidade pelo código legal, e modelar a ética segundo o padrão da Lei. A responsabilidade individual é então traduzida [...] como a responsabilidade de seguir ou transgredir as normas ético-legais socialmente endossadas. (BAUMAN, 1996, p. 46)

A responsabilidade sobre o fazer o “certo”, portanto, recai sobre um código que dita o que é moral, ou seja, o que é correto. A moralidade é jogada ao campo exclusivo da razão: é necessário “*dizer* às pessoas quais sejam seus verdadeiros interesses; se não escutam ou parecem ser duras de ouvido, precisam ser forçadas a comportar-se como seu *real* interesse exige – se necessário, contra a sua vontade” (1996, p. 44). Segundo Bauman, as possibilidades de ação dos sujeitos sociais, dessa forma, navega entre uma *autonomia* – a liberdade de ação individual – e uma *heteronomia* – a força da sociedade e Estado de impor determinadas formas de conduta sobre as possibilidades de ação dos sujeitos. O filósofo aponta, por sua vez, que a estratificação social faz parte da modernidade, de forma que a liberdade “e heteronomia individual na sociedade moderna estão distribuídas desigualmente. Ainda que se possa descobrir a presença de ambas em toda condição humana [...]” (p. 46-47). Por sua vez, às pessoas “mais sábias” deve-se dar a autonomia, enquanto às “mais propensa ao mal” deve-se retirar a liberdade: para Bauman, a liberdade de agir sobre o mundo é, portanto, um *privilégio*.

A liberdade [...] é privilégio, mas privilégio ardentemente contestado, e destinado a ser contestado. O privilégio não se pode pretender explicitamente. Deve ser defendido de maneira mais sutil, declarando que a liberdade é propriedade inata da condição humana e depois proclamando que nem todos podem pô-la em uso que a sociedade possa tolerar sem incorrer em danos para sua sobrevivência e bem-estar. Mas, mesmo nessa forma, a defesa do privilégio é desafiada. O que é ou não é uso adequado da liberdade, o que é benéfico e é danoso ao bem comum, é tema disputado, assunto de verdadeiro conflito de interesses e objeto de interpretações mutuamente opostas. (BAUMAN, 1996, p. 48).

Dessa constatação, podemos fazer três observações: 1) nas sociedades modernas, são mais “livres” aqueles que detém o poder sobre os códigos de ética – sociais e legais

– e, portanto, têm privilégio e poder na determinação do que consideram um “bem comum”; 2) a ideia de coerção do comportamento moral dos sujeitos está, como relata Bauman, diretamente associada a uma aparente ideia de moralidade universal da modernidade – a que iremos explicitar a seguir; 3) por fim, a ideia de disputa pelo senso do que é o “bem comum” nos revela que o projeto das normas como asseguradoras do que é certo ou errado está fundada num terreno instável, não tão plano e seguro quanto a modernidade e seus aparatos coercitivos desejavam mostrá-lo.

Segundo Bauman, o projeto da modernidade ocidental prevê um “sujeito universal” ou “eu não sobrecarregado”, termo cunhado por Alasdair MacIntyre e retomado pelo filósofo, ao explicar a concepção do indivíduo moderno “capaz de escapar das raízes e lealdades comunais; de erguer-se, por assim dizer, a plano mais elevado e ter daí visão mais dilatada, imparcial e crítica das exigências e pressões comunais” (1996, p. 60). Trata-se de um sujeito guiado por princípios dados como universais: estou seguro da minha conduta e responsabilidade diante minhas ações porque sigo as normas e convenções sociais convencionadas e impostas pelo Estado – a autoridade moral máxima da modernidade – e pela sociedade a todos. O projeto de moral moderna desejava, com as normas, remover as ambivalências das decisões e ações humanas e, conseqüentemente, a ansiedade da vida dos sujeitos. Dessa forma, a ideia da moral universal moderna está, no projeto da modernidade, vinculada ao ideal do *progresso*: a universalidade moral seria o “destino último da espécie humana” (1996, p. 64).

Para Bauman, no entanto, o projeto da moral universal moderna consegue ser somente uma pretensão. A moral não é extraterritorial ou extra temporal e o que se considera o “certo” é uma variável em diferentes momentos históricos e lugares; como argumenta o filósofo, até uma mesma sociedade pode possuir mais de um código ou padrões morais regentes – e esses padrões morais estão em constante disputa. Além disso, a coerção moral das instituições sociais e dos aparatos do Estado moderno não garantem a execução na vida cotidiana das condutas convencionadas como “corretas”, de forma que não há “nenhuma agência social incontestada e toda-poderosa que pudesse [...] converter os princípios universais, por mais firmemente fundados intelectualmente, em padrões efetivos de comportamento universal” (1996, p. 49).

Em outras palavras, os instrumentos de normatização não eliminam a nossa responsabilidade e as ambivalências sobre o que é fazer o “certo” nas mais diversas ocasiões do cotidiano. De fato, em situações onde “a escolha do que fazer é nossa e

claramente só nossa, ficamos esperando em vão por normas firmes e confiáveis que possam nos assegurar que, uma vez que as seguirmos, poderemos estar seguros de estar certo” (BAUMAN, 1996, p. 34). Mas não há como escapar da ambivalência e do pluralismo das escolhas morais em nossas vidas: seguir as normas e as formas de conduta propagadas pelas instituições sociais não nos garante uma segurança moral sobre o que fazemos, não nos dá certeza se nossas ações estão “certas”. A consequência dessa “promessa” não cumprida é de que, ao fim, não conseguimos confiar “em nenhuma autoridade, pelo menos não confiamos em nenhuma plenamente, e em nenhuma por longo tempo: não podemos deixar de suspeitar de qualquer pretensão de infalibilidade” (1996, p. 36). Trata-se do que o filósofo chama pela “crise pós-moderna”.

Segundo Bauman, por trás do projeto de universalidade moral da modernidade reside uma rejeição e um medo modernos da pluralidade moral. Os filósofos da universalidade moderna enxergam com horror as possibilidades de coexistência entre diferentes concepções culturais sobre o “bem” e o “mal” e defendem a autoridade de uma moral universal sobre outras: dessa forma, se as “normas morais pregadas e/ou praticadas aqui e agora devem ter essa autoridade, é preciso mostrar que outras normas são não só diferentes, mas também erradas e más” (BAUMAN, 1996, p. 58). Consequentemente, “que uma delas prevaleça é relativo à força dos poderes que pretendem e asseguram o direito de articulá-la” (1996, p. 64). A aspiração moderna à universalidade, dessa forma, falha em ser, de fato, *universal*; ela é mais uma tentativa frustrada do Estado moderno de constituir uma vida social moralmente homogeneizada, simplificada e regulada contra a ameaçada da pluralidade moral. Bauman acredita que o ideal da universalidade abre espaço para movimentos de individualismo e de intolerância às diferenças sociais:

Toda *polis* [cidade-Estado] separa, coloca à parte, “particulariza” seus membros com referências aos membros de outras comunidades, da mesma forma que os une e faz iguais dentro de suas próprias fronteiras. [...] a exigência universalista tende a se voltar contra a *polis*, que desejava domesticá-la e desenvolvê-la na guerra contra seus próprios rebeldes; em seus limites lógicos, essa existência só pode gerar incessantemente oposição contra *todo* ditado moral, gerando assim posição radicalmente *individualista*. Promovendo padrões ostensivamente universais embora por necessidade crescidos em casa e ligados a ela, a própria política encontra oposição e resistência em nome do mesmo princípio do universalismo que ilumina e/ou enobrece seu propósito. A promoção de padrões universais parece suspeitosamente com a supressão da natureza humana e tende a se censurar como intolerância. (BAUMAN, 1996, p. 61-62)

O projeto moral moderno não se sustenta, portanto, numa sociedade culturalmente diversa, povoada por sujeitos tão individuais e particulares, que enfrentam os mais diferentes conflitos morais em seus cotidianos, são “competidos” por diferentes concepções sobre o que é “certo”, como também seguem seus próprios *impulsos morais* no agir cotidiano. Para o filósofo, no final das contas, a responsabilidade moral ainda se coloca sobre os ombros dos sujeitos: é um Eu moral único que precisa tomar uma decisão moral. De fato, a “responsabilidade moral só existe na interpelação do indivíduo e no ser portada individualmente. Os deveres tendem a fazer os humanos iguais; a responsabilidade é o que os fazem indivíduos” (1996, p. 80). A pretensão universal das normas – a aparência que elas criam de que o comportamento que elas ditam são feitos por todos “iguais a mim” – não me livra das responsabilidades morais.

De fato, olhamos e ouvimos, mas não adianta, pelo menos não adianta *radicalmente*. Apontando o dedo para fora de mim mesmo – “é isto que fazem as pessoas, é assim que são as coisas” – não me salva de noites indormidas e dias cheios de autodepreciação. “Fiz meu dever”, pode talvez tirar os juízes de meu encaixo, mas não põe em debanda o júri daquilo que eu, por não ter sido capaz de apontar meu dedo a ninguém, chamo de “consciência”. “*O dever de todos nós*”, que *conheço*, não parece ser a mesma coisa que *minha responsabilidade* que *sinto*. (BAUMAN, 1996, p. 79-80).

Bauman acredita que a moral não pode ser universalizável<sup>90</sup>. São muitas as preposições que tentam racionalizar a moral e torná-la universal; o filósofo as classifica, por sua vez, em três tipos. Há, primeiro, as preposições universais que conectam a moral a partir da existência um *propósito*: nesses casos, a moral está ligada com uma concepção de utilidade; o propósito “leva a pessoa que pensa a optar por ações mais úteis e lutar contra a tentação de se empenhar em ações menos úteis” (1996, p. 81). Também existem as preposições universalizantes em que a moral está relacionada com um ideal de *reciprocidade*: muitas vezes o “fazer o certo” é associado com a ideia de que “vale a pena ter interesse pelos outros, uma vez que é razoável supor que os outros apreciarão, oferecendo crédito de confiança, e eventualmente retribuirão com cortesia, quiçá com outras vantagens” (1996, p. 82). Outras vezes, essa reciprocidade reside na ideia de que precisamos agir “corretamente” para garantir a sobrevivência de uma instituição “maior que nós” e que permanecerá no mundo depois que morremos: eu ajudo ao próximo (um

---

<sup>90</sup> É preciso destacar que não alinhamos com essa concepção de Bauman contra a universalidade. Retomaremos a discussão sobre a possibilidade de um projeto ético *universal*, à frente desse capítulo.

próximo “igual a mim”) porque acredito que só assim sobreviverá a entidade dos “meus parentes, minha nação, minha Igreja, meu Partido” (1996, p. 82) – que está sempre colocada em oposição a outras entidades “não iguais a mim”. Dessa forma, estamos nos ajudando mutuamente “para termos mais oportunidade de sobreviver do que ‘eles’, nossos inimigos ou competidores” (1996, p. 82).

Por fim, também são muito comuns as preposições que colocam a moral dentro de uma relação de *contratualidade*: eu tenho o dever de fazer o “certo” porque serei punido por não o fazer; o “certo” é imposto a todos e todos estão sujeitos a sanções caso não o façam. “A boa vontade nesse contexto segue ao medo de punição, e o que faço no fim é sempre questão de pesar o desconforto de realizar a obrigação contra a inconveniência da penalidade por deixar de realizá-la” (BAUMAN, 1996, p. 87-88). Na relação contratual, o moral também depende do cumprimento da outra parte. Como explica Bauman, no contrato, eu observo não a minha ação moral, mas a do outro parceiro “que olho, observo e avalio primeiro. Meu parceiro deve ‘merecer’ ou ‘ganhar’ o cumprimento de minha obrigação; [...] ‘Ele não fez sua parte’, é o único argumento de que preciso para escusar-me de minha própria obrigação” (1996, p. 87).

Nesses três tipos de preposição universais da moral, a moral recai sobre a racionalidade das normas; ela é apresentada como resultado de um cálculo, de uma equação, de uma lógica que recai sobre todos nós igualmente. Esses três tipos de afirmações normativas “supõem que pensar precede o fazer; definição precede a tarefa; justificção precede o dever. [...] pressupõem ação que é o resultado da tomada racional de decisão, ou pelo menos, pode ser tal resultado, se os agentes se sujeitarem a ela” (BAUMAN, 1996, p. 88). Bauman, entretanto, afirma que

a moralidade é endêmica e irremissivelmente *não racional*, no sentido de não ser calculável e consequentemente não se poder apresentar como seguindo regras impessoais [...] que são em princípio universalizáveis. O apelo moral é inteiramente pessoal; apela a minha responsabilidade, e a urgência de cuidar assim elícita não pode ser suavizada e aplacada pela certeza que outros o façam por mim, ou que já fiz minha parte seguindo à letra o que outros costumam fazer. As regras me diriam o que fazer e quando; as regras me diriam onde meu dever começa e onde termina [...]. Se faltam, porém, regras, minha situação é muito mais difícil, uma vez que não posso ganhar segurança de seguir fielmente os padrões que posso observar em outros, memoriza-los e imitá-los. Como pessoa moral, eu estou só, embora como pessoa social eu esteja sempre *com* outros; da mesma forma que sou livre mas apanhado no denso tecido de prescrições e proibições. [...] “Estar com outros” pode-se regulamentar por regras codificáveis. “Ser *pelo* Outro” manifestamente

não o pode. [...] Ser moral significa ser abandonado à minha própria liberdade. (BAUMAN, 1996, p. 89).

Bauman não descarta o peso das normas ou do dever heterônomo sobre as ações e sobre a conduta dos sujeitos; no entanto, ele contesta o valor moral que é colocado sobre as preposições universalistas que regem os Estados e comunidades modernas. A moral, para o filósofo, não está no *dever de todos*, mas na *responsabilidade que sinto* – e sinto perante um outro, ou outros, nas situações cotidianas que enfrento e que despertam em mim alguma ambivalência, alguma dúvida ou questionamento sobre o que seria fazer o “certo” diante daquela ou daquelas pessoas. A moralidade está nos *impulsos morais*, na *emoção*, na particularidade da relação de um sujeito moralmente autônomo com o outro.

A questão que se segue aqui é: de onde surge a *responsabilidade moral* – ou seja, onde se localiza a necessidade e o comprometimento de se fazer o “certo” para com os outros? Segundo as preposições de uma moral universal da modernidade, a moral nasce do *dever* universal, racionalizado e aplicado a todos “iguais a mim” – a moral deve ser, segundo essa perspectiva, um “denominador comum”, como explica Bauman.

O filósofo contrapõe a essa perspectiva em que a Ética é dada como a Lei, uma outra perspectiva fundada pelo filósofo Emmanuel Levinas: a *responsabilidade moral* dos sujeitos não nasce com o cumprimento universal do *dever*, das normas aplicadas a todos; ao contrário, ela nasce do individual dos sujeitos; do reconhecimento por um Eu moral da assimetria existente entre Mim e um outro perante a Mim, que se constitui como um Outro – com maiúsculo – exatamente por ser assimétrico, representar a diferença e exigir que eu me coloque em seu lugar. A moralidade é, portanto, um *impulso* que nasce no momento em que me sinto e me torno responsável *moralmente* pelo Outro – nasce em mim o comando de agir de forma “correta”, de fazer o “certo” e de causar o “bem” para o outro. O impulso moral acontece quando o Outro se traduz para nós como uma *Face*. Na teoria de Levinas, a Face é

encontrada se, e somente se, minha relação com o Outro é programaticamente não simétrica; isto é, não dependente da reciprocidade passada, presente, antecipada ou esperada do Outro. E a moralidade é o encontro com o Outro como Face. A posição moral produz relacionamento essencialmente *desigual*; essa desigualdade, não equidade, essa reciprocidade não pedida, esse desinteresse em mutualidade, essa indiferença pelo “equilíbrio” de ganhos ou recompensas – em breve, esse caráter não balanceado e por isso não

reversível do relacionamento de “eu *versus* o Outro” é o que torna o encontro um evento moral. (BAUMAN, 1996, p. 73).

Segundo Bauman, meu agir quando é *moral* é porque ele se estabelece pela responsabilidade instantânea, automática e autônoma que em situações cotidianas, ao me relacionar com um Outro ou Outros, e quando eu os vejo como uma Face, ou seja, como sujeitos diferentes de mim, cujo confronto faz nascer em mim uma responsabilidade de fazer o “certo”. Enquanto as normas e convenções me ensinam a “ser com” o Outro – o que conota uma relação de distância –, a verdadeira moralidade é aquela em que eu “sou para” o Outro – o que conota uma relação de proximidade. Isso porque minha responsabilidade moral *para* o Outro não é atribuída, não é uma ordem falada, mas é um comando que nasce em mim, e somente em mim, diante do Outro: “[...] a ordem de cuidar, de ‘ser para’, foi dada antes de ser falada, e teria sido dada se nunca fosse falada e devesse permanecer em silêncio para sempre” (BAUMAN, 1996, p. 114).

O Outro – para ser uma Face e para tornar-me por ele responsável – não exige reciprocidade, não espera nada de mim e não usa da coerção para que eu faça o “certo” por ele. A minha responsabilidade moral, para ser verdadeiramente moral, não demanda interesses próprios prévios ou ofertas de recompensa: o Outro não exige nada de mim e eu não exijo nada do Outro. Em um exemplo radical, Bauman ilustra a não “mutualidade” da responsabilidade moral: “‘Eu estou pronto para morrer pelo Outro’ é uma afirmação moral; ‘Ele deve estar pronto para morrer para mim’ não é evidentemente” (1996, p. 76).

O Outro não tem nenhum poder sobre mim. Ou, antes, se tivesse tal poder – se já tivesse pronunciado ordem a que devo obedecer – não seria mais uma face, mas um ser ontológico, a realidade rígida e inalterável de resistência e cabo de guerra. O Outro é uma face na medida em que mostro o caminho, lidero seu comando, antecipando-o ou provocando-o; quando eu o comando para comandar a mim. O Outro é uma autoridade desde que eu queira ouvir o comando antes de o comando ter sido pronunciado, e seguir o comando antes de eu conhecer o que ele me comanda. “Por si mesmo” [...], o Outro é fraco, e é precisamente essa fraqueza que faz de meu posicioná-lo como Face um ato moral: eu sou inteiramente e verdadeiramente pelo Outro, visto que sou eu que dou a ele o direito de comandar, faço o fraco forte, faço o silêncio falar, faço o não ser ser, oferecendo-lhe o direito de me comandar. “Eu sou pelo Outro” significa eu dou-me a mim mesmo como refém ao Outro. Eu tomo a responsabilidade pelo Outro. [...] como uma pessoa moral, eu estou tomando essa responsabilidade como se não fosse eu que a tomei, como se a responsabilidade não fosse para tomar ou rejeitar, como se ela “já” estivesse lá e “sempre”, como se ela fosse minha sem nunca ter sido tomada por mim. Minha

responsabilidade, que constitui justamente o Outro como a Face e o eu como eu moral, é *incondicional*. (BAUMAN, 1996, p. 106-107).

A responsabilidade moral não nasce de justificação lógica, mas está sempre lá: ela é a premissa que me torna um eu moral, que me faz querer agir da forma “certa” para o Outro, que me faz querer cuidar do Outro e fazer o bem a ele. O eu moral não nasce ontologicamente, ou seja, não é construído pela racionalização, pelas fundamentações, ou pela heteronomia de um código de ética<sup>91</sup>. São os impulsos morais – e os atos de responsabilidade moral diante do Outro ou dos Outros – que “fornecem a matéria-prima da sociabilidade e do compromisso com outros com que se modelam todas as ordens sociais” (1996, p. 24). É a responsabilidade que ganho ao ver o Outro como Face, ou seja, ao dar a ele o poder de me comandar sem mesmo que ele tenha que proferir algum comando, que me constitui como um eu moral. De forma que assumir a “responsabilidade como se fosse já responsável é ato de criação do espaço moral, que não pode ser urdido alhures e de outra forma” (1996, p. 108).

Bauman, guiado pela filosofia de Levinas, afirma, que um eu só se constrói como Eu a partir da união com o Outro. “É através de me estender a mim mesmo para o Outro que me tornei o único, singular, o eu insubstituível que sou” (1996, p. 111). O meu impulso, quando é moral, vai ao encontro ao Outro, pois, afinal, sou *responsável* pelo Outro. O eu moral não “luta pela liberdade que o Outro ameaça” mas entrega sua autonomia ao comando do Outro. A moralidade, portanto, é ambivalente: “sou livre na medida que sou refém. Eu sou eu na medida em que sou para o Outro” (1996, p. 112). Segundo Bauman, é a “ambivalência confusa, incongruente, não racional, que fundamenta verdadeiramente o eu moral” (1996, p. 112).

O espaço moral construído pela responsabilidade é, dessa forma, um espaço das incertezas e das inseguranças. De fato, a vida cotidiana dos sujeitos é um lugar de desafios morais, encharcado de situações de *aporia moral*, “isto é, um estado envolvido em contradição sem solução [...]” (BAUMAN, 1996, p. 129). Ao localizarmos a moralidade

---

<sup>91</sup> Segundo Bauman, a moralidade não pode ser universalizável justamente porque, no meu cotidiano, a relação que mantenho com o Outro ou com os Outros não é intercambiável; elas são únicas, e cada parte desse partido moral é particular. Da mesma forma, a responsabilidade que nasce em mim não é a mesma que recai sobre todos, sobre os outros seres morais. Para o filósofo, o eu moral não pode ser universalizável. “Despertar para ser para o Outro é o despertar do eu, que é o nascimento do eu. Não há nenhum outro despertar, nenhuma outra maneira de descobrir-me a mim mesmo como o único eu, o eu único e singular, o eu diferente de todos os outros, o eu insubstituível, não um espécimen de uma categoria.” (BAUMAN, 1996, p. 111).

no terreno da responsabilidade individual e intransferível de um Eu perante o Outro, estamos conseqüentemente substituindo o conforto e as certezas que nos garantiam a ideia da universalidade moral pela *ansiedade*

que fornece a única substância que poderia ter o eu moral. O que faz o eu moral é o ímpeto de fazer; a tarefa não realizada, o dever não corretamente cumprido. [...] Essa incerteza sem qualquer saída é precisamente a fundamentação da moralidade. Reconhece-se a moralidade por seu sentido corrosivo de não cumprimento, por sua endêmica insatisfação consigo mesma. *O eu moral é um eu sempre perseguido pela suspeição de que ele não é suficientemente moral.* (BAUMAN, 1996, p. 116).

A responsabilidade moral é, como explica Bauman, uma exigência radical e silenciosa que emerge na vida cotidiana; de forma que, “a pessoa nunca poderá ficar inteiramente convencida de que se comportou à altura da radicalidade da exigência. Fiz isso, mas poderia ter feito mais?” (1996, p. 115). O eu moral sofre com a incerteza de que o “certo” talvez não seja o “certo” suficiente para o Outro. A moralidade está no ato de sacrifício que faço para o Outro – e a moralidade não pode ser universal porque o peso desse sacrifício não pode ser retirado de mim para ser jogado a qualquer outro; somente eu sei qual deve ser o sacrifício a ser feito para o Outro. No entanto, esse sacrifício é difícil de ser medido. A angústia que nasce das decisões morais, aporéticas, ou seja, sem solução evidente, revela a fragilidade da moral.

Segundo o filósofo, retomando o pensamento de Levinas, os únicos que podem ter melhor certeza ou uma certeza “menos incerta” de que agiram moralmente são os santos “que fazem coisas que outras pessoas se esquivam – sendo demasiado medrosas, ou demasiado fracas, ou demasiado egoístas para fazê-lo – e coisas que ninguém em boa consciência lhes exigiria fazer [...]” (1996, p. 78). Os santos não esquivam do sentimento de responsabilidade máxima do eu moral utilizando a proteção das normas e da moral dada como universal; afinal, eles sabem que “nenhuma lei, por mais generosa ou humana que seja, pode exaurir o dever moral, traçar as conseqüências do ‘ser para’ até a seu fim radical, até a escolha extrema de vida ou morte” (1996, p. 116). Segundo Bauman, o ponto alto, padrão máximo ou exemplo mais radical da nossa moralidade é a santidade. Isso, no entanto, não quer dizer que

para ser moral se precise ser santo. Não quer dizer também que escolhas morais sejam sempre, diariamente, questões de vida e morte: a maior parte da vida é levada em distância segura das escolhas extremas e

últimas. Mas quer dizer que a moralidade, para ser eficaz na vida mundana não heroica, deve-se talhar segundo o tamanho heroico dos santos; ou, antes, manter a santidade dos santos por seu único horizonte. A prática moral pode ter só fundamentações *impráticas*. Para ser o que ela é – a prática moral – ela deve estabelecer-se padrões que não pode alcançar. E ela nunca pode apaziguar-se a si mesma com autosseguranças, ou seguranças de outras pessoas, de que os padrões foram atingidos. É, em última análise, a falta de autojustificação, e a autoindignação que essa produz, que são as trincheiras mais invencíveis da moralidade. (BAUMAN, 1996, p. 117).

No entanto, devemos lembrar que o eu moral se localiza num terreno *frágil e instável*. Não é somente porque eu sinto a responsabilidade perante o Outro, ou que vejo a Face me comandando a agir “corretamente” que eu vou: 1) agir de forma benéfica para o Outro ou 2) não seguir outras forças ou mesmo racionalizações que possuem influencia na minha conduta. No primeiro caso, entende-se que um Eu, ao ser comandado pelo Outro que “não comanda”, ou seja, ao se tornar responsável pelo outro e “refém” do Outro, precisa materializar o que é o comando, o que é o agir “corretamente”. De fato, o comando surge do Outro como Face, mas ele é silencioso; “[...] sou eu que devo dar voz àquele comando, torná-lo audível a mim mesmo” (BAUMAN, 1996, p. 130). É nesse momento que, segundo Bauman, a *atenção* do impulso moral, voltado para o Outro, dá lugar ao *conhecimento* que eu coloco do Outro, suas fraquezas e necessidades. É meu conhecimento que materializa o comando silencioso do Outro; a minha ação ainda é moral, mas a ela, eu insiro uma camada “arrazoada” sobre o que seria a dor e o bem-estar do Outro; eu represento o Outro para mim mesmo, de forma a saber o que é a melhor coisa a fazer por ele.

[...] a atenção leva-me a inquirir sobre a condição do Outro a quem dou atenção. Embarco na busca do conteúdo do comando. Mas não posso encontrar o conteúdo de qualquer forma exceto através de o “representar”, de colocar junto como *meu conhecimento*. O que eu “encontro” é o comando do Outro tal como articulado por mim; minha representação da voz do outro. O “encontrar” coloca uma distância entre o Outro enquanto ele-pode-estar-por-si-mesmo e o Outro pelo-qual-eu-sou – a distância não existia antes. O meu “ser por” agora é *mediado*. [...] A identidade pode ser falaz, suposta; quer genuína ou fantasiada, ela sempre será *imputada*. Mas a representação do comando é a única forma de eu ouvir o comando distintamente; o único comando sobre o qual eu posso agir. (BAUMAN, 1996, p. 130-131).

O eu moral, portanto, ganha responsabilidade ao tentar nomear, ao tentar compreender os impulsos morais: o que devo fazer começa a depender do que eu compreendo como o “bom” para o Outro. “Porque eu sou responsável e porque eu não me esquivo de minha responsabilidade, eu devo forçar o Outro a submeter ao que eu, na melhor das consciências, interpreto como ‘o seu melhor bem’” (BAUMAN, 1996, p. 132). Há, portanto, um perigo na fragilidade do partido moral – a relação moral entre o Eu e o Outro. Como alerta o filósofo, o meu impulso moral pode se traduzir tanto num ato de cuidado, quanto um ato de opressão: tudo depende das minhas próprias concepções sobre o que é “bom” – argumentamos aqui que é nesse momento que entram em jogo os *valores* compartilhados que orientam a conduta dos sujeitos.

Bauman também alerta para as forças que muitas vezes atravessam o *partido moral*, ou seja, a relação entre o eu moral e o Outro. A sociedade, segundo o filósofo, também se faz materializar após os impulsos morais, na forma do ele chama de Terceiro. O Terceiro é algo como um terceiro elemento que adentra no partido moral; com a entrada do Terceiro, o partido moral “cresce para além de seu ‘tamanho natural’ e se converte em sociedade” (1996, p. 161). O Terceiro é uma forma de *outro* que não é da mesma “natureza” que o Outro; o outro “que é o Terceiro só pode ser encontrado quando deixamos o campo da moralidade e entramos em outro mundo, o campo da Ordem Social, governada pela Justiça, não pela moralidade” (1996, p. 161). O Terceiro é, por sua vez, a sociedade; é a organização social e regulação da conduta dos sujeitos.

Vale destacar que, na concepção de Bauman, a sociedade é “o nome do armazém onde as regras estão na prateleira, armazenadas, e de onde elas são obtidas” (1996, p. 165). A força do Terceiro está, por sua vez, nas normas, na Lei e nos modelos de conduta que agem e homogeneízam os eus morais dentro das suas relações com os Outros. Esses eus morais, ao entrarem em contato com a força do Terceiro, “tornam-se comparáveis, mensuráveis, acessíveis a serem julgados por padrões extrapessoais, ‘de média estatística’ ou normativos – e o Terceiro é colocado firmemente na posição do juiz, árbitro, aquele que dá o veredito” (1996, p. 162). Enquanto o Outro faz com que nasça o comando em um eu moral, o Terceiro faz com que nasça o dever perante um grupo de outros – ou seja, a sociedade. A razão entra na minha relação para lembrar-me da importância do que está atuando “acima” de mim e do Outro: a necessidade de preservação da ordem social. Quando o Terceiro entra em jogo, segundo Bauman, ele muda meu olhar sobre o Outro: eu dissolvo o Outro “na alteridade de Muitos” (1996, p. 163). O Outro se torna categoria,

estereótipo que me informa como devo agir perante ele para o bem maior da sociedade – o Terceiro representa a ordem social tão apreciada pela modernidade. Com o Terceiro, o Outro se transforma em outros e a Face desaparece, dando lugar à *máscara*. “Tenho que aprender os sentidos de cada *espécie* de máscara e memorizar respostas associadas. Mas mesmo então não posso ficar inteiramente seguro. Máscaras não são confiáveis com faces, podem ser postas e tiradas, escondem tanto quanto [...] revelam” (BAUMAN, 1996, p. 163).

A ordem social, as normas e os estereótipos que organizam nosso *estar* em sociedade não eliminam, por sua vez, a insegurança dos eventos morais. Portanto, nosso agir moral – que nasce a partir da atenção do impulso moral – é orientado por diferentes forças sociais: primeiro, ele é inevitavelmente orientado por aquilo que consideramos “bom” – os nossos valores – para o Outro ou os Outros; em segundo lugar, nosso agir moral ainda é influenciado pelas normas sociais, pela conduta dos códigos éticos – códigos que, segundo Bauman, não são a origem da moralidade – que nos organizam como grupo (a sociedade moderna) e tentam garantir a sobrevivência desse grupo (e a sobrevivência de uma ordem social heterônoma).

A filosofia de Bauman e Levinas sobre a moralidade nos mostra, portanto, a complexidade da ação social quando ligada às concepções sobre o que é agir “corretamente” e o que é fazer “o bem” para o Outro. Essa teoria nos direciona, portanto, para um outro debate, acerca de duas forças que orientam a ação dos sujeitos: as normas e, principalmente, os valores, que são os bens que moldam nossa concepção sobre o que é “bom” e fundamentam também as preposições sobre o que é “certo” ou “errado”, “melhor” ou “pior”. Qual a relação entre as normas e os valores? Qual é o papel das normas e dos valores sobre a nossa conduta? Se sabemos que as normas surgem com o início da modernidade, da sociedade moderna e da necessidade de uma ordem social que precisa ser *preservada* (BAUMAN, 1996), precisamos olhar para como surge o nosso comprometimento com o que consideramos o “bem” ou os “bens” – os valores.

### **2.3. As normas e os valores**

São as normas e os valores que orientam nossa conduta perante os outros e o mundo. Uma definição possivelmente mais didática sobre o funcionamento das normas e

valores nos é oferecida por Jürgen Habermas (1997): em geral, as normas são princípios convocados para determinar uma conduta moral, o “certo” ou “errado”; já os valores dizem respeito ao que avaliamos como “bom” ou “ruim”, “melhor” ou “pior”; são os valores que constituem nosso pano de fundo ético.

Segundo o autor, as normas são expectativas generalizadas cuja obrigatoriedade cai sobre o ombro de todos os sujeitos; são princípios deontológicos que obrigam seus destinatários a adotar uma determinada conduta; as normas e sua obrigatoriedade podem ser justificadas. No universo das normas, só é possível uma posição binária: ou você segue a norma, ou você vai contra ela; ou uma norma é válida, ou ela é inválida. Uma norma determina uma asserção universal, uma fundamentação que diz de algo “igualmente bom para todos” (1997, p. 316); em um sistema de normas, uma não pode contradizer a outra.

Por sua vez, os valores, como explica Habermas, são teleológicos; enquanto as normas são uma força universal, os valores são “preferências compartilhadas intersubjetivamente [...] tidas como dignas de serem respeitadas em determinadas coletividades [...]” (1997, p. 316). Enquanto as normas desenham uma obrigatoriedade universal, valores constituem o estilo de vida e cultura de um determinado grupo social: “[...] decisões valorativas mais graves ou preferências de ordem superior exprimem aquilo que, visto no todo, é bom para nós (ou para mim)” (1997, p. 317). Temos, com os valores, relações de preferência: em um sistema de valores, um pode concorrer com o outro pela primazia; “por isso, nosso assentimento a preposições valorativas pode ser maior ou menor” (1997, p. 316) – o campo dos valores também é um campo de tensões.

À luz de normas, é possível decidir o que deve ser feito; ao passo que, no horizonte de valores, é possível saber qual comportamento é recomendável. O problema da aplicação exige, naturalmente, em ambos os casos, a seleção da ação correta; porém, no caso de normas, “correto” é quando partimos de um sistema de normas válidas, e a ação é igualmente boa *para todos*; ao passo que, numa constelação de valores, típica para uma cultura ou forma de vida, é “correto” o comportamento que, em sua totalidade e a longo prazo, é bom para *nós*. (HABERMAS, 1997, p. 317)

A relação entre a ação exigida das normas e a apreciada pelos valores pode parecer estável e calculada; no entanto, suas fronteiras não são tão bem definidas e distantes uma da outra quanto podem à primeira vista parecer. Pierre Livet (2009) reconhece que ambas são formulações distintas e que exigem um diferente compromisso dos sujeitos. No

entanto, o reconhecimento dessa distinção não elimina o fato de que, ao olharmos, por exemplo, para uma norma, possamos enxergar também uma dimensão valorativa: a lei que nos obriga “conduzir à direita” nossos veículos no transporte público, segundo o autor, mostra um apreço que temos aos valores da rapidez e da segurança, por exemplo.

Além disso, também não podemos eliminar a dimensão normativa, deontológica, que alguns valores possuem sobre nós. Segundo Livet, os valores podem expressar *conselhos* ou *orientações*; um valor “nos indica em que sentido nós poderíamos esperar que o mundo evoluísse ou em que estado gostaríamos que ele se mantivesse” (2009, p. 28). Esses valores, portanto, ganham uma dimensão normativa porque “nos orientam na direção de determinada escolha ao invés de nos orientar na direção de outra escolha possível” (2009, p. 26). Eles não se configuram, no entanto, nos padrões das normas: a orientação ou conselho de um valor não rejeita totalmente a outra possibilidade que não defende; não há aqui uma oposição ou força binária tão forte, não se trata de um esquema de total invalidez ou validez, como nos sistemas de normas. Para Livet, os valores ganham um aspecto deontológico por não traçarem uma linha entre o permitido e o proibido, mas por oferecerem uma orientação de natureza do *facultativo*: é bom ou melhor agir de tal forma.

Mas o que caracteriza as normas? Segundo Livet, as normas sociais são maneiras de cercear a conduta dos sujeitos e sancionar o desvio moral, ou seja, inibir e punir a ação que é considerada hegemonicamente como “errada”. A norma não nos diz de maneira muito precisa o que é preciso fazer [...] mas ela nos diz claramente o que é preciso eliminar dos nossos comportamentos” (2009, p. 33). Os valores não possuem tal operação no mundo: eles são convocados para avaliar; eles indicam uma conduta ideal – a partir do que consideramos como o “bom” – e “medem” a distância que a conduta de um eu ou de um coletivo possui desse ideal; as normas, por sua vez, estão preocupadas em “excluir, dentre duas condutas, aquela que não a satisfaz” (2009, p. 34). Como explica o filósofo, o princípio fundamentador das normas é que elas sejam *ordens de correção*; já o valor não se constitui a partir da transgressão moral.

A norma social, ou a ordem de correção, “exige que as atividades reais daquele a quem ela se dirige lhe seja conforme. [...] exige que a realidade [...] se conforme a ela, e, portanto, ao que há na mente de quem a prescreve [a norma]” (LIVET, 2009, p. 44). As normas operam, portanto, como ajuste da realidade. Os valores, segundo Livet, são tomados pela via inversa: se pensa que os valores são convocados para entender a

realidade; eles precisam se adaptar à realidade para fazerem sentido. “Se eu disser que o homicídio é bom, embora este seja incontestavelmente um ato mau, quaisquer que sejam as justificativas apresentadas a seguir, eu estarei contrariando o valor dessa ação” (2009, p. 45). Os valores, à primeira vista, são usados para avaliar a realidade e se ajustam a ela.

Nessa concepção, as normas operam uma mudança, os valores dizem do estado das coisas. Livet, no entanto, problematiza essa diferenciação ao apontar que os valores também podem projetar mudanças no mundo: convocamos valores para dizer de uma realidade quando ela nos agrada, quando queremos preservar algo positivo nela, ou quando “lamentamos que a situação atual tenha um valor negativo, seja ainda porque imaginamos um mundo transformado, cujo valor seria superior, o que também nos incita a querer mudar o mundo atual” (2009, p. 45). Os valores, portanto, podem nos apontar a uma outra realidade que desejamos; a uma concepção de “bom” ou de “vida boa” ou de “boa conduta” que nos impulsiona a ir atrás de uma materialização desses ideais.

Livet, então, direciona seu olhar ao fenômeno dos comportamentos *supererrogatórios*, ou seja, os atos que ultrapassam o dever moral habitual dos sujeitos; o que poderíamos chamar de comportamento dos *santos*, segundo a filosofia de Bauman (1996). Os dois filósofos parecem ter um posicionamento similar perante o fenômeno moral: de forma semelhante a Bauman, Livet acredita que “as morais da obrigação – como, por exemplo, a moral kantiana – não dão conta da totalidade do fenômeno moral” (LIVET, 2009, p. 48). Não é somente olhando para as normas que conseguimos explicar, por exemplo, os comportamentos *supererrogatórios*. O filósofo concorda que o único campo que as normas estabelecem é do *satisfeito e não satisfeito*; *dever cumprido* ou *não-cumprido*; pelas normas, a ação de um sujeito só se traduz pela conformidade ou não a elas.

Seria, portanto, no campo aberto dos valores que nossa conduta se abre para as possibilidades – e incertezas – do agir moral; “[...] uma vez que tenhamos começado a satisfazer o valor, o campo aberto não é homogêneo, todos os atos não se equivalem e, além disso, podemos sempre fazer melhor” (2009, p. 49). Os comportamentos de *supererrogação* – o agir moral dos santos, como diria Bauman – é explicado no universo dos valores e nas inúmeras possibilidades de ação para o “bem” que os valores nos entregam. Livet, no entanto, não elimina a possibilidade das normas na explicação dos atos morais que vão “além do meu dever”: visitantes de um parque onde não se deve jogar lixo no chão, preocupados com seu dever, podem “recolher os papéis deixados pelos

visitantes que os precederam, [sendo esses outros visitantes] menos preocupados em respeitar as normas do parque” (2009, p. 48). Nesse caso,

[...] os atores sociais não querem simplesmente obedecer às normas, mas querem manifestar o valor de sua atividade. Para tanto têm que se diferenciar dos outros comportamentos de massa e reintroduzir no domínio das normas a possibilidade de agir melhor do que o que se costuma fazer normalmente. Em suma, eles transformam o domínio das normas em um domínio de valores. (LIVET, 2009, p. 49).

As normas estão, portanto, ligadas aos valores; Livet aponta que uma demonstração da força dessa ligação se encontra no aspecto *emocional* da transgressão das normas. Em uma definição estável das normas e valores, entendemos os enunciados normativos como racionais, em oposição ao potencial emotivo e afetivo dos valores. No entanto, a minha relação com as normas não é exatamente livre das emoções – é muito comum que, na transgressão de uma norma, surja o sentimento de *culpa*. Se me sinto culpado por transgredir uma norma, quer dizer que eu via essa norma como *regra* – ou seja, que eu não somente conformava à existência da norma, mas acreditava no seu valor moral e a *seguia* em minha conduta. Possivelmente, a culpa também pode demonstrar que eu me comprometia com o valor que inspirava essa norma. O exemplo de Livet é claro: um acusado de um crime que não mostra arrependimento e culpa à transgressão da lei – da norma – “tem fortes chances de ser condenado a uma pena bem mais pesada do que aquele que, embora tenha cometido uma falta mais grave, tenha manifestado emocionalmente sua culpa e o seu arrependimento” (2009, p. 50).

Somos levados aqui à outra discussão acerca normas e valores: os diferentes comprometimentos que cada uma dessas formulações implica. Segundo Livet,

Se eu, por conta própria, reconheço um valor, subscrevo as obrigações que ele implica. Uma norma pode me ser imposta pela minha comunidade, que considera que essa norma se impõe a mim e me obriga, mas enquanto eu não me considero a mim mesmo obrigado por essa norma, posso negar-lhe o valor. Parece, portanto, que o tipo de obrigação que pode ser ligado aos valores e aquele que pode ser ligado às normas não são necessariamente idênticos. Em suma, as normas me impõem uma obrigação social que não exige que eu me considere a mim mesmo obrigado, e, portanto, que eu me obrigue a mim mesmo, mas somente que eu esteja sob a imposição de uma obrigação, ao passo que os valores exigem, para me obrigar, uma auto-obrigação. Mas podemos nos perguntar em que medida a obrigação das normas não implica igualmente que eu reconheça minha pertença à comunidade que impõe essas normas. A questão será então saber em que medida esse

reconhecimento equivale a reconhecer um valor à minha comunidade (LIVET, 2009, p. 15).

A norma não me exige uma sujeição: eu posso tanto concordar com a afirmação de uma norma em seu sentido valorativo. Eu reconheço um valor nessa norma e, portanto, os valores por trás dessa norma. Posso tanto me *comprometer moralmente* com essa norma como se ela fosse *regra*, quanto posso simplesmente estar em *conformidade* com essa norma, ou seja, sigo essa norma porque é imposta, é universal e cai sobre o ombro de todos. Posso também *desacreditar* e *desvalidar* essa norma: se, para mim, essa norma não é válida, eu rejeito sua obrigação e seu valor. O comprometimento dos valores é diferente do das normas: ao acreditar num valor – como, por exemplo, a igualdade entre as pessoas – esse valor implica uma sujeição que só nasce por mim; nas palavras de Livet, uma “auto obrigação”. A nossa relação com os valores, ao que nos parece, é um ato de *entrega*.

Devemos refletir: se a sociabilidade é o terreno da ação, da criatividade moral, da relação do eu moral com o Outro (BAUMAN, 1996), ela é também o espaço onde eu insiro meu conhecimento ético sobre o que é o “bom” agir – ou seja, é o momento em que aciono meus valores. Se os valores também abrem espaço para o agir supererrogatório (ou o cumprimento do dever moral dos *santos*, como nomeia Levinas), quer dizer que o *eu moral* também se preenche dos *valores*. Como Bauman mesmo dizia, após o impulso moral, o Eu usa do seu conhecimento sobre o que é o “bom” para agir moralmente diante do Outro – mesmo que a ação que venha acabar se tornando mais próxima da opressão ou controle do Outro do que do cuidado moral do Outro.

Para compreendermos a ação da ética e da moral em nossas vidas cotidianas, em nosso coletivo e nossas instituições sociais, é importante investigar, portanto, como se dá nosso *comprometimento* com os valores. De que forma nos relacionamos com o que consideramos “bom”? Que poder esses ideais, essas referências valorativas, possuem sobre a nossa conduta? Pretendemos responder tais questionamentos com a teoria da gênese dos valores de Joas (2000).

Antes de entrar no debate sobre o comprometimento com os valores, devemos aqui retomar a crítica de Joas às teorias pós-modernas e, principalmente, ao lugar teórico da ética pós-moderna de Bauman. A pós-modernidade é colocada por seus teóricos como uma idade do fim das certezas, das metanarrativas que explicam o mundo, ou seja, “as

grandes narrativas que se auto legitimam universais” (MARINHO, 2008, p. 189). No entanto, Joas considera o modelo da ética pós-moderna de Bauman, em si, uma própria metanarrativa e, conseqüentemente, uma teoria com a ambição semelhante a que a modernidade tem de explicar o fenômeno da moralidade em uma dimensão universal. Segundo o filósofo, os “pós-modernistas não podem evitar a retratação mesma da tolerância e respeito pelo Outro como conteúdos de valor completamente não relativizáveis” (2000, p. 7, tradução nossa<sup>92</sup>).

Zygmunt Bauman em particular tem fervorosamente assumido a (possivelmente paradoxal) tentativa de procurar por uma ética em uma idade de completa incerteza. Sua “ética pós-moderna” é a ética para tal idade, uma idade em que a consciência da incerteza sobre os fundamentos dos valores se tornou inevitável. Sua busca o leva para a filosofia do Outro de Emmanuel Lévinas, como o “fundamento infundado” dos impulsos morais, e ele nos guia de uma sociedade como uma “fábrica da moralidade” para as “fontes pré-sociais da moralidade”. Com todo respeito a essa tentativa, eu gostaria, mesmo assim, de expressar algumas ressalvas quanto ao diagnóstico estar correto e a solução ser praticável. A tese do fim das metanarrativas certamente nota a exaustão das filosofias teleológicas e evolucionistas da história e seu caráter não plausível diante da realidade do século XX. Mas essa mesma tese representa uma metanarrativa que anseia descrever um ponto de inflexão irreversível e histórico. Se nós desejamos seguir essa virada reflexiva, então, vemos que o abandono das interpretações teleológicas e evolucionistas não nos poupa do esforço de nos localizar em uma relação histórico-reflexiva com a origem de nossos ideais e com o destino de sua compreensão. [...] Então, nós não podemos estar certos de que entramos numa idade de completa incerteza e que nunca haverá novamente traços de uma nova certeza. (JOAS, 2000, p. 8, tradução nossa<sup>93</sup>).

---

<sup>92</sup> “[...] postmodernists cannot avoid portraying tolerance of and respect for the Other itself as utterly non-relativizable value-contents” (JOAS, 2000, p. 7)

<sup>93</sup> “Zygmunt Bauman in particular has earnestly undertaken the (possibly paradoxical) attempt to search for an ethics for the age of complete uncertainty. His ‘postmodern ethics’ is the ethics for just such age, an age in which awareness of the uncertainty about the foundations of values has become inevitable. His search leads him to Emmanuel Lévinas’s philosophy of the Other as the ‘unfounded foundation’ of moral impulses, and he guides us from society as a ‘factory of morality’ to the ‘presocietal sources of morality’. With all due respect to this attempt, I would like nevertheless to express some reservations as to whether the initial diagnosis is correct and the solution practicable. The thesis of the end of the metanarratives rightly marks the exhaustion of teleological and evolutionistic philosophies of history and their implausibility in the face of the twentieth-century reality. But the thesis itself represents a metanarrative which claims to describe an irreversible, epochal turning-point. If we are willing to follow this reflexive turn, then we see that the abandonment of teleological and evolutionistic interpretations of history does not spare us the effort of placing ourselves in an historically reflective relationship to the origin of our ideals and to the fate of their realization. [...] Then, again, we cannot be certain that we have entered an age of complete uncertainty and that there will never again be traces of a new certainty” (JOAS, 2000, p. 8).

A ética de Bauman anuncia a idade do fim das certezas oferecidas pelas metanarrativas da modernidade; Joas, no entanto, acredita que ainda há, em nossas sociedades, uma adesão muito forte a determinadas certezas; é difícil dizer de uma “idade de incertezas” quando muitas pessoas “continuam a sentir absolutamente seguras em seus valores particulares e reagem à sua violação com intensa indignação” (2000, p. 8, tradução nossa<sup>94</sup>). Para o filósofo, uma explicação para essa aparente “idade da incerteza” propagada pelos pós-modernos como Bauman está na impossibilidade de muitas pessoas em justificar discursivamente a suas adesões a certos valores. “Eu diria que muitas pessoas experienciam a perda de uma linguagem para articular suas intuições morais, e não a perda de suas intuições morais” (JOAS, 1998, p. 53, tradução nossa<sup>95</sup>). Para Joas, as certezas ainda se mantêm: uma pesquisa feita por Robert Bellah sobre a sociedade contemporânea estadunidense demonstra bem a *certeza* de certos comprometimentos com valores e, ao mesmo tempo, a inabilidade de justificar essa adesão. Um dos entrevistados desse estudo, ao ser perguntado sobre o porquê de a honestidade ser boa e a mentira ser ruim, responde não saber o motivo e não saber de onde veio essa concepção, mas que ela é importante e que ele não deseja colocar em xeque sua adesão a tais concepções (JOAS, 2000, p. 9). Segundo o filósofo,

[...] nós estamos familiarizados com o sentimento de que algo evidentemente e em uma maneira emocionalmente intensa é avaliado como bom ou ruim. Apesar de nós frequentemente julgarmos algo como valorizável com nosso intelecto, sem, ao mesmo tempo, sentirmos emoções fortes, isso não quer dizer que não há certos valores que estão profundamente enraizados na nossa vida emocional. Apesar de nós acreditarmos que deveríamos conseguir justificar nossas orientações aos valores – e o ato de justificar e discutir pode ele mesmo ser um valor importante para nós – isso não quer dizer que nós obtemos nossos valores pelos processos de justificação e discussão, e que nós os descartaríamos [os valores] caso sua justificação se mostrasse difícil. (JOAS, 2000, p. 10, tradução nossa<sup>96</sup>)

---

<sup>94</sup> “[...] continue to feel absolutely secure in their particular values and react to their violation with intense outrage” (JOAS, 2000, p. 8).

<sup>95</sup> “[...] I would say that many people today experience the loss of a language to articulate their moral intuitions, not the loss of these intuitions themselves” (JOAS, 1998, p. 53).

<sup>96</sup> “[...] we are all familiar with the feeling that something evidently and in an emotionally intense way is to be evaluated as good or bad. Though we may often judge something valuable with our intellect, without at the same time experiencing strong feelings, this does not mean that there are not certain values which are deeply rooted in our emotional life. Though we may believe that we should be able to justify our value orientations – and justifying and discussing may themselves be an important value for us – this does not mean that we actually obtained our values through process of justification and discussion, and that we would discard them should their justification prove difficult.” (JOAS, 2000, p. 10).

É importante, portanto, que tomemos um momento neste capítulo para reconhecer a crítica de Joas à ideia da “idade das incertezas” propagadas pelos pós-modernos e representada na obra de Bauman. Acreditamos que, mesmo com a crítica feita por Joas ao entendimento da pós-modernidade, podemos extrair os principais conceitos da teoria do partido moral de Bauman e Levinas para explicar como os sujeitos agem moralmente e seguem *impulsos morais* em seu cotidiano, convocando, dessa forma um conhecimento sobre o que é “bom” para agir perante o Outro: argumentamos, aqui, que esse conhecimento é constituído pelos *valores*. A rejeição de Bauman à concepção moderna de uma moral *universal*, ao que nos parece, pode ser explicada por uma necessidade de denunciar uma falsa segurança e estabilidade de teorias filosóficas que dotavam as normas e os códigos éticos como autoridade máxima moral; o filósofo, portanto, retomando a teoria de Levinas, demonstra a importância de enxergar o potencial da moralidade na ação cotidiana dos sujeitos perante um Outro – a moralidade, de fato, acontece no terreno da sociabilidade, das ações e não está exclusivamente ligada às normas e aos códigos de conduta. Há, em nossa visão, uma proximidade muito grande entre as bases teóricas de Bauman (a filosofia de Levinas) e o pragmatismo de Joas; essa proximidade é, inclusive, notada por esse mesmo filósofo:

Eu concordo totalmente com Bauman que as pessoas se sentem mais incapazes de manter em suas identidades quanto mais elas têm oportunidade de escolher livremente sua identidade. Mas isso, claro, não significa que nós preferimos identidades impostas sobre nós; em vez disso, nós temos que formá-las não por escolha, mas por um processo que William James [...] descreveu como auto-entrega. O termo em alemão é *Ergriffensein*, isto é, ser profundamente movido, dominado, capturado por uma força que nos torna os *eus* que aspiramos ser. Para mim, a descrição de Levinas de nosso ser afetado pelo Outro é um caso particular dessa experiência – uma experiência que nós encontramos em atos individuais de amor ou compaixão, na religião e na efervescência coletiva. (JOAS, 1998, p. 53, tradução nossa<sup>97</sup>).

Acreditamos que, enquanto a filosofia de Bauman nos permite um olhar sobre a ambivalência e a aporia das escolhas morais no cotidiano dos sujeitos, Joas nos oferece

---

<sup>97</sup> “I fully agree with Bauman that people feel the more unable to stick to their identities the more they have the opportunity to choose their identity freely. But this, of course, does not mean that we prefer identities imposed upon us; rather we have to form them not by choice but by a process which William James [...] described as self-surrender. The German term is *Ergriffensein*, that is, being deeply moved by, overcome by, seized by, a force which makes us into the selves we aspire to be. For me, Levinas’s description of our being affected by the Other is a particular case of this experience – an experience which we find in acts of individual love or compassion, in religion and collective effervescence” (JOAS, 1998, p. 53).

uma teoria “que integra a teoria da gênese dos valores com uma concepção universalista da moralidade” (2000, p. 165, tradução nossa<sup>98</sup>) – evadimos, aqui, dos terrenos do pós-modernidade e nos fixamos na concepção de uma moralidade universal. Entendemos que a crítica de Joas se estabelece ao apontar que a ética pós-moderna é uma ética *organizadora*, que nos entrega a um *modelo* para pensarmos a moralidade; seria, portanto, uma própria forma de metanarrativa sobre a moralidade, que se opõe às metanarrativas modernas (as que tentam atribuir a moralidade aos códigos normativos). Há, portanto, um caráter universal na ética, segundo Bauman.

Vejamos, também, que Joas enxerga o partido moral de Levinas e Bauman muito semelhante ao que o pragmatista William James descreve como um ato de *auto-entrega*. Essa concepção, por sua vez, também é muito semelhante à forma como Livet (2009) descreve a nossa adesão aos valores: diferentemente de uma norma, um valor exige um comprometimento do sujeito, uma obrigação, que nasce somente dele. Acreditamos que é no estudo dos valores e na teoria sobre uma moralidade universal de Joas que encontraremos uma base teórica importante para a compreensão pragmática das ações sociais e da vida cotidiana, em seu aspecto moral e ético. Afirmamos aqui, dessa forma, nossa fundamentação a partir do pragmatismo de Joas – sem perdemos, no entanto, as oportunidades de aproximações possíveis dessa teoria com os conceitos e pensamentos expostos pela filosofia de Levinas e a sociologia sobre a pós-modernidade de Bauman.

### 2.3.1. A origem dos valores

Joas (2000) se debruça sobre os valores para investigar como se dá o surgimento desses ideais e como nós nos comprometemos com eles. Seu questionamento nasce de uma observação da falta de conhecimento e reflexão sobre os valores, por décadas, nas sociedades ocidentais. Podemos destacar três argumentações que o filósofo faz sobre a gênese dos valores: 1) nem sempre conseguimos justificar a nossa adesão a valores; também podemos perceber que a gênese dos valores não nasce dos processos de justificação discursiva; 2) nosso compromisso com os valores surge das experiências de

---

<sup>98</sup> “[...] which integrates the theory of the genesis of values with a universalistic conception of morality” (JOAS, 200, p. 165).

auto formação e auto transcendência; 3) é possível falar de uma moralidade universal a partir da teoria dos valores e do entendimento de que há criatividade na ação social.

Para responder seu questionamento sobre como surge o nosso comprometimento com os valores, Joas se volta para autores diversos que dedicam alguma parte da sua obra para a compreensão da conduta humana guiada pela concepção do “bom” e o contato com os valores principalmente na experiência da religião<sup>99</sup>. Um acordo geral entre os acadêmicos que estudaram os valores é, segundo o filósofo, que “[...] valores não podem ser produzidos racionalmente ou disseminados por doutrinação” (2000, p. 5, tradução nossa<sup>100</sup>). De fato, Joas demonstra que nós, quando questionados sobre o porquê de considerarmos algo como “bom”, possuímos pouca habilidade em descrever ou justificar essa concepção de valor. Isso demonstra que nosso comprometimento com os valores não se dá no âmbito discursivo, mas na esfera da ação social, em que tanto nos constituímos como sujeitos (auto formação) como construímos nossas relações com os outros (auto transcendência).

Na tentativa de investigar a nossa relação com os valores, Joas se volta para uma diferenciação entre valores e *preferências*: para além do fato de que a preferência pode dizer de uma meta de curta duração, enquanto os valores exigem um comprometimento de longa duração, “nós não experienciamos alguns de nossos desejos [preferências] como *bons* [...]. ‘Valores’ avaliam nossas ‘preferências’. Na dimensão dos valores, nós também tomamos posicionamentos sobre nós mesmos.” (2000, p. 16, tradução nossa<sup>101</sup>). O filósofo retoma o trabalho de Charles Taylor sobre a forma como avaliamos os desejos, as preferências. Segundo Taylor, existem avaliações “fracas” e “fortes”: as primeiras dizem respeito às considerações pragmáticas, limitadas às situações enfrentadas; em outras palavras, estão associadas às questões de possibilidades práticas de realização dos desejos. Já as avaliações fortes das nossas preferências ou desejos, por sua vez, demonstram outro comprometimento – um emocional – porque essas avaliações tomam como base aquilo que consideramos como uma vida desejada; em outras palavras, com o que consideramos “bom”.

---

<sup>99</sup> O filósofo revisita os estudos da genealogia da moralidade por Friedrich Nietzsche, das experiências religiosas por William James, do êxtase coletivo por Émile Durkheim, da experiência da transcendência de Georg Simmel, dos sentimentos morais de Max Scheler, da teoria dos valores e da religião de Dewey e a experiência dos “bens constitutivos” de Charles Taylor.

<sup>100</sup> “[...] values cannot be produced rationally or disseminated through indoctrination” (JOAS, 2000, p. 5).

<sup>101</sup> “[...] we do not experience some of our desires as good [...]. ‘Values’ evaluate our ‘preferences’. In the dimension of values, we take up a position towards ourselves as well.” (JOAS, 2000, p. 16).

Nós não aplicamos padrões para os nossos desejos em um estado emocionalmente neutro; ao invés, sentimentos de indignação, vergonha ou culpa, respeito ou admiração tomam conta de nós. Esses sentimentos são a expressão emocional do nosso reconhecimento de padrões que devem ser aplicados aos nossos desejos, mesmo quando nós talvez desejamos estar livres desses padrões, ou mesmo se nós não estamos cientes que temos esses padrões. Em nossos sentimentos morais, sentimos que algo está além dos nossos meros desejos e interesses, algo que nós não podemos identificar até que possamos refletir nas bases de nossos sentimentos morais. Essa referência aponta para uma maneira de viver que nós tomamos como um valor superior que outros, um ideal, uma concepção de que tipo de pessoa queremos ser nas bases de nossos próprios padrões. Essa sensação de um valor superior para uma maneira de viver pode ser transformada em proposições que designam algo como desejável, e não somente como desejado. (JOAS, 2000, p. 129, tradução nossa<sup>102</sup>).

Esses sentimentos morais diferem de outros sentimentos por estarem ligados aos nossos valores e, mais especificamente, aos valores que tomamos como vitais em nossas vidas. Nossos sentimentos de indignação, culpa, admiração estão, dessa forma, ligados aos padrões *valorativos* que estabelecemos para nós. Os valores, portanto, possuem uma dimensão formadora dos sujeitos: para Taylor, a resposta à pergunta “quem eu sou” “envolve a declaração de meus ‘comprometimentos e identificações’ sociais, das quais eu posso manter uma certa distância, mas, mesmo assim, abrem um espaço em que eu posso determinar o que eu apoio ou a que me oponho” (JOAS, 2000, p. 130, tradução nossa<sup>103</sup>). Os nossos sentimentos morais

contêm uma referência a nós mesmos, e não somente no sentido de que algo que faz nossos sentimentos precisamente *nossos* sentimentos. Muitos desses sentimentos perderiam seu significado se não estivessem relacionados ao nosso auto entendimento: vergonha ou culpa são somente compreensíveis na base de suas relações constitutivas ao que nós reconhecemos como aquilo que é moralmente prescrito, ou como

---

<sup>102</sup> “We do not apply standards to our desires in an emotionally neutral state; instead, feelings of outrage, shame or guilt, respect or admiration take hold of us. These feelings are the emotional expression of our recognizing standards which must be applied to our desires, even if we perhaps wish to be free of these standards, or even if we are not aware that we have these standards. In our moral feelings, we sense that something lies beyond our mere desires and interests, something which we cannot identify until we reflect on the grounds of our moral feelings. This reference point indicates a way of life that we hold to be of a higher value than others, an ideal, a conception of what kind of person we want to be on the basis of our own standards. This sensation of the higher value of a way of life can be transformed into propositions that designate something as desirable, and not only as actually desired.” (JOAS, 200, p. 129).

<sup>103</sup> “[...] involves declaring my social ‘commitments and identifications’, from which I may keep a certain distance, but which nevertheless open up a space wherein I can determine what I endorse or oppose” (JOAS, 2000, p. 130).

nós, ao menos, gostaríamos de parecer do ponto de vista da validade de tais prescrições. (JOAS, 2000, p. 132, tradução nossa<sup>104</sup>)

Nossa identidade, nossa concepção de nós mesmos, estabelece, então, um ideal do que consideramos “bom”, da vida que queremos ter e de quem queremos ser. Esse ideal exige um comprometimento; segundo Taylor, se nossa visão de nós mesmos se baseia nos valores que aderimos, portanto, precisamos que nossas ações permaneçam de acordo com esses valores para que possamos ser verdadeiros a nós mesmos. Como Livet (2009) afirma, nossa adesão aos valores exige uma auto-obrigação. Segundo Joas, para Taylor, é uma condição humana sermos agentes em um mundo onde devemos escolher o que consideramos “bom” e decidir que valores apreciamos. Se nossa identidade é constituída a partir do que consideramos que é “bom” para nós, portanto, estamos também colocando nossa conduta em perspectiva ou comparação com o que consideramos o ideal:

Se os nossos valores assumem uma posição para nós em um espaço moral, então é também inevitável que nós nos perguntemos em que ponto particular no tempo estamos em relação aos nossos valores. Ao fazermos isso, nós não podemos evitar a questão de para que direção nossa vida está indo, de que forma estamos lutando por ela e se nossa luta é bem sucedida. (JOAS, 2000, p. 131, tradução nossa<sup>105</sup>).

Os valores se configuram, aqui, portanto, a partir das experiências que Joas aponta como experiências de *auto formação*. A teoria de Taylor também demonstra que podemos perceber como os nossos valores orientam uma conduta futura ao narrarmos nossas vidas como histórias: ao narrarmos quem somos, quem nos tornamos e quem queremos ser, estamos diretamente dialogando com o que consideramos o “bom”. No entanto, o questionamento sobre *quem somos* e a narrativa criada acerca dessa pergunta serve, também, para o coletivo: também é possível que nós busquemos, “[...] quando em conjunto com outros em um “Nós”, por um auto entendimento coletivo, pelo qual

---

<sup>104</sup> “[...] our moral feelings contain a reference to ourselves, and not just in the sense of something that makes our feelings precisely *our* feelings. Many of these feelings would lose their meaning if they were not related to our self-understanding: shame or guilt are only comprehensible on the basis of their constitutive relation to that which we acknowledge to be morally prescribed, or how we at least wish to appear from the point of view of the validity of such prescriptions.” (JOAS, 2000, p. 132).

<sup>105</sup> “If our values take up a position for us in a moral space, then it is also inevitable that we ask ourselves where we stand at a particular point in time in relation to our values. In doing so, we cannot avoid the question of which direction our life is going in, how it can be interpreted as striving and whether our striving is successful” (JOAS, 2000, p. 131).

novamente a localização do bom e da forma narrativa de nosso empenho [para o bom] são inescapáveis” (JOAS, 2000, p. 132, tradução nossa<sup>106</sup>).

É, inclusive, através da articulação narrativa que nós formamos sentido, criamos uma ponte entre nossos sentimentos morais – indignação, culpa, admiração – com nossos valores – liberdade, segurança, justiça, por exemplo. Segundo Joas, ainda retomando a teoria da constituição do *self* de Taylor, o discurso torna possível que possamos discutir e compartilhar nossos sentimentos morais. Ao materializar tais sentimentos numa dimensão discursiva e ao colocá-los em perspectiva com um repertório simbólico compartilhado socialmente, podemos confirmar, rejeitar ou modificar nosso entendimento desses sentimentos morais. Nós, portanto, convergimos “[...] entre os níveis de nossos sentimentos, nossa própria interpretação desses sentimentos e as interpretações publicamente estabelecidas” (JOAS, 2000, p. 134, tradução nossa<sup>107</sup>), sendo que a nossa interpretação dos sentimentos nem sempre é igual à interpretação hegemônica ou a que vigora publicamente.

É, por fim, num quarto nível que colocamos em prova e em choque todos esses outros níveis: é nas situações cotidianas que exigem nossa articulação moral que convocamos e contrapomos nossos sentimentos morais, nossas interpretações próprias desses sentimentos e um repertório partilhado socialmente de interpretações – de forma que, desse choque, podemos criar novas associações a valores e, conseqüentemente, alimentar nosso processo de auto formação com uma concepção diferente sobre o “bom”. Esse processo intersubjetivo de Taylor – que, mesmo não sendo um pragmatista, tem uma teoria muito próxima a de Mead e Dewey – é o que Joas vai apontar como a experiência da *auto transcendência*, que, junto com a *auto formação*, é capaz de produzir *valores*.

[...] Taylor concebe a solução para o problema que vinha sido negligenciado ou deixado sem resolução por seus precursores no debate sobre a gênese dos valores. [...]

Em contraste com James e Durkheim, para Taylor, a interpretação de uma experiência não surge simplesmente dessa experiência; em vez disso, ele vê articulação e interpretação como uma atividade complexa em que nós lutamos por harmonia entre vários níveis em que nós raramente, e nunca permanentemente, alcançamos. Mas é nesse mesmo

---

<sup>106</sup> “[...] when we are joined together with others in the ‘We’, for a collective self-understanding, for which once again the location of the good and the narrative form of our striving are inescapable” (JOAS, 2000, p. 132).

<sup>107</sup> “[...] the levels of our feelings, of our own interpretation of these feelings and the publicly established interpretations” (JOAS, 2000, p. 134).

processo – na luta por encontrar uma harmonia – que novos valores são produzidos. (JOAS, 2000, p. 135, tradução nossa<sup>108</sup>).

Joas usa, dessa forma, a ideia da gênese dos valores a partir das experiências de *auto formação* e *auto transcendência* para defender uma concepção de uma universalidade moral a partir dos valores – e não das normas. Para unir a teoria dos valores com uma proposição universal da moralidade, o filósofo convoca as éticas do pragmatismo, que se voltam para a ação social e a comunicação humana. Segundo Joas, as teorias de Mead e Dewey implicam a afirmação de que “existem estruturas universais na ação humana que a distingue do comportamento animal [...]” (2000, p. 170, tradução nossa<sup>109</sup>), de forma que elas já apontam para um entendimento de universalidade moral. A psicologia social de Mead, por exemplo, demonstra que nós conseguimos antecipar o gesto do outro e, dessa forma, tomar o lugar do outro nas interações e que também acessamos um *outro generalizado*, ou seja, significados compartilhados socialmente que possuem um impacto direto no meu modo de agir. Assim, para Joas, a ética pragmatista é “oposta ao relativismo moral culturalista e enfatiza a necessidade universal para uma regulação normativa da cooperação humana [...]” como também vê “um ideal substancial na solução desses problemas de cooperação através da própria comunicação” (2000, p. 170, tradução nossa<sup>110</sup>).

A ética pragmatista também se volta para os sujeitos, vistos como *agentes sociais*. Segundo Joas, Dewey e Mead não estão interessados na dimensão discursiva e legitimadora das normas e nem nas justificações que possamos dar para nossas ações, mas seu interesse reside, sim, nas possibilidades da ação. O filósofo defende, então, que não são os discursos normativos nem as justificativas providas pelas normas que podem ditar o que é que se deve fazer em determinada situação, mas é a situação – ou seja, a própria ação – que aciona uma especificidade sobre o que devemos fazer. É no momento da ação e nas condições únicas e incertas que a ação oferece que eu descubro como *agir*.

---

<sup>108</sup> “[...] Taylor devises the solution to a problem that had been neglected or left unsolved by his precursors in the discourse about the genesis of values. [...] In contrast to James and Durkheim, for Taylor the interpretation of an experience does not simply arise out of this experience; rather, he sees articulation and interpretation as a complex activity in which we strive for a harmony between several levels that we rarely, and never permanently, attain. But this very process – in the attempt to achieve this harmony – new values are produced. (JOAS, 2000, p. 135).

<sup>109</sup> “[...] there are universal structures of human action that distinguish it from animal behavior [...]” (JOAS, 2000, p. 170).

<sup>110</sup> “[...] substantial ideal in the solution of these problems of co-operation through communication itself” (JOAS, 2000, p. 170).

A ação exige, portanto, um *design criativo* próprio e único, acionado pelo sujeito no momento dado e no modo como ele se apropria do “certo” e do “bom” – que, em um contexto coletivo, retratam respectivamente as normas e os valores – para orientar seu agir.

Joas, então, questiona: existiria uma primazia do “certo” sobre o “bom” no agir social humano? As normas possuem maior importância que os valores? Para a ética pragmatista, as normas são apenas uma das forças que impelem o sujeito agente, junto com as apreciações de valor, ou seja, o que consideramos “bom”. O filósofo explica, portanto, que não há primazia de uma sobre a outra. De fato, as normas ou o “certo”

*deve* surgir, de acordo com essa perspectiva, porque ele representa os requisitos antropológicos universais para a coordenação das ações sociais, e esses [requisitos] são inevitáveis na face da também inevitável incorporação da ação no contexto social. Toda ação é inevitavelmente incorporada no social porque a capacidade para ação já é ela mesma socialmente constituída, e nossa cooperação visa não apenas o individualmente atribuível, mas também o irredutivelmente social, o “bom”. (JOAS, 2000, p. 172, tradução nossa<sup>111</sup>)

No entanto, Joas argumenta, o “certo” não possui um poder arbitrário sobre a ação. Ele é apenas um dos pontos de vista pelos quais olhamos e avaliamos nossas possibilidades de ação. A norma, por si, não garante meu comprometimento a ela; ela serve a mim na ação como uma “autoridade examinadora”, como nomeia o filósofo: eu já possuo minhas orientações para o que considero “bom”, meus valores que me “auto-obrigam” a agir em uma determinada conduta (LIVET, 2009); eu convoco as normas como um ponto de vista paralelo, um processo de avaliação da minha ação em comparação à ordem social organizadora da coletividade. As normas, no entanto, perdem sua validade examinadora quando o sistema dessas normas não se aproxima de um sistema de valores de uma sociedade; afinal, a “regulação normativa da integração social se origina parcialmente nos valores culturais” (2000, p. 174, tradução nossa<sup>112</sup>). Uma teoria da moralidade universal deve, portanto, levar em conta que as normas – o que é considerado o “certo” – só conseguem agir sobre a conduta dos sujeitos quando elas

---

<sup>111</sup> “The right *must* arise, according to this view, because it represents the anthropological-universal requirements of the co-ordination of social action, and these are unavoidable in the face of unavoidable embedding of action in social contexts. All action is itself already socially constituted, and our co-operation by no means aims only at individually attributable, but also at irreducibly social, goods.” (JOAS, 2000, p. 172).

<sup>112</sup> “The normative regulation of social intergration originates partly in cultural values” (JOAS, 2000, p. 174).

mantêm alguma proximidade com o que consideramos “bom”, ou seja, com os nossos valores.

Ao que parece, Joas e Bauman apresentam posicionamentos semelhantes na rejeição da arbitrariedade do sistema de normas sobre nossa conduta. Enquanto Bauman critica a falsa segurança que a moralidade colocada exclusivamente sobre o código ético nos oferece, Joas se volta para a importância da nossa relação e comprometimento dos valores no terreno da criatividade da ação, ou seja, do emergir de possibilidades da ação a partir da própria ação e nas contingências que a ação oferece ao sujeitos agentes. Como explicado por Joas, o único caso em que a norma pesa como um dever moral sobre os sujeitos é quando “ela mesma se torna o bom, o valor da justiça” (JOAS, 2000, p. 173, tradução nossa<sup>113</sup>). Isso nos leva, segundo o filósofo, para a questão do nosso comprometimento com valores:

Sem o compromisso com valores, elas [as pessoas] não conseguem se sentir motivadas para participar no discurso e se ater a suas regras [do discurso]; e elas próprias se sentem ligadas ao resultado dos discursos somente quando ele surge do seu compromisso com valores, ou quando a própria experiência da participação gera um comprometimento de valor. (JOAS, 2000, p. 182, tradução nossa<sup>114</sup>).

Para Joas, portanto, falar da existência de um sistema de valores universal é “logicamente possível e empiricamente real” (2000, p. 183); ou seja, podemos falar de como os valores assumem um papel sobre a conduta dos sujeitos em diferentes contextos históricos e culturais – não se trata aqui de falar que existe um determinado valor ou outro universal, mas em enxergar como as sociedades humanas operam através do que consideram o “bom”. O filósofo destaca que os valores não são exclusivamente uma concepção interna ao indivíduo e somente aplicável ao indivíduo, mas possuem um caráter partilhado socialmente:

A ética não descreve o que é bom “para mim” no sentido da minha própria felicidade, mas o que é bom “para mim” no sentido do meu entendimento honesto sobre o “bom”, sobre o meu ser cativado por valores. [...] Em um caso, eu mesmo sou, ou minha felicidade e bem-estar são o padrão do meu julgamento; no outro, eu estou ciente do fato de que, ao fazer um julgamento, eu sou aquele que julga – o padrão, no

<sup>113</sup> “[...] itself becomes the good, the value of justice” (JOAS, 2000, p. 173).

<sup>114</sup> “Without value commitment, they cannot feel motivated to participate in the discourse and keep to its rules; and they feel themselves bound to the result of the discourse only when this arises from their value commitment, or when the experience of participation itself produces value commitment” (JOAS, 2000, p. 182).

entanto, está fora de mim. [...] É simplesmente impreciso dizer que a ética não é essencialmente direcionada à formação de relações interpessoais e sociais, e que uma ética universal não nos motiva a romper com perspectivas egocêntricas. (JOAS, 2000, p. 182-183, tradução nossa<sup>115</sup>).

A ética dos valores e a moralidade universal com uma dimensão valorativa defendida por Joas não cai num particularismo: não se trata do que cada um individualmente considera como “bom para si” porque esse conceito de bom é partilhado nas relações intersubjetivas de uma sociedade; as normas precisam se ancorar, de uma forma ou de outra, nos valores hegemônicos ou valores mais apreciados de uma determinada cultura. A cultura ou a ordem social – e o modo como elas se ligam aos sujeitos – dependem também do comprometimento desses sujeitos com certos valores. A ação social, dessa forma, não deve ser concebida

como mera execução de programas culturais que foram por eles [os sujeitos] interiorizados ou com os quais eles se defrontam constantemente na forma de expectativas consolidadas pelas normas e nutridas pelos demais, de modo que não dispõem de nenhuma alternativa de comportamento. (JOAS, 2012, p. 128).

Segundo Joas, as normas e as convenções sociais – ou o que tomamos como “óbvio” em nossa sociedade – estão calcadas em nossas atividades cotidianas, sendo que, muitas vezes, não percebemos o poder e o comprometimento que temos com elas. Consequentemente, se o nosso comprometimento com as normas se dá através de uma proximidade que elas têm com valores que apreciamos, a nossa orientação e adesão a certos valores também pode não ser totalmente consciente, pode não ser totalmente percebida ou tematizada em nossas ações diárias. Para o filósofo, portanto, há uma conexão direta entre 1) a atualização dos valores; 2) as instituições que regulam nossas condutas; 3) o nosso agir cotidiano, nossa *práxis*, o terreno das *ações sociais*:

As práticas vigentes podem ser questionadas mediante alusão a valores declarados, assim como os valores revisados mediante alusão à *práxis* vivenciada. Se, ademais, presumirmos que, ao lado da *práxis* da vida

---

<sup>115</sup> “Ethics does not describe what is good ‘for me’ in the sense of my own happiness, but what is good ‘for me’ in the sense of my honest understanding of the good, of my being captivated by values. In one case, I myself am, or my happiness and well-being are, the standard of my judgement; in the other, I am only aware of the fact that in making a judgment I am the one who judges – the standard, however, lies outside myself. [...] It is simply inaccurate to say that ethics is not essentially directed at the formation of interpersonal and social relations, and that universalistic ethics does not motivate us to break with egocentric perspectives” (JOAS, 2000, p. 183).

cotidiana e da comunicação referente a valores, há ainda instituições no sentido de uma expectativa de ação provocada pelos agentes individuais e que se tornou obrigatória, pode-se identificar um campo de tensão com três pólos: valores, instituições, práticas. As instituições, como por exemplo, o direito, também podem divergir dos valores e das práticas. Nesse caso, elas também se expõem à crítica por parte desses, ou, inversamente, obrigarão estes a se justificar. (JOAS, 2012, p. 130).

Os tensionamentos de um pólo para outro – a contradição e o questionamento das normas diante das práticas dos sujeitos ou dos valores, das práticas diante das normas e dos valores, dos valores diante das práticas e normas – provocam, como explica Joas, os processos de transformações culturais que “nunca se desenrolam no espaço vazio, mas são influenciadas por conjunções de interesse e por relações de poder” (2012, p. 130). É o conflito social gerado pela gênese dos valores, pela atualização das normas e pelas controvérsias e mudanças geradas nas práticas e ações da vida cotidiana dos sujeitos que operam as transformações das culturas em uma sociedade, como também o que uma sociedade considera como “bom” ou “certo” – ou, mesmo, “justo”.

Compreendemos, até aqui, as dimensões morais e éticas nas ações sociais. O nosso cotidiano é marcado por conflitos e pode ser atravessado pela dúvida e incerteza – apesar de tantos aparentarem certeza em suas convicções, como aponta Joas (2000; 1998). A presença do Outro e as relações que mantemos com o Outro ou os outros nos tornam, antes de tudo, seres *morais* (BAUMAN, 1996). O que “preenche” esse eu moral são os valores: nossas concepções sobre o que é “bom” nos ajudam a compreender *quem somos* e *o que queremos* no mundo, na sociedade e em nossas relações – o processo descrito por Joas (2000) de *auto formação*. Nossos valores nos fornecem uma concepção sobre o que seria uma “uma boa vida”: não no sentido individual, de uma concepção construída apenas por mim e apenas para mim, mas *boa vida* construída coletivamente e reafirmada no social – na experiência de *auto transcendência*

Argumentamos que a nossa concepção sobre uma “boa vida”, ou a vida que queremos, ou de “boa sociedade”, ou a sociedade que queremos, liga-se diretamente com o valor da *justiça*. Nossa discussão seguinte se volta para esse valor e para o modo como o concebemos socialmente.

## 2.4. O valor da justiça

Consideramos a justiça – e, não confundindo a justiça com a instituição da Justiça – como um valor social. Nossa concepção sobre o que é mais ou menos justo, totalmente justo ou injusto diz respeito às questões acerca da “maneira como os indivíduos devem tratar uns aos outros. Elas também dizem respeito a como a lei deve ser e como a sociedade deve se organizar” (SANDEL, 2009, p. 14). O valor da justiça é também o valor que nos compromete em uma auto obrigação diante das normas que consideramos, portanto, justas (JOAS, 2000).

Axel Honneth (2003), em sua teoria do reconhecimento, afirma que os sujeitos, quando sentem que uma norma – válida para esses sujeitos e que os conecta com um valor constitutivo – foi violada, ou uma expectativa moral que possuíam foi quebrada, lidam diretamente com sentimentos morais, chamados pelo autor também como os *sentimentos de injustiça*. Duas emoções são descritas por Honneth: a *culpa* ou quando o indivíduo vê sua própria conduta ou ação como injusta; e a *indignação*, quando percebe na conduta e na ação do outro algo que considera como injusto. Ambas causam uma sensação de *vergonha* nos sujeitos: na culpa, a vergonha que nasce da observação da minha ação, enquanto na indignação, ela nasce da observação da conduta do outro.

[...] no primeiro caso [a vergonha em mim], o sujeito se vivencia como de menor valor, porque ele feriu uma norma moral cuja observância havia constituído um princípio de seus próprios ideais de ego; no segundo caso [a vergonha no outro], porém, o sujeito é oprimido por um sentimento de falta do próprio valor, porque seus parceiros de interação ferem normas cuja observância o fez valer como a pessoa que ele deseja ser conforme seus ideais de ego; portanto, a crise moral na comunicação se desencadeia aqui pelo fato de que são desapontadas as expectativas normativas que o sujeito ativo acreditou poder situar na disposição do seu defronte para o respeito. Nesse sentido, esse segundo tipo de vergonha moral representa a excitação emocional que domina um sujeito quando ele não pode simplesmente continuar a agir, por conta da experiência de um desrespeito para com as pretensões de seu ego; o que ele experimenta acerca de si mesmo em um semelhante sentimento é a *dependência constitutiva de sua própria pessoa para com o reconhecimento por parte dos outros*. (HONNETH, 2003, p. 223, grifo nosso).

A indignação ou ultraje “é o tipo específico de raiva que você sente quando acredita que as pessoas estão conseguindo algo que não merecem. Esse tipo de ultraje é a

raiva causada pela injustiça” (SANDEL, 2009, p. 15). Honneth nos mostra que os sentimentos de injustiça nascem do momento que acreditamos que a nossa conduta ou a conduta dos outros nos trai o que entendemos como o “certo” ou “bom/melhor”. Em outras palavras, nós avaliamos nossas condutas e as dos outros a partir do valor da *justiça* – que está diretamente ligada, portando, com a manutenção de uma ordem social. Podemos considerar que o valor da justiça nos ajuda a avaliar um comportamento ou ação a partir dos padrões morais – agir da forma “certa” foi *justo* – quanto a partir dos padrões éticos – em uma determinada situação, falar a verdade foi a ação *mais justa* possível. É o valor da justiça que, de alguma forma, molda também nossos códigos ético-legais e procedimentos jurídicos: é comum se afirmar que o Direito nasce como um *meio* a se chegar à justiça ou à ideia de uma sociedade mais justa. O valor da justiça é o valor a que recorremos quando acreditamos que um código, lei ou norma social é *válida* ou *necessária*; estamos, dessa forma, acreditando que esse código, lei ou norma são *justos*.

A ideia da justiça como um valor, ou seja, como uma *virtude*, provém de uma corrente teórica sobre a justiça baseada na filosofia aristotélica. Para Aristóteles, a justiça é a “disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo” (2003, p. 121); o indivíduo justo é o que respeita a lei pois acredita na virtude defendida por essa lei – ele segue a norma, porque a norma, para ele, se traduz num valor que, por sua vez, exige seu auto comprometimento (JOAS, 2000, LIVET, 2009). A concepção aristotélica entende a justiça como a *virtude completa* ou *uma virtude inteira* “porque aquele que a possui pode exercer sua virtude, não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros” (2003, p. 122).

A justiça seria um valor vital às sociedades e comunidades, principalmente por possuir um forte aspecto organizador do social: a justiça não só me exige que eu seja justo comigo mesmo, e que eu veja justiça em mim, mas que seja justo com os outros, e veja a justiça sendo feita por outros. O valor do *justo* está, dessa forma, diretamente ligado com expectativas normativas, com uma moral universal e com uma concepção coletiva do que é “bom” para mim e para o outro; “a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto” (ARISTÓTELES, 2003, p. 130). Aristóteles vê, dessa forma, uma direta ligação da justiça com a injustiça: ser justo

é agir diante da injustiça, ou seja, diante da quebra de expectativa morais e éticas – ou seja, de normas e valores apreciados – que, conseqüentemente, nos causam indignação ou culpa. Sobre a concepção ideal da justiça,

Aristóteles ensina que a justiça significa dar às pessoas o que elas merecem. E para determinar quem merece o quê, devemos estabelecer quais virtudes são dignas de honra e recompensa. Aristóteles sustenta que não podemos imaginar o que é uma Constituição justa sem antes refletir sobre a forma de vida mais desejável. Para ele, a lei não pode ser neutra no que tange a qualidade de vida. (SANDEL, 2009, p. 17).

No mundo real, no entanto, há ações que vão contra a nossa concepção ideal do que é ético e moral – e daí, nasce, então, a avaliação do que é injusto. A justiça é um valor pelo qual avaliamos as transgressões morais e éticas, ou seja, as ações que consideramos “erradas” e “menos boas”; sentimos indignação ao vermos essas transgressões e, dessa forma, somos incentivados a corrigi-las, a alterá-las, a agir de forma justa sobre elas e seus sujeitos ou pedir ações justas sobre essas transgressões e seus sujeitos. Na teoria do reconhecimento de Honneth, são os sentimentos de injustiça que promovem as *lutas por reconhecimento*, ou seja, a motivação dos sujeitos para buscarem a alteração do estado das coisas injustas e reconhecimento social perante os outros. O valor da justiça depende, dessa forma, do que avaliamos como *injusto* ou *menos justo*.

Temos, pois, definido o justo e o injusto. Após distingui-los assim um do outro, é evidente que a ação justa é intermediária entre o agir injustamente e o ser vítima de injustiça; pois um deles é ter demais e o outro é ter demasiado pouco. A justiça é uma espécie de meio-termo, porém não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos. E justiça é aquilo em virtude do qual se diz o que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e um outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos ao seu próximo [...], mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; e da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas outras pessoas. A injustiça, por outro lado, guarda uma relação semelhante para com o injusto que é excesso e deficiência, contrários à proporção, do útil ou do nocivo. Por esta razão, a injustiça é excesso e deficiência, isto é, porque produz tais coisas [...]. Na ação injusta, ter demasiado pouco é ser vítima de injustiça, e ter demais é agir injustamente. (ARISTÓTELES, 2003, p. 129).

Nas teorias da justiça, no entanto, a ética aristotélica é apenas uma entre outras correntes que jogam luz sobre o que é a justiça e como ela opera (ou deve operar) entre

os sujeitos sociais. Michael J. Sandel (2009), ao revisar as diferentes abordagens da justiça na filosofia, retoma três perspectivas teóricas sobre o que consideramos *justo*: 1) a *utilitarista*, que acredita que o justo é aquilo que garante a maior quantidade de bem-estar social; 2) as *teorias modernas liberais* dos filósofos Immanuel Kant e John Rawls, preocupadas com um individualismo moral e com uma concepção neutra da justiça; e 3) as teorias da justiça baseadas na *virtude* – as teorias neoaristotélicas – fundadas a partir da concepção de Aristóteles da justiça como virtude e como “dar a quem merece o que merece”. Uma das principais preocupações que afetam essas três vertentes é a tentativa de conceber uma forma mais justa da distribuição de bens sociais – “renda e riqueza, deveres e direitos, poderes e oportunidades, cargos e honrarias” (2009, p. 28). Sandel explica que cada uma dessas perspectivas vai partir de pontos diferentes para a concepção da justiça: a justiça como bem-estar, no utilitarismo; a justiça como liberdade, nas teorias liberais; a justiça como virtude completa, nas teorias aristotélicas.

Primeiramente, Sandel se volta para o utilitarismo, que nasce no século XVIII com Jeremy Bentham<sup>116</sup>, fundador dessa corrente. A noção de justiça para esse pensador desejava dar uma noção segura para a tomada de decisões morais, seja por parte dos cidadãos comuns ou dos legisladores e autoridades de uma sociedade. Para Bentham, “o mais elevado objetivo da moral é maximizar a felicidade, assegurando a hegemonia do prazer sobre a dor” (2009, p. 48). A moralidade deve ser orientada, portanto, para uma racionalização sobre o que consideramos útil: segundo as bases do utilitarismo, devemos agir de forma que possamos garantir a maior felicidade geral e o menor dano possível aos outros. Sandel aponta, por sua vez, que a lógica *calculista* de uma felicidade “geral” abre – e abriu – espaço para o grave ferimento de direitos e liberdades individuais, especialmente de minorias de poder. Um projeto desenvolvido por Bentham foi a criação de um projeto de remoção de moradores de rua para um “reformatório autofinanciável”, partindo da premissa de que a ausência desses sujeitos na rua contribuiria para a “felicidade geral”.

Alguns poderiam considerar isso injusto com os mendigos, mas Bentham não negligencia sua “utilidade” (felicidade). Ele reconhece que alguns mendigos seriam mais felizes mendigando do que trabalhando em um abrigo, mas observa também que para cada mendigo feliz mendigando, existem muitos infelizes. E conclui que a soma do sofrimento do público em geral é maior do que a infelicidade que os mendigos levados para o abrigo possam sentir.

---

<sup>116</sup> Nascido em 1748, faleceu em 1832.

[...] Bentham propôs uma maneira de tornar seu plano para os pobres inteiramente autofinanciável [para que a felicidade geral não fosse diminuída pelo aumento dos gastos dos contribuintes]. Qualquer cidadão que encontrasse um mendigo teria permissão para apreendê-lo e leva-lo para o abrigo mais próximo. Uma vez lá confinado, cada mendigo teria de trabalhar para pagar os custos do seu sustento, o que contaria pontos em uma “conta de autolibertação”. (SANDEL, 2009, p. 50).

A lógica do utilitarismo, “se aplicada de forma consistente, poderia sancionar a violação do que consideramos normas fundamentais da decência e do respeito no trato humano [...]” (SANDEL, 2009, p. 51). Outro problema também reside na “operacionalização” da moralidade: para os utilitaristas, o problema (ou o resultado) é questão de matemática, de uma ciência previsível e exata. A moralidade é mais complexa que a soma do prazer e da dor, e a ação humana leva em consideração outras forças e conflitos que permeiam a sociabilidade e a vivência dos sujeitos. A lógica utilitarista me dá a justificativa necessária para atacar o mais fraco: segundo ela, se eu causo dor a uma pessoa, ou um grupo pequeno de pessoas, mas causo uma aparente felicidade a um grupo maior de pessoas, eu estaria *logicamente* “certo” – se mede o “certo” e “errado” meramente por uma dimensão de quantidades afetadas.

Essas críticas são revisadas pelo filósofo utilitarista John Stuart Mill<sup>117</sup>, que tentou unir a teoria do utilitarismo de Bentham a alguma ideia de respeito à liberdade individual dos sujeitos. Para Mill, como explicado por Sandel, é propício para uma maior felicidade geral que os indivíduos tenham liberdade individual e propriedade sobre o próprio corpo e sejam respeitados em suas maneiras de viver, desde que essas não causem dor aos demais. A ideia de liberdade vem aqui justificada por uma concepção ainda quantitativa: é bom que todos sejam livres porque a liberdade de todos causará uma maior quantidade de bem-estar geral. No entanto, a “reflexão radical [de Mill] sobre os direitos individuais parece necessitar algo mais forte do que a teoria do utilitarismo para se justificar” (2009, p. 64). O utilitarismo “da liberdade” de Mill falha porque ainda coloca o cálculo reducionista do utilitarismo como premissa moral para uma liberdade, quando esse cálculo é exatamente o que dá abertura para as transgressões das liberdades individuais nas sociedades. Como apontado por Sandel, a lógica utilitarista para a justiça se sustenta apenas na concepção do bem-estar coletivo; para a teoria de Mill, é “errado” ferir um

---

<sup>117</sup> Nascido em 1806, faleceu em 1873.

direito individual de um sujeito porque *minimiza* a felicidade geral, e não porque tratou-se de uma *injustiça com o próprio sujeito* cujo direito foi ferido. Para Sandel, o entendimento da justiça utilitária não é válido porque os seres humanos não são meros “instrumentos da felicidade coletiva”; no utilitarismo, o

motivo para respeitar os direitos humanos não estaria baseado no respeito pelo indivíduo, mas sim no objetivo de tornar as coisas melhores para o maior número de pessoas. Uma coisa é condenar o sofrimento de uma criança porque ele reduz a felicidade geral, outra é condená-lo por ser moralmente inaceitável, uma injustiça contra a criança. (SANDEL, 2009, p. 135)

Segundo Sandel, a principal crítica ao utilitarismo foi feita por Immanuel Kant, que publicou sua obra *Fundamentação*<sup>118</sup> cinco anos após o livro de Bentham *Princípios da moral e da legislação* ser publicado. Kant também é a base das teorias da justiça que tomam como princípio o reconhecimento da liberdade, da autonomia e do respeito à dignidade dos indivíduos. A seguir, destacamos os principais apontamentos de Sandel sobre essa corrente libertária.

#### 2.4.1. A justiça como liberdade

Kant<sup>119</sup> se dedicou a diversas áreas da ciência ocidental e sua proposta filosófica foi “uma das mais poderosas e influentes já feitas por um filósofo” (2009, p. 136), contribuindo para o pensamento e a organização política das sociedades ocidentais modernas, para a concepção dos direitos universais no ocidente e para as bases filosóficas do liberalismo e das democracias liberais<sup>120</sup>. A moralidade kantiana está associada à *pura prática da razão*: somos morais “porque somos seres racionais, capazes de pensar; somos também seres autônomos, capazes de agir e escolher livremente” (2009, p. 139). Somos

---

<sup>118</sup> “A *Fundamentação* de Kant foi publicada pouco depois da Revolução Americana (1776) e antes da Revolução Francesa (1789). Em sintonia com o espírito e com o impulso moral daquelas revoluções, ela fornece uma base consistente para aquilo que os revolucionários do século XVIII denominaram os direitos do homem, e nós, no século XXI, chamamos de direitos humanos” (SANDEL, 2009, p. 137).

<sup>119</sup> Nascido em 1724; faleceu em 1804.

<sup>120</sup> “Diferentemente de Aristóteles, Bentham e Mill, Kant não escreveu um trabalho importante sobre teoria política, apenas alguns ensaios. Ainda assim, a concepção de moralidade e liberdade que emerge de seus escritos sobre ética contém poderosas implicações para a justiça. Embora Kant não tenha detalhado tais implicações, a teoria política que ele defende repudia o utilitarismo em favor de uma teoria da justiça fundamentada em contrato social” (SANDEL, 2009, p. 171).

*livres* porque não somos reféns dos nossos instintos perante as emoções de dor e prazer, dos nossos instintos e desejos individuais.

A concepção de liberdade de Kant, como relata Sandel, é de que *ganhamos liberdade* quando reconhecemos que podemos almejar a algo além de nossas vontades, algo maior do que nossos desejos e impulsos primários – ganhamos autonomia dos nossos impulsos e desejos porque somos seres racionais. O que almejamos é a lei e as fundamentações que criamos racionalmente e que definem o que é melhor e correto para nós. A ética kantiana vê que tudo é governado pela *lei* – a natureza possui suas próprias leis, a física possui suas próprias leis; dessa forma, “se somos capazes de ser livres, devemos ser capazes de agir não apenas com uma lei que nos tenha sido dada ou imposta [uma lei natural], mas de acordo com uma lei que outorgamos a nós mesmos” (SANDEL, 2009, p. 150). Somos livres porque podemos criar um sistema de normas que nos organiza e orienta nossa conduta; e o que nos torna capazes de formular quais seriam nossos deveres é a razão: o “certo” é racionalizado entre nós e não aquilo que maximiza o prazer e minimiza a dor coletiva.

A justiça e a moralidade, nas concepções libertárias, nascem dessa premissa de liberdade e cumprimento do dever. Ao valorizar a autonomia e a liberdade da ação humana, Kant localiza a moralidade no nosso comprometimento com a lei, com o valor das normas. Sandel explica que, na teoria kantiana, quando agimos por nossas *inclinações* – nossos interesses pessoais, desejos, vontades – não estamos sendo morais. Mas, quando agimos porque nossa razão reconhece que fazer o “certo” ou seguir a lei ou quando agimos porque reconhecemos que a única maneira benéfica para nossa autonomia é o cumprimento do dever, somos morais. O ato é *moral* quando ele nasce do cumprimento do dever estabelecido para todos. “O que importa é fazer a coisa certa porque é a coisa certa, e não por algum outro motivo exterior a ela” (SANDEL, 2009, p. 143). O valor moral, segundo Kant, só pode ser atribuído pela causa do *dever* e não outra causa:

Para Kant [...] as boas ações advindas da compaixão, “embora corretas e cordiais”, não têm valor moral. [...] Não é bom que tenhamos prazer em ajudar os outros? Kant diria que sim. Ele certamente nada vê de errado nas ações motivadas pela compaixão. No entanto, faz uma distinção entre o fato de ajudar os outros por prazer – porque praticar boas ações é um ato prazeroso – e ajudá-los por dever. E afirma que uma ação só tem valor moral se for motivada pelo dever. (SANDEL, 2009, p. 146-147).

Somos morais porque nossas ações nascem da preocupação em cumprir o dever; esse dever, por sua vez, nasce da razão e dos princípios universais: segundo Kant “só devemos agir de acordo com os princípios que podemos universalizar sem entrar em contradição” (SANDEL, 2009, p. 152). Trata-se do que o pensador chamou de *imperativo categórico*, ou seja, as normas universais; segundo Sandel, a moral kantiana é universal, categoricamente aplicável. Para ser convencionado como *a* norma vigente, *uma* norma deve provar que pode ser aplicada a qualquer pessoa. No entanto, ao colocar esse “teste universal” à definição dos padrões morais, Kant se volta apenas às consequências da ação; não há uma preocupação com os princípios da ação, mas “aos possíveis efeitos ou consequências negativas que ela pudesse acarretar” (SANDEL, 2009, p. 153).

Kant, então, atualiza sua concepção do imperativo categórico: somos distintos porque somos humanos e devemos agir racionalmente para preservar e respeitar a humanidade em nós. “Pessoas são seres racionais. Não tem um valor relativo: têm muito mais, têm um valor absoluto, um valor intrínseco. Ou seja, os seres racionais têm *dignidade*” (SANDEL, 2009, p. 154, grifo nosso). A dignidade humana deve ser o princípio que regula a moral, as normas e o que as torna universais. Nossa concepção do que é *certo* ou *errado* deve ser constituída no terreno da universalidade, mas, antes de tudo, deve também ser concebida a partir do respeito à dignidade humana.

Para Kant, essa dignidade é, de fato, o princípio que une a todos e que torna possível a existência de uma moral universal. A dignidade é diferente do amor, da empatia e da solidariedade, que “são sentimentos morais que nos aproximam mais de determinadas pessoas do que outras” (SANDEL, 2009, p. 155), porque ela nos torna igualmente imputáveis; ela nos liga igualmente e, portanto, nos dá a chance de racionalizarmos o que fere a dignidade e o que não fere, ou seja, o que é “errado” o que é “certo” para todos nós.

Assim, a justiça baseada na teoria kantiana está ligada à preservação dos direitos e da dignidade de todos seres humanos, “independentemente de onde vivam ou do grau de conhecimento que temos deles, simplesmente porque são seres humanos, seres racionais e, portanto, merecedores de respeito” (2009, p. 156). Dessa forma, para uma ação ser considerada *justa*, basta ela não ferir princípios universais de dignidade humana; basta ela não ser imoral. A justiça kantiana se liga diretamente com a moralidade kantiana baseada no respeito à dignidade como princípio fundador da moral. Isso causa diferentes implicações em situações diversas, como ilustra Sandel:

Frequentemente, consideramos o homicídio e o suicídio como ações radicalmente diferentes, moralmente falando. Matar um indivíduo tira-lhe a vida contra sua vontade, enquanto o suicídio é opção da pessoa que o comete. Mas a noção de Kant de tratar a humanidade como um fim coloca homicídio e suicídio no mesmo patamar. Se eu cometer um assassinato, estarei tirando a vida de alguém visando a algum interesse próprio – roubar um banco, consolidar meu poder político ou dar vazão à minha raiva. [...]

Para Kant, suicídio e homicídio são errados pelo mesmo motivo. Ambos tratam as pessoas como coisas e não respeitam a humanidade como um fim em si. (SANDEL, 2009, p. 155).

Kant é muito rigoroso quanto à mentira. Em *Fundamentação*, a mentira é o principal exemplo do comportamento imoral. Mas suponhamos que uma amiga esteja escondida em sua casa e um assassino bata à sua porta procurando por ela. Não seria o certo mentir para o assassino? Kant diz que não. O dever de dizer a verdade deve prevalecer, independentemente das consequências. (SANDEL, 2009, p. 165).

Sandel reforça o fato de que Kant escreveu pouco sobre a *justiça* em si; mesmo assim as instituições modernas da justiça (a Justiça) e do Direito, no Ocidente, tomaram muito da sua filosofia como base. Para Kant, sua perspectiva sobre a justiça tenta ocupar o lugar da perspectiva utilitarista que, segundo o filósofo libertário, tornaria a sociedade, de alguma forma, insustentável. Isso porque “basear os direitos na utilidade exigiria que a sociedade afirmasse ou endossasse uma concepção de felicidade em detrimento de outras” (SANDEL, 2009, p. 171). O respeito à dignidade humana, por sua vez, nos daria um terreno firme para edificarmos um código moral universal, enquanto a razão – nossa capacidade como seres livres – nos daria a possibilidade de sermos morais. Trata-se da premissa de uma moralidade baseada nas normas e no cumprimento das normas que é, como vimos, criticada por Bauman (1996), que defende que a moral está fundada nos valores. A defesa da lei como a única base constituidora da moral dos sujeitos também vai contra o que Joas (2000; 2003) defende em sua teoria dos valores.

É John Rawls<sup>121</sup> que atualiza a teoria da liberdade de Kant para o mundo moderno, traz sua discussão para o âmbito da *justiça* e dá uma forma mais consistente de uma *teoria da justiça ideal*. Como explicado por Sandel, a teoria de Rawls propõe uma nova concepção ideal para o modo como concebemos o que são nossos *deveres* como sujeitos sociais: para definir as fundamentações, ou seja, normas sociais que nos regem, precisamos adotar uma posição de *equidade*. Segundo Sandel, se diferentes pessoas se

---

<sup>121</sup> Nascido em 1921, faleceu em 2002.

reunissem para decidir quais devem ser os deveres de todas, para elaborarem um contrato social, dificilmente chegariam a um consenso, porque levariam em conta suas categorias na sociedade e, conseqüentemente, seus interesses particulares, posições sociais, necessidades dos grupos a que elas pertencem. No entanto,

[...] suponhamos que, ao nos reunir para definir os princípios, não saibamos a qual categoria pertencemos na sociedade. Imaginemo-nos cobertos por um “véu de ignorância” que temporariamente nos impeça de saber quem realmente somos. Não sabemos a que classe social ou gênero pertencemos e desconhecemos nossa raça ou etnia, nossas opiniões políticas ou crenças religiosas. Tampouco conhecemos nossas vantagens ou desvantagens – se somos saudáveis ou frágeis, se temos alto grau de escolaridade ou se abandonamos a escola, se nascemos em uma família estruturada ou em uma família desestruturada. Se não possuímos essas informações, poderíamos realmente fazer uma escolha a partir de um posicionamento original de equidade. Já que ninguém estaria em uma posição superior de barganha, os princípios escolhidos seriam justos. (SANDEL, 2009, p. 178).

Ou seja, se um grupo de pessoas deliberasse sobre um contrato hipotético e sobre as possíveis normas de uma sociedade na qual elas não sabem a que categoria pertenceriam (e, podendo assim, pertencer a qualquer categoria social), elas poderiam encontrar fundamentações morais verdadeiramente universais. Rawls “não parte do pressuposto de que todos sejamos motivados apenas pelo interesse próprio na vida real; pede somente que deixemos de lado nossas convicções morais e religiosas para realizar essa experiência imaginária” (SANDEL, 2009, p. 178). O contrato hipotético também não se baseia, dessa forma, de uma ideia de justiça ou moralidade somente baseadas no consentimento de que devemos gozar da liberdade e agir perante uma lei; afinal “um acordo em condições desiguais pode estar tão longe de oferecer mútuos benefícios que nem mesmo seu caráter voluntário pode sustentá-lo” (SANDEL, 2009, p. 183). Sandel defende que não devemos definir um acordo como justo levando em consideração apenas o consentimento: há a questão da reciprocidade. Segundo o filósofo, muitas vezes, ganhamos benefícios numa relação, sem que esses benefícios tenham sido combinados em um acordo ou contrato, ou seja, benefícios que não foram estabelecidos por uma relação de consentimento e que independem dessa relação de consentimento.

Apesar de nossa tendência em ver o consentimento em qualquer reivindicação moral, é difícil compreender nossa vida moral sem reconhecer a importância da reciprocidade em si. Analisemos um contrato de casamento. Suponhamos que eu descubra, após vinte anos de felicidade de minha parte, que minha mulher mantém encontros com

outro homem. Eu teria dois motivos para me sentir ofendido. O primeiro invoca o consentimento: “Nós tínhamos um acordo. Você fez um juramento e quebrou sua promessa”. O segundo tem a ver com a reciprocidade: “Mas eu sempre lhe fui fiel. Com toda certeza não merecia ser tratado assim. Minha lealdade não tem preço”. [...] A segunda queixa não faz referência ao consentimento, e ele não é necessário. Ela seria moralmente plausível ainda que jamais tivéssemos trocado juras matrimoniais mas tivéssemos maritalmente durante todos aqueles anos. (SANDEL, 2009, p. 187).

Segundo Sandel, as pessoas enfrentam situações em suas vidas cotidianas que, muitas vezes, elas precisam interagir com sujeitos com maior poder de barganha e conhecimento da situação; isso significa que a moralidade da minha ação não pode ser avaliada somente pela minha sujeição voluntária e autonomia ao decidir um contrato – como defenderia a visão kantiana. É preciso levar em conta que existem subordinações, negociações entre partes com diferentes poderes, pressões maiores sobre sujeitos mais fracos e coação. A justiça rawlsiana quer apreender essas diferenças: ao propor uma experiência em que os sujeitos ignorem sua posição social, “suas forças e fraquezas, seus valores e objetivos, o véu de ignorância garante que ninguém possa obter vantagens ainda que voluntariamente, valendo-se de uma posição favorável de barganha” (SANDEL, 2009, p. 188).

É pela experiência do contrato hipotético que se insere a justiça baseada na equanimidade. Sandel explica que, desse contrato, nasceriam os dois princípios de justiça rawlsiana: num acordo ou ação justa, deve-se levar em conta a *liberdade* – o justo será aquilo que não ferir ou respeitar e favorecer a liberdade e autonomia de escolhas dos sujeitos – e a própria *equidade* social e econômica – dizemos que é um contrato ou ação foram justos quando, neles, levou-se em consideração as desigualdades, contingências e diferentes condições entre os sujeitos afetados. Nesse segundo princípio, para Rawls, só se deve aceitar as desigualdades que favoreçam os mais fracos; por exemplo, “ao permitir certas desigualdades, como salários mais altos para os médicos do que para motoristas de ônibus, pudéssemos melhorar a situação daqueles que tem menos” (2009, p. 189), oferecendo maior possibilidade de acesso à saúde desses indivíduos desfavorecidos economicamente. Esse chamado “princípio da diferença” de Rawls, no entanto, perde seu propósito quando “suponhamos que a remuneração mais alta dos médicos não tivesse nenhum impacto nos serviços de saúde nos Apalaches, apenas aumentasse o número de cirurgias plásticas em Beverly Hills” (2009, p. 189). Os incentivos distributivos,

portanto, precisam gerar “um crescimento econômico que permita àqueles que se encontram na base da pirâmide uma vida melhor do que eles teriam com uma distribuição mais equilibrada” (2009, p. 196).

Devemos aqui nos atentar para a especificidade da ideia de uma justiça distributiva segundo Rawls: a justiça distributiva rawlsiana difere da justiça distributiva *libertária* e *meritocrata*. Na primeira, as oportunidades são distribuídas pelo posicionamento social dos sujeitos, enquanto na segunda, distribuídas exclusivamente por suas habilidades “de conseguir”; o esforço deve ser visto como “produto de uma educação favorável” (SANDEL, 2009, p. 196). Para o filósofo da equidade, portanto, a justiça não é baseada no merecimento moral: não é porque eu faço o meu dever ou o faço “melhor” que eu mereço certos benefícios ou privilégios sobre os outros, que eu devo ganhar mais que os outros; não é porque eu me esforço que tenho direito a recompensas.

Primeiramente, nossas aptidões e nossos esforços são dependentes da sorte; e, em outra instância, nossa sociedade valoriza certas habilidades, ações ou categorias em detrimento de outras na sua distribuição de bens. “Em uma sociedade capitalista, ter a capacidade empreendedora é uma vantagem. Em uma sociedade burocrática, é de grande valia ter a habilidade de se relacionar bem com os superiores” (2009, p. 201), por exemplo. Sandel afirma que, para Rawls, portanto, é injusto que os bens sejam distribuídos por merecimento moral em um sistema meritocrata; mas é preciso levar em consideração as diferenças de sorte e as possibilidades de que se mantenham apenas as desigualdades que ajudem a um crescimento da equidade e um benefício dos desfavorecidos.

Após retomar as concepções kantiana e rawlsiana de justiça, Sandel se volta ao problema que chama de *individualismo moral*. Num posicionamento moralmente individualista, consideramos apenas a responsabilidade daquilo a que damos consentimento; não devemos responder moralmente pelos benefícios e privilégios que herdamos, ou pelo dano causado por nossos antepassados. O individualismo moral, dessa forma, “deixa pouca margem para a responsabilidade coletiva ou para o dever de arcar com as consequências morais das injustiças históricas perpetradas por nossos predecessores” (SANDEL, 2009, p. 264). Para Sandel, Kant e Rawls criam uma teoria que não leva em consideração o peso moral que herdamos em nossos grupos sociais, com os privilégios tomados e danos causados por um coletivo. O pensamento kantiano, apesar de defender o ideal da dignidade humana, concebe um sujeito racional e motivado apenas

pela força da lei universal; já o pensamento rawlsiano pede um “véu de ignorância” para abstrairmos de nossas identidades e, assim, pensarmos sobre o que é justo ou injusto.

Segundo Sandel,

A noção de que somos livres e independentes reforça a ideia de que os princípios de justiça que definem nossos direitos não devem ser fundamentados em nenhuma concepção moral ou religiosa específica; ao contrário, eles devem tentar ser neutros em relação às diferentes noções *do que possa ser uma vida boa*. (SANDEL, 2009, p. 267, grifo nosso).

Para Kant e Rawls, é preciso existir uma estrutura neutra – seja através da liberdade de escolha dos sujeitos, seja na ideia de um Estado neutro – para que cada sujeito persiga seu próprio ideal do que seja uma *boa vida*. Os dois filósofos, em suas teorias, não estão preocupados com os valores, ou seja, com o que cada sujeito considera ético; mas com o que deve ser universal, o “certo” e “errado” que devem reger todos nós. Kant e Rawls “argumentam que o que é correto tem primazia sobre o que é bom. Os princípios que especificam nossos deveres e direitos não devem basear-se em nenhuma concepção particular do que seja a vida boa” (SANDEL, 2009, p. 268).

No entanto, entende-se que a “noção de que justiça deve manter-se neutra em relação às concepções da vida boa reflete um conceito das pessoas como seres dotados de livre escolha e sem amarras morais preexistentes” (SANDEL, 2009, p. 270). Tanto os libertários – que acreditam no Estado *neutro* e dão primazia à liberdade dos indivíduos – quanto os igualitários – que defendem que o Estado precisa tomar ações para que se atinja uma equidade dos sujeitos para que, então, possam todos ter acesso à liberdade – tentam “evitar que a política e a lei acabem por se enredar nas controvérsias morais e religiosas muito frequentes nas sociedades pluralistas” (SANDEL, 2009, p. 271). Sandel, entretanto, argumenta que o ideal de liberdade dessas teorias é falho e que o modo como avaliamos a justiça não deve se pautar pela liberdade e pela neutralidade. Sendo um dos autores que fizeram crítica à ideia de Rawls nos anos 1980 e foram chamados de filósofos “comunitários” e “relativistas”, Sandel vai buscar na obra de Aristóteles uma concepção de justiça que a enxerga como inevitavelmente inseparável da concepção de *vida boa* nas sociedades.

#### 2.4.2. *A justiça como virtude*

Para Sandel, a moralidade está ligada diretamente com a nossa concepção do que é “bom”. Em contraposição com o individualismo moral, o filósofo retoma a teoria de Alasdair MacIntyre sobre a formação de um eu moral através da narrativa para dizer que nós recorremos ao entendimento que temos de nós mesmos, à nossa identidade, origem e biografia para identificar quais são nossas responsabilidades morais.

Viver a vida é representar um papel em uma jornada narrativa que aspira a uma certa unicidade ou coerência. Quando me vejo diante de vários caminhos a seguir devo escolher um deles, tento descobrir qual dará mais sentido à minha vida como um todo e a tudo aquilo que é importante para mim. A deliberação moral tem mais a ver com a interpretação da história da minha vida do que com o exercício da minha vontade. A qualquer momento, outras pessoas podem ver mais claramente do que eu qual caminho, entre os que me apresentam, é mais condizente com minha trajetória de vida; pensando bem, posso dizer que meu amigo me conhece melhor do que eu mesmo. A “interpretação narrativa” da maneira como tomamos nossas decisões morais tem a vantagem de permitir essa possibilidade. (SANDEL, 2009, p. 274).

Nossas histórias de vida estão entrecruzadas e fazem parte de outras histórias de vida. A cultura que herdamos de nossos grupos sociais, como relata Sandel, faz parte de quem somos – de forma que não podemos simplesmente “evadir” delas para deliberarmos sobre o que achamos justo ou moralmente correto. O filósofo aponta que, para além das nossas obrigações voluntárias, também existem as chamadas “obrigações de solidariedade” – que não exigem consentimento e são herdadas das comunidades a que pertencemos, desde as relações da família até as coletividades maiores.

Suponhamos que duas crianças estejam se afogando e você só tenha tempo para salvar uma. Uma é seu filho e a outra é filha de um estranho. Seria errado salvar seu filho? Ou seria melhor decidir no cara e coroa? A maioria das pessoas diria que não seria errado salvar o próprio filho e acharia estranho considerar mais justo decidir jogando a moeda. (SANDEL, 2009, p. 278).

Tomemos como exemplo dois fatores diferentes que levaram as pessoas a repudiar a Guerra do Vietnã e a protestar contra ela. Um foi a crença de que a guerra era injusta; o outro alegava que a guerra era indigna e contrariava os valores da nação americana. O primeiro motivo pode ser usado por aqueles que se opunham à guerra, não importando de onde sejam ou vivam. Mas o segundo motivo só pode ser sentido e expressado pelos cidadãos do país responsável pela guerra. Um sueco poderia opor-se à Guerra do Vietnã e considerá-la injusta, mas somente um americano poderia envergonhar-se dela. (SANDEL, 2009, p. 278-279).

As obrigações de solidariedade são *morais* porque elas estão relacionadas com as nossas emoções de vergonha e orgulho. Elas vão contra um individualismo moral, porque defendem a ideia de que uma comunidade pode, por exemplo, sentir vergonha da opressão que causou e do privilégio que vive em cima de outras comunidades. Trata-se de uma concepção da moralidade herdada através das relações, ligações e afeições que mantemos com os outros durante a vida. A moralidade, dessa forma, não está ligada exclusivamente na contratualidade das ações: os indivíduos não conseguem remover sua identidade e o peso ético e moral que recebem de suas comunidades ao deliberarem sobre o que é o “certo” ou o “melhor” a ser feito a todos. A liberdade que temos é uma liberdade limitada ou, pelo menos, não é a liberdade “tão livre” como defendia Kant e Rawls; isso porque, de fato, “estamos submetidos a laços morais que não resultam de nossas escolhas” (SANDEL, 2009, p. 294). Se “deliberar o que é bom para mim envolve refletir sobre o que é bom para as comunidades às quais minha identidade está ligada, talvez a ideia de neutralidade esteja equivocada” (2009, p. 296). Para Sandel, quando queremos debater sobre normas sociais e leis, bem como avaliar as ações como justas ou injustas, parece inevitável que levemos conosco nossa concepção do que é “bom”, ou do que é uma “boa” vida. A justiça, para o filósofo, está ligada, dessa forma, com o ético, os valores e a virtude.

Assim, para formular sua concepção de justiça, Sandel retoma a perspectiva de Aristóteles: o filósofo grego não acreditava que a justiça deveria se basear num ideal de neutralidade, mas deveria ser *teleológica*. A teleologia se explica pelo propósito que damos às coisas e as ações: consideramos o justo e injusto a partir das finalidades que atribuímos às práticas e bens do mundo. Qual seria a forma mais justa de distribuir flautas em um grupo de pessoas, por exemplo? Segundo Sandel, pela perspectiva de Aristóteles, é preciso buscar o *télos* das flautas: para que finalidade as flautas existem? Se definimos que as flautas existem para que tenhamos boa música, para que elas sejam bem tocadas, é preciso dá-las a quem consideramos os mais habilidosos flautistas. O *télos*, no entanto, como relata Sandel, pode ser um *local de disputa*: é conflituoso, por exemplo, o debate sobre o propósito das universidades e o modo mais justo de admissão nessas instituições.

Como acontece com frequência, o *télos* não é óbvio, mas contestável. Alguns dizem que as universidades existem para promover a excelência acadêmica, e que a promessa acadêmica deveria ser o único critério de admissão. Outros dizem que elas também existem para atender a

determinados propósitos cívicos e que a capacidade de ser um líder de uma sociedade diversificada, por exemplo, deveria fazer parte dos critérios de admissão. Definir o *télos* de uma universidade parece essencial para que se determinem os critérios de admissão adequados. Isso traz à tona o aspecto teleológico da justiça nas admissões às universidades (SANDEL, 2009, p. 238).

Dessa forma, percebemos que “as discussões sobre justiça e direitos com frequência são discussões sobre o propósito, ou *télos*, de uma instituição social, o que, por sua vez, reflete noções conflitantes a respeito das virtudes” que são valorizadas e recompensadas (SANDEL, 2009, p. 238). Ao aplicar o debate do *télos* para o Estado e a política, Aristóteles se posiciona contra a concepção de que o instrumento político governamental não deve ter um propósito em si, mas deve garantir liberdade para que todos os grupos e sujeitos possam alcançar seus propósitos. A visão aristotélica defende que o Estado está comprometido com a ideia de cultivo da virtude de seus cidadãos; o *télos* da política é

aprender a viver uma vida boa. O propósito da política é nada menos do que permitir que as pessoas desenvolvam suas capacidades e virtudes humanas peculiares – para deliberar sobre o bem comum, desenvolver um julgamento prático, participar da autodeterminação do grupo, cuidar do destino de uma comunidade como um todo. (SANDEL, 2009, p. 240-241).

Uma comunidade política é, portanto, uma comunidade preocupada com o ideal de boa vida<sup>122</sup>. Pela lógica teleológica, portanto, essa comunidade deve ser governada (ou um Estado deve ser ocupado) pelas pessoas com “maior excelência cívica” (SANDEL, 2009, p. 241), ou seja, os sujeitos mais comprometidos com o propósito da política que é o desenvolvimento do que se considera virtuoso; para Aristóteles, “os cargos e honrarias mais importantes deveriam ser dados a pessoas que [...] se destacam na virtude cívica e na capacidade de identificar o bem comum” (2009, p. 242). Esse seria o critério *mais*

---

<sup>122</sup> “Aristóteles reconhece a utilidade de outras formas menos elevadas de associação, como pactos de defesa e acordos de livre comércio. Mas insiste em afirmar que associações desse tipo não levam às verdadeiras comunidades políticas. Porque suas finalidades são limitadas. Organizações como a Otan, o Nafta e a OMC só se preocupam com a segurança ou o intercâmbio econômico; não pressupõem um modo de vida em comum que molde o caráter dos participantes. E pode-se dizer o mesmo de uma cidade ou estado que só se preocupe com a segurança e com o comércio, mostrando-se indiferente à moral e à educação cívica de seus membros” (SANDEL, 2009, p. 241).

*justo* pelo qual deveríamos eleger nossos representantes políticos em uma democracia representativa, por exemplo.

Da mesma maneira, na teoria aristotélica, o propósito da *pólis* – a cidade-Estado – é o cultivo da linguagem dos sujeitos, a deliberação sobre o “certo” e “errado”, o “bom” e o “ruim”, o “justo” ou “injusto”; em outras palavras, a *pólis* existe para que seus habitantes possam caminhar para uma vida moral, e cada vez mais próxima de padrões éticos; existe para que seus habitantes possam se encontrar cada vez mais como pessoas virtuosas. “A vida moral tem a felicidade como objetivo, mas Aristóteles não concebe a felicidade como o fazem os utilitaristas [...]. O indivíduo virtuoso [ou feliz] é aquele que sente prazer e dor com as coisas certas” (SANDEL, 2009, p. 244).

Para Aristóteles, a política é um caminho para a boa vida em duas dimensões. Primeiramente, existem as leis de uma *pólis*: as leis só são válidas se elas incutirem em hábitos considerados virtuosos nos sujeitos; se a lei for considerada como não válida, ou seja, se ela apontar para uma ação cujo valor não é reconhecido como “bom” ou “virtuoso”, ela não consegue incentivar o hábito. Segundo Sandel, esse é o caminho da educação moral aristotélica. Essa educação, no entanto, não é suficiente, afinal, pode-se “conhecer a regra correta e, ainda assim, não saber como ou quando deve aplicá-la” (2009, p. 245). Aristóteles aponta, dessa forma, para o segundo caminho da política da boa vida: a sabedoria que os sujeitos ganham ao lidar e agir dentro de situações moralmente ambivalentes;

[...] a vida do cidadão nos permite exercitar capacidades de deliberação e sabedoria prática que, de outra forma, ficariam adormecidas. Isso não é o tipo de coisa que podemos fazer em casa. Podemos nos sentar em um canto e meditar sobre que tipo de diretriz adotariamos se tivéssemos de decidir. Mas isso não é o mesmo que participar de uma ação significativa e assumir a responsabilidade pelo destino da comunidade como um todo. Só nos tornamos eficientes para deliberar quando entramos em campo, avaliando as alternativas, discutindo nosso argumento, governando e sendo governados – em suma, praticando a cidadania (SANDEL, 2009, p. 247).

Segundo Sandel, a concepção de vida boa e virtude como propósito da justiça aristotélica opõe-se, dessa forma, à ideia liberal de que devemos “separar nossa identidade de cidadãos de nossas convicções morais e religiosas” e “ater aos limites da razão pública liberal nos discursos públicos sobre justiça e direitos” (2009, p. 309). Esse posicionamento liberal, para o filósofo, é equivocado “primeiro porque nem sempre é

possível decidir questões sobre justiça e direitos sem resolver importantes questões morais; segundo porque, mesmo quando isso é possível, pode não ser desejável” (2009, p. 312). Para Sandel, os próprios argumentos liberais, muitas vezes, disfarçam uma posição moral dos sujeitos e um discurso permeado por valores. No debate sobre a legalidade do casamento homoafetivo, por exemplo, temos o argumento de que o Estado deve se manter *neutro* para que cada sujeito tenha a união que bem entender; na visão liberal, o Estado não deve tomar partido moral mas deve optar pela neutralidade, garantido liberdade para os seus governados. No entanto,

como nos lembra Aristóteles, discutir sobre o propósito de uma instituição social é discutir sobre as virtudes que ela respeita e recompensa. O debate sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo é fundamentalmente um debate sobre o valor das uniões gays e lésbicas, sobre se elas merecem o mesmo respeito e o mesmo reconhecimento que nossa sociedade outorga ao casamento sancionado pelo Estado. Desse modo, a questão moral é inevitável (SANDEL, 2009, p. 315).

[...] os que defendem o direito a esse tipo de união muitas vezes tentam mostrar-se neutros e evitam julgamentos sobre o significado moral do casamento. A tentativa de fazer a defesa do casamento entre pessoas do mesmo sexo sem envolver a questão moral da homossexualidade está profundamente lastreada nas ideias de não discriminação e liberdade de escolha. No entanto, essas ideias não podem, por si só, justificar o direito à união homossexual (SANDEL, 2009, p. 317).

Segundo Sandel, a defesa do casamento homoafetivo é, na verdade, uma demanda pelo *reconhecimento social* porque se entende que as virtudes defendidas pelo *télos* da instituição do casamento também estão presentes nos casais LGBTs. O papel do Estado, portanto, não é se manter neutro para que os indivíduos sejam livres para escolherem com quem devem se casar; é reconhecer que homossexuais podem se casar e podem receber os mesmos direitos que heterossexuais porque eles também possuem a virtude e corporificam os valores defendidos por um *télos* socialmente reconhecido da instituição do casamento. Por fim, compreende-se que o casamento homoafetivo é *justo* (honrável) e a negação do casamento homoafetivo é *injusto* (desonrável).

A justiça, dessa forma, é um debate sobre o propósito das coisas e a forma como avaliamos o mundo a partir de padrões éticos e da nossa concepção sobre o que seria uma boa vida. Os debates sobre a justiça, por sua vez, também não são livres de conflito: é comum e muitas vezes inevitável a existência de embates sobre a concepção do *télos* das coisas, exatamente porque o embate de diferentes concepções de boa vida – e de valores

– é inevitável em nossas sociedades. Dessa forma, as “questões de justiça são indissociáveis de questões divergentes de honra e virtude, orgulho e reconhecimento. Justiça não é apenas a forma certa de distribuir as coisas. Ela também diz respeito à forma certa de avaliar as coisas” (SANDEL, 2009, p. 322-323).

A justiça como virtude, segundo Sandel, opera, portanto, da seguinte forma: 1) nos associamos com o mundo a partir dos valores, ou seja, do que consideramos “bom” e virtuoso; construímos socialmente, em nossas relações e comunidades, uma concepção sobre o que é uma “boa” vida; 2) é a partir da nossa concepção sobre “boa vida” que atribuímos propósito para as coisas que organizam o mundo – as instituições sociais, normas e padrões morais – de forma que o modo como apreendemos o télos revela o que consideramos virtuoso e desejável; 3) avaliamos as ações e coisas do mundo como *justas* ou *injustas* pela nossa capacidade de relacioná-las com o cumprimento dos télos e com a aproximação que possuem de nossos valores. A justiça é, dessa forma, indissociável de nosso entendimento do “bom” do que acreditamos ter valor.

Contra a política do individualismo moral, presente em tantos argumentos nas deliberações sobre questões e conflitos sociais atuais, podemos pensar uma política que valorize a virtude que atribuímos as coisas? E, para além de uma política da virtude, podemos pensar também em uma ação guiada pelo respeito? A seguir, retomaremos a política do bem comum de Sandel (2009), que nos abre espaço para duas possíveis discussões teóricas: a existência de uma racionalidade de vida que enclausura e foge das diferenças (DUNKER, 2015) e, em contrapartida, uma ética do olhar atento e respeitoso que exige o instantâneo comprometimento com a fragilidade, a harmonia e o mistério das coisas e pessoas do mundo (ESQUIROL, 2008).

## **2.5. Os muros do condomínio e o olhar atento**

A partir de um entendimento da justiça como indissociável da ética e das virtudes, Sandel (2009) faz quatro apontamentos sobre o que chama de uma “política do bem comum”, que poderia substituir a política da liberdade e da neutralidade, tão disseminada nos Estados, instituições e sociedades modernas. O primeiro apontamento é o que tenta compreender *cidadania*, *sacrifício* e *serviço*. Segundo o filósofo,

Se uma sociedade justa requer um forte sentimento de comunidade, ela precisa encontrar uma forma de inculcar nos cidadãos uma preocupação

com o todo, uma dedicação ao bem comum. Ela não pode ser indiferente às atitudes e disposições, aos “hábitos do coração” que os cidadãos levam para a vida pública, mas precisa encontrar meios de se afastar das noções de boa vida puramente egoístas e cultivar a virtude cívica. (SANDEL, 2009, p. 325).

Para Sandel, uma política do bem comum deve, dessa forma, incentivar o comprometimento coletivo e acionar condições para que os sujeitos possam se reaproximar e debater sobre a concepção de “boa” vida que lhes atravessa – e uma concepção não baseada na felicidade individual, mas na vida cívica, na vida em comunidade.

O filósofo também discute que precisamos estar atentos aos *limites morais dos mercados*: segundo ele, algumas práticas sociais não comerciais estão caindo sobre a lógica da mercantilização e remuneração; conseqüentemente, a interferência da lógica do mercado pode substituir o nosso “auto” comprometimento com valores e virtudes. Para Sandel, devemos nos preocupar quando o debate perde a dimensão moral e ética para dar espaço à dimensão mercantil.

[...] os alunos de escola com baixa média de desempenho deveriam receber pagamento em dinheiro quando se saem bem em testes padronizados? Os professores deveriam receber bônus quando seus alunos apresentam melhores resultados nas provas? Os Estados deveriam contratar empresas privadas para abrigar sua população carcerária? Os Estados Unidos deveriam simplificar sua política de migração adotando a proposta de um economista da Universidade de Chicago de vender a cidadania americana por 100 mil dólares? (SANDEL, 2009, p. 326).

Essas são questões que devem ser debatidas sobre a ótica dos valores; Sandel defende que, “a menos que desejemos deixar que o mercado reescreva as normas que governam as instituições sociais, precisamos de um debate público sobre os limites morais do mercado” (2009, p. 327).

Outro terceiro apontamento é direcionado para *desigualdade, solidariedade e virtude cívica*. Para Sandel, enfrentar a desigualdade não é somente pensar a redistribuição de bens; é preciso olhar com preocupação para o afastamento das vidas entre os pobres e os ricos, e as conseqüências disso. Segundo o filósofo, os filhos dos pobres vão para as escolas públicas e crescem dependentes das instituições públicas, enquanto os filhos dos ricos vão para as escolas particulares e constroem sua vida a partir

de instituições privadas, sem depender dos instrumentos oferecidos pelo governo. Essa distinção entre vidas pode ter dois efeitos negativos:

Primeiramente, deterioram-se os serviços públicos, porque aqueles que não mais precisam deles não tem tanto interesse em apoiá-los com seus impostos. Em segundo lugar, instituições públicas como escolas, parques, pátios, recreativos ou centros comunitários deixam de ser locais onde cidadãos de diferentes classes econômicas se encontram. [...] O esvaziamento do domínio público dificulta o cultivo do hábito da solidariedade e do senso de comunidade dos quais depende a cidadania democrática. (SANDEL, 2009, p. 328).

É oportuno que destaquemos aqui o papel das *classes médias*, não somente como um grupo determinado de pessoas em um país unidas sob um critério de renda, mas uma classe média como representante de uma racionalidade específica. Para Jessé Souza (2015), a classe média brasileira não é composta por grupos homogêneos ou mesmo similares, mas tendem a possuir uma visão de mundo compartilhada.

As classes médias são as classes do privilégio no mundo todo. Como toda classe privilegiada, a classe média tem interesse em “esconder as causas do privilégio injusto”. Ao contrário da “classe dos endinheirados” acima dela, cujo prestígio se baseia no monopólio do capital econômico, o privilégio da classe média se baseia [...] na apropriação de capital cultural altamente valorizado e indispensável para a reprodução do mercado e Estado. Este tipo de capital se materializa, por exemplo, no conhecimento oferecido nos cursos universitários de prestígio, nas pós-graduações, no conhecimento de línguas estrangeiras, etc. Mais importante ainda é perceber que o capital cultural não é formado apenas por títulos escolares, mas, antes de tudo, pelo aprendizado na socialização escolar, desde tenra idade, de certas “disposições invisíveis para o comportamento competitivo”. (SOUZA, 2015, p. 240-241).

Para além do capital financeiro e do poder aquisitivo, é o capital cultural herdado na educação dos filhos da classe média que configura, segundo Souza, um estilo de vida bastante distinto dos filhos das classes mais pobres. Para que se mantenha o privilégio das classes mais ricas, por sua vez, é necessário que as classes mais pobres permaneçam em sua subalternidade, longe dos instrumentos de educação e formação de capital cultural: aos pobres, estão reservados os trabalhos dados como “menos dignos” socialmente e mais mal remunerados em relação aos trabalhos “alcançados” pela classe média. A classe pobre brasileira é

condenada a exercer todos os trabalhos mais duros, humilhantes, sujos, pesados e perigosos. [...] O motoboy que entrega pizza, o lavador de carros, o trabalhador que carrega a mudança nas costas, a prostituta pobre que vende o corpo para sobreviver, ou o exército de serviços domésticos que fazem a comida e cuidam dos filhos das classes média e alta, que, assim, podem se dedicar aos estudos ou trabalhos mais rentáveis. É este tempo “roubado” de outra classe que permite produzir e eternizar uma relação de exploração que condena uma classe inteira ao abandono e à humilhação enquanto garante a reprodução no tempo das classes do privilégio (SOUZA, 2015, p. 233).

Para Souza, as maneiras como a classe média brasileira, em específico, reproduz seus privilégios, de geração a geração, não são por elas notadas, não são assumidas ou tornam-se invisíveis por um discurso de *meritocracia*. É na confiança do mérito individual, que determinados sujeitos passam a acreditar ter o “‘direito’ ao prestígio, reconhecimento e melhores salários e a culpar vítimas [...] por sua própria miséria e sofrimento, como se fosse possível ‘escolher’ ser humilhado ou pobre” (2015, p. 241) – o que pode repercutir na imagem errônea e pejorativa de uma classe baixa.

Portanto, as classes ricas, para além dos danos da não dependência das instituições e espaços públicos, como citado por Sandel, podem também colaborar para um sistema de manutenção de privilégios que acabam por reforçar a subalternidade das classes mais pobres. No Brasil, um dos principais sistemas ideológicos de apagamento dos instrumentos de privilégio é o discurso e a lógica do mérito (SOUZA, 2015): ganho o privilégio que tenho e os bens que possuo porque eu fiz por merecer; deve haver, portanto, algo de errado no outro que não o consegue. Dessa forma, nós “exploramos, aceitamos e tornamos fato natural e cotidiano conviver com gente sem qualquer chance real de vida digna sem ter nenhuma culpa nisso” (SOUZA, 2015, p. 245).

O último apontamento de Sandel sobre a política do bem comum é feito na observação de que essa política precisa de uma vida cívica e em comunidade para que possa ser estabelecida. Com o crescimento das desigualdades socioeconômicas, criam-se cada vez mais obstáculos para a vida cívica entre esses sujeitos de diferentes classes – e a parte mais rica se torna cada vez menos dependente do Estado e do aparato público. Não devemos almejar, portanto, somente uma redistribuição de bens ou cobranças significativas de impostos; nossas políticas e instituições devem buscar atingir o comum entre classes, um espaço público onde possa existir partilha. As possibilidades podem ser muitas, como relata Sandel:

[...] escolas públicas para as quais ricos e pobres, igualmente gostariam de mandar seus filhos; sistemas públicos de transporte confiáveis a ponto de atrair os cidadãos mais abastados; e hospitais, áreas de recreação, parques, centros sociais, bibliotecas e museus públicos capazes de fazer, pelo menos idealmente, com que as pessoas deixem seus condomínios cercados por grades para compartilhar os espaços comuns de uma sociedade democrática. (SANDEL, 2009, p. 329).

Por fim, Sandel se questiona: é possível viver uma vida política baseada no bem comum sem que se perca um respeito entre partes que divergem no debate moral e que possuem diferentes concepções sobre uma “boa” vida? Para o filósofo, é possível, desde que as diferentes partes reconheçam suas diferenças ao invés de ignorá-las, na hora do debate. Precisamos “nos dedicar a elas [as diferenças] mais diretamente – às vezes desafiando-as e contestando-as, às vezes ouvindo-as e aprendendo com elas” (2009, p. 330). A política do bem comum é uma *política de comprometimento moral*: precisamos reconhecer que as outras partes estão engajadas com uma convicção e não podemos nos esquivar desse embate: a ambivalência e as dificuldades de certos debates são, por sua vez, inescapáveis. Em um debate onde diferentes valores emergem em oposição, onde se observam percepções divergentes do tólos das coisas mundo, nosso respeito para a outra parte deve nascer no momento em que damos oportunidade de observar, escutar e ver a própria diferença ou divergência.

Queremos dar destaque aqui para dois aspectos apontados na política do bem comum de Sandel: primeiramente, a divisão e o *distanciamento entre classes* de ricos e pobres nas sociedades ocidentais modernas; em segundo lugar, a necessidade do *respeito* no reconhecimento da diferença entre indivíduos em uma deliberação. Essas duas questões parecem de grande valor tanto para a discussão da ética, da moralidade e da justiça, quanto para a fundamentação do nosso olhar para a empiria fornecida pelo quadro “Vai fazer o quê?”. Em um primeiro momento, retomaremos aqui o conceito de *lógica do condomínio* do psicanalista brasileiro Christian Dunker. O termo tenta explicar o modelo de racionalidade que nos leva a erguer *muros* em nossa sociedade, na tentativa de nos proteger do que é diferente de nós – e, principalmente, para as classes ricas se isolarem dos sofrimentos provindos da pobreza das urbanidades, dos espaços comuns a todos, da insegurança e da violência. Em um segundo momento, tentaremos explicar, de forma breve, a *ética do respeito* de Josep Maria Esquirol – uma ética que nos exige um olhar

atento e respeitoso aos outros seres, humanos ou não, e às coisas do mundo que merecem nosso respeito.

Uma grande preocupação de Dunker é acerca da forma como nomeamos os sofrimentos e sintomas causados pelo mal-estar em nossa sociedade. Vale aqui a distinção: segundo o psicanalista, o mal-estar é a angústia, a insegurança, é aquilo que atravessa nossa vivência moderna e que não conseguimos nomear; esse mal-estar é a fonte de nossos sofrimentos, que são as dores e dificuldades que se mostram para nós através de um processo discursivo; por fim, os sintomas podem ser vistos como os indícios mais perceptíveis de um sofrimento. Há uma dimensão cultural e social na forma como se configura o sofrimento – segundo Dunker, com a globalização do capital, alguns sofrimentos se tornaram também globais.

É a partir desse entendimento do ato de sofrer, que Dunker afirma que um marco importante para a compreensão do mal-estar e do sofrimento na sociedade brasileira acontece no ano de 1973, com a construção de um condomínio em São Paulo que hoje, reconhecemos como um modelo específico de habitação para famílias de classe média alta em várias cidades: o Alphaville<sup>123</sup>, um “bairro artificial, formado por uma série de condomínios interligados, com um centro empresarial e comercial [...]” que se tornou o “signo maior de nossa capacidade de planejamento e construção de novas formas de vida” (2015, p. 48). Segundo Dunker, junto com o nascimento do Alphaville e de outras habitações em condomínio pelo mundo, houve o surgimento de um modelo de vida *em condomínio*: um ideal de felicidade comunitária e de vida autogerida. No entanto, no Brasil, essa vida em condomínio se desenvolveu com uma característica específica: o condomínio serve também para a proteção, para a segurança e o controle, para a solução aparentemente fácil de um desconforto de classe e raça no país.

Ao contrário das *gated communities* norte-americanas, que se baseiam no conceito de comunidade anterior, ou do *condominium* anglo-saxônico, derivado do uso e da propriedade estabelecida, o estatuto português e brasileiro do condomínio provém do conceito de defesa, cujo modelo é o forte de ocupação. Não se trata aqui de portões, que

---

<sup>123</sup> “Um ano depois da aprovação da lei brasileira sobre condomínios [que regulamentava a posse dos condomínios pelos moradores e a administração desses lugares], Jean-Luc Godard dirigia o filme Alphaville (1965). [...] O herói é um veterano da Segunda Guerra Mundial, que se torna agente secreto (003) disfarçado de jornalista, cuja missão é resgatar outro agente desaparecido, capturar o criador de Alphaville [...] e destruir o computador que controla e administra a cidade (Alpha 60). Em Alphaville, está proibida toda forma de amor, poesia ou emoção. [...] Em cada casa, há uma espécie de dicionário, continuamente atualizado, contendo as palavras suprimidas em função de sua potencial conotação afetiva” (DUNKER, 2015, p. 50-51).

restringem e orientam a circulação de pessoas, ou de cercas, que delimitam simbolicamente o pertencimento e a obrigação de cuidado do território, mas de *muros de defesa*, cujo objetivo militar é impedir a entrada, ocultar a presença de recursos estratégicos e facilitar a observação do inimigo. (DUNKER, 2015, p. 50, grifo nosso).

É de um ideal de *higienização social* que, portanto, se denomina o que Dunker chama por *lógica do condomínio*, cuja premissa é “excluir o que está fora de seus muros; portanto, no fundo, não há nada para pensar na tensão entre esse local murado e seu exterior” (2015, p. 52). O que está dentro é vivido como universal, de forma que “os que vivem fora estão sem lugar, sem terra, sem teto, sem destino” (p. 53). O psicanalista destaca quatro tempos na formação de um condomínio: 1) há, primeiramente, a formação de um território produtivo e do restante de lugar que não o pertence; 2) há, então, a colocação dos muros em torno desse local produtivo; dentro desses muros, delimita-se o que é um espaço de circulação e os espaços para a vida reprodutiva – que é um “conjunto de procedimentos securitários, morais, estéticos, higiênicos, alimentares, bem como um conjunto de [...] obrigações ‘necessárias’ para a vida continuar a funcionar” (p. 55); 3) por fim, surge a imagem do síndico, que vai “gerir o sofrimento da vida em espaço reprodutivo para transformá-lo em formas palpáveis de insatisfação, que ele poderá administrar” (p. 55). A lógica do condomínio, dessa forma, corresponde à construção de um “lugar fortemente delimitado (muros), no qual a representação é substituída pela administração funcional (síndico) que cria uma rígida lei própria (regulamentos) conferindo suplemento de identidade moral aos seus habitantes” (DUNKER, 2015, p. 58).

Segundo Dunker, é “em nome da insegurança, da indeterminação, do estranhamento e de seus consequentes juízos de diferença que se formam muros, arenas, jardins, espaços protegidos no interior dos quais o conflito pode ser administrado” (2015, p. 54). Os sofrimentos e patologias são tratados, dessa forma, como problemas de gestão e administração; a angústia causada pela desigualdade social, pela diferença e pela possível convivência com o Outro, pela distribuição injusta de bens sociais é “solucionada” através da criação de muros que, de alguma forma, protegem certos sujeitos da presença do Outro. Os muros, no entanto, não solucionam os sofrimentos dos sujeitos: nos condomínios, podem começar “primeiro, as pequenas desobediências de trânsito, depois, consumo de drogas e, finalmente, desavenças entre vizinhos” (2015, p. 51). O sofrer não consegue ser eliminado pelas fantasias do condomínio, e os sintomas voltam a aparecer: esses sintomas, para a gestão do condomínio, devem “ser debelados

imediatamente com novas proibições, sanções e prescrições. [...] O conflito deixa de ser percebido como sistêmico e [...] passa a se apresentar mimeticamente em um pequeno antagonismo administrável” (2015, p. 54). A fantasia promissora de felicidade e de segurança do condomínio dá espaço à *obrigação*, à sanção e à punição. “A fuga do desprezar, expresso pelas aspirações de segurança, torna-se, assim, equivalente ao próprio prazer” (DUNKER, 2015, p. 81). O sofrimento e os sintomas permanecem dentro dos muros.

O muro é, segundo Dunker, um instrumento de defesa – sendo *defesa* compreendida como “um conceito psicanalítico que gira em torno das diferentes maneiras como a indeterminação, gerada pelo desejo, pela angústia, pelo trauma e pela pulsão, pode ser concernida em estruturas de determinação” (2015, p. 59). Essa defesa, para Dunker, está fundamentada no sofrimento que origina da nossa relação com o Outro – a representação do outro que é diferente de nós. Nós fugimos e nos recusamos da convivência com o que é diferente (e o sofrimento que ele nos causa) e, dessa forma, tentamos nos defender dele. A lógica do condomínio, dessa forma, extrapola os limites do próprio condomínio: como aponta o psicanalista, a lógica diz de um modelo de racionalizar os sintomas dos sofrimentos que nascem com o Outro e com a segregação do Outro que difere de mim; esses sintomas se tornam problemas de gestão de um condomínio, de um coletivo, de um espaço privilegiado e cercado por muros. As dificuldades da vida entre muros não seriam, para os seus condôminos, sintomas de um sofrimento maior, mas, sim, meras questões de gerenciamento do condomínio, que a lei, a ordem ou a sanção prometeriam resolver – mas sem sucesso. A lógica do condomínio de Dunker, portanto, pode atingir outros lugares externos ao condomínio: os muros podem ser, segundo o psicanalista, segregações simbólicas, ou mesmo muros de outras instituições sociais. São lugares e configurações sociais em que “encontramos traços semelhantes de racionalização: fronteiras, muros, regulamentos e catracas” (2015, p. 78).

A recusa da presença do outro seria o que Esquirol chama de *olhar sem atenção*. Quando apenas reservamos um olhar desatento para o Outro, adotamos uma atitude em que não há respeito ou cuidado para esse Outro. Afinal, o ato de ignorar ou negligenciar “o outro contrasta justamente com levá-lo em conta, atendê-lo ou considerá-lo” (2008, p. 13). Em nosso cotidiano, por sua vez, muitas vezes não olhamos *bem* para as coisas do mundo e fugimos das possibilidades de sermos afetados pela responsabilidade que as situações podem nos evocar. “Na maioria das vezes tendemos a tratar as pessoas e as

coisas automaticamente, seguindo normas de conduta assumidas, geralmente, de forma acrítica” (ESQUIROL, 2008, p. 11). Esquirol também reconhece que, muitas vezes, encaramos situações na vida em que o peso moral das decisões é inescapável: são momentos em que “nos sentimos sós e angustiados pela importância da escolha que temos de fazer; sabemos, certamente, que, de alguma maneira, o que decidimos então vai determinar nossa identidade [...]” (2008, p. 81). Não podemos escapar do Outro e da responsabilidade que ele nos cria. O filósofo defende que é no *olhar atento* e na consequente atitude de *respeito* perante o Outro que iremos descobrir a ação mais moral a se tomar.

Em um mundo que valoriza a técnica, a transparência e o protocolo para as coisas e para as condutas, Esquirol defende uma *ética do respeito*. O respeito é o posicionamento moral mais vital que podemos tomar; o respeito é “uma atitude ética que nos vincula diretamente com as coisas, com o mundo” (2008, p. 8). Segundo Esquirol, precisamos do respeito da mesma forma que precisamos da justiça, pois, assim como ela, o respeito é “elemento indispensável para a criação das cidades (quer dizer, da sociedade humana); tem, pois, caráter fundacional e está vinculado à ordem que torna possível a existência da cidade dos homens” (2008, p. 17).

Mas o que é o respeito ou o que o constitui? No senso comum, temos muitos significados para atribuir à palavra respeito: muitas vezes, a consideramos como um sinônimo de *reconhecimento*. No entanto, *respeitar* parece ser mais que *reconhecer*, afinal o respeito “pressupõe o reconhecimento, [mas] não necessariamente o reconhecimento pressupõe o respeito” (2008, p. 10). O que fundamenta a atitude do respeito, para Esquirol, é o *olhar*<sup>124</sup> e, mais diretamente, a *atenção*. O ser humano “é um ser que vê, que deseja e escolhe conforme o que vê, e que possui um controle contínuo e discreto sobre a direção e a intensidade da atenção” (2008, p. 82). Temos a capacidade, portanto, de enxergar e sermos afetados pelas coisas do mundo e pelos outros. Segundo o filósofo, é a *atenção* que damos às coisas pelo nosso olhar que torna possível a existência da atitude do respeito, ou seja, a nossa vinculação, nosso comprometimento ético e moral com o que está em nosso redor. O respeito é, portanto, olhar e se comprometer, é tomar um posicionamento moral diante o que nos afeta. O *olhar atento* é

---

<sup>124</sup> “É evidente que o olhar é empregado aqui em um sentido amplo que, se bem inclui a ação dos olhos do rosto, acolhe também, e não precisamente em um segundo plano, o ‘olhar da mente’” (ESQUIROL, 2008, p. 12).

a condição necessária para o respeito porque é o olhar *comprometido* com o cuidado, que não foge da responsabilidade e que dá a chance para agirmos moralmente diante daquilo que nos convoca a atenção; aquilo que nos pede respeito.

O respeito é também um movimento de *aproximação*:

Uma vez que me aproximei de algum outro – pessoa ou coisa – é mais esse outro que atua sobre mim do que eu atuo sobre esse outro. Quando alguém se aproxima das coisas e, sobretudo, das outras pessoas, sua própria sensibilidade é aumentada, ou seja, a capacidade de ser afetado; o que se deve, ao menos em parte, ao fato de ter entrado na área de influência – na irradiação – daquilo de que se aproxima. A aproximação traz consigo um aumento da vulnerabilidade e da real afetação. Aproximar-se é achar-se comprometido. (ESQUIROL, 2008, p. 50).

Para Esquirol, na atitude do respeito, eu não me aproximo do outro porque preciso de algo, ou busco alguma segurança. Pelo contrário, trata-se de um movimento em que o sujeito em si perde sua segurança e entra em um território inquieto e imprevisível. No entanto, não basta aproximar-se: é preciso saber a distância correta para estarmos próximos. O olhar é “o sentido corporal mais direto e mais efetivo: chega rapidamente e sem intervenções” (ESQUIROL, 2008, p. 12); a atenção com que dirigimos o nosso olhar deve, então, ser medida. Esquirol difere o simples olhar do olhar *atento* porque o olhar atento sabe que há certas ocasiões em que o melhor a se fazer é *afastar* o olhar: afasta-se, pois, “vê ou viu bem uma determinada situação; em compensação, quem aí continua olhando é que não percebe o que deveria perceber e, então, seu olhar se converte em indiscrição, se não em ofensa” (2008, p. 12). O olhar que não mede a atenção se aproxima de forma a suprimir toda distância é o olhar *violento*:

A violência é a antípoda do respeito. Não deixa de ser significativo que a violência coincida precisamente na supressão de toda a distância. Há muitos tipos de violência, mas o denominador comum de todos eles consiste na existência de um tipo de força física ou psicológica que se exerce sobre alguém. [...] A violência é a violação do outro, da pessoa do outro, em cada uma das suas dimensões: a violência sobre o corpo, sobre sua presença social, sobre seu espaço íntimo – sua intimidade –, sobre suas ideais ou suas crenças. (ESQUIROL, 2008, p. 50).

Na atitude do respeito, portanto, existe uma distância apropriada – trata-se de um conceito similar ao que é apresentado por Silverstone (2002), ao falar da mediação que fazemos do Outro. Para Esquirol, “só guardando certa distância é possível respeitar; nesse

sentido, o respeito é uma *aprendizagem de como manter a devida distância*” (2008, p. 49). O olhar atento – condição básica para a atitude do respeito – é uma forma de encontrarmos e aprendermos a distância ética, a distância em que nosso cuidado não se torna violento, não suprime o Outro ou reduz a magnitude das coisas do mundo. Segundo Esquirol, a distância ou proximidade adequada é definida e dita pela *atenção* do nosso olhar: eu aprendo a distância ou proximidade mais moral a se tomar, a ação mais virtuosa a se fazer *através da atenção*. A nossa “boa” ação deriva da nossa “boa” atenção, do nosso mais atento olhar; afinal, nós agimos em função do que vemos (ESQUIROL, 2008). “Se se olha bem as coisas, já se vê o que é preciso fazer. O agente moral é, antes de tudo, alguém capaz de observar, de olhar bem” (2008, p. 81).

A filosofia de Esquirol possui grande similaridade com a ética de Bauman e Levinas. Em sua teoria ética, Bauman (1997) afirma que, na minha relação moral com o Outro, ele convoca em mim um *comando*; eu me deixo ser afetado por ele e por sua fragilidade e nasce, em mim, uma responsabilidade. Para o pós-moderno, um Eu, na presença de um Outro, se torna voluntariamente *refém* desse Outro. Esquirol, da mesma forma, enxerga que um comando nasce em mim através da atenção que dirijo ao Outro: “[...] quando se presta atenção, o eu como que se anula, fundindo-se com o objeto da atenção, rendendo-se perante a beleza e as exigências do outro” (2008, p. 85). O grande problema é quando o indivíduo recusa-se a olhar “bem”. Segundo Esquirol, o maior adversário “da excelência moral é a fantasia pessoal exacerbada: a trama de auto-engrandecimento e os desejos e sonhos consoladores que impedem o indivíduo de ver o que há fora dele” (2008, p. 85). Podemos relacionar esse obstáculo da ética do respeito com o símbolo do *muro*, na teoria de Dunker (2015): criamos o muro para não enxergarmos o Outro, para que o que há lá fora se torne inexistente em nossa vida moral. Não se dirige atenção para o Outro, não se trata o Outro com respeito: cria-se o condomínio, na tentativa de encontrar felicidade na fuga da responsabilidade da convivência com o que é diferente (DUNKER, 2015). Segundo o psicanalista, essa fuga e esse isolamento vão criar novas formas de sofrimento dos sujeitos. O olhar desatento – ou o olhar limitado pelo muro – é o olhar que, segundo Esquirol, nos mantém no egoísmo e nas fantasias criadas dentro de nós mesmos, nos impedindo de ver o que nos pede o respeito, a atenção.

Mas o que nos pede o olhar atento e respeitoso? Esquirol aponta três traços que, segundo ele, são frequentemente encontrados naquilo que consideramos digno de respeito

ou que desperta a nossa atenção. Esses traços são: a *fragilidade*, a *cosmicidade* e o *segredo*. Primeiramente, notamos a fragilidade das instituições sociais que nos cercam e sentimos movidos por essa fragilidade; “todos fomos testemunhas de um final de alguma instituição ou de alguma organização que, temos atrás, quando éramos jovens, nunca pensávamos que pudesse acabar” (2008, p. 102). Da mesma forma, os inúmeros riscos que atravessam o mundo e as coisas, os seres humanos e animais, são por nós notados: conhecemos a dor, a enfermidade, os danos da violência nos corpos vivos e, por isso, enxergamos nele a fragilidade, a finitude e, conseqüentemente, essa característica frágil nos convoca o olhar atento, o respeito (ESQUIROL, 2008); o frágil é aquilo que nos pede o respeito e nos convoca a virtude. Quando não se escuta o comando dado pela fragilidade ou vulnerabilidade das coisas e dos seres, não se estabelece o respeito perante eles.

Outro traço das situações de respeito é a cosmicidade. Dizemos que algo é *cósmico* quando “é equivalente ou muito próximo a harmonioso, ordenado, equilibrado, ajustado, etc. [...]” (ESQUIROL, 2008, p. 108). Para Esquirol, nós, seres humanos, apreciamos a harmonia que encontramos no mundo e somos nós mesmos capazes de criar harmonias para o mundo, “o que, nesse sentido, nos permitiria falar do ser humano como ser *cosmopoiético*” (2008, p. 109). Segundo o filósofo, são as harmonias que apontamos ou construímos no mundo que nos permitem fugir ou abstrair da decadência, da mortalidade das coisas e de nós mesmos, e do *caos* que nos desespera. Em outras palavras, encontramos virtude na ordem e na harmonia, naquilo que é organizado e que organizamos, e lutamos para que essa organização das coisas se mantenha ao longo do tempo. Nós nos esforçamos “para ordenar, em seguida, para manter o que foi ordenado porque, *enquanto esta cosmicidade se mantiver, ela dará frutos* [...] o ser humano experimenta satisfação e gozo ante o cósmico” (2008, p. 113). O cósmico exige nosso olhar atento e nosso respeito porque dependemos dele para fugir do caótico e da decadência; o cósmico nos aponta para o caminho da virtude.

Por fim, Esquirol discute o respeito pelo *segredo*. Mesmo em uma sociedade dominada pela racionalidade da ciência e da técnica, pelo ideal de busca pela transparência das coisas do mundo, ainda há um segredo inviolável, um “mistério” inexplicável que nos ronda e que está presente nas nossas relações com o que é externo a nós, com o Outro e também com o que é intrínseco a nossa existência:

[...] por acaso, alguém pode dizer – e ser assim – que entende completamente a si mesmo, ou que é totalmente transparente em relação

a si mesmo? O mais íntimo do ser humano, a que também se tem chamado de ipseidade, guarda um segredo; segredo, no melhor dos casos, detectado, mas nunca absolutamente elucidado. O respeito não ousa olhar cara a cara para a própria ipseidade [...]. Só penetra um pouco na esfera da ipseidade, mas não lhe é permitido penetrar até o centro, porque o centro é verdadeiramente o outro. (ESQUIROL, 2008, p. 119)

O segredo ou mistério é, na verdade, o que podemos considerar como *sagrado*, o que não pode ser dominado ou explicado, o que nos exige uma posição de humildade ou respeito. São os lugares que não podemos alcançar nos Outros e no mundo; e que, de alguma forma, não *devemos*. “Respeito pelo que não conseguimos conhecer, respeito pelo que se mantém como segredo e que constitui a autêntica densidade do outro, dos outros e de nós mesmos” (ESQUIROL, 2008, p. 121). Trata-se daquilo que observamos sem compreender ou explicar, mas respeitamos. O respeito à dignidade humana, por exemplo, pode ser explicado pela intangibilidade do segredo, do mistério e do sagrado presente em todos os corpos humanos.

Para Esquirol, a vida moral – a deliberação e a ação acerca do “bom” e sobre o “certo” – deve ser guiada pela ética do respeito e do olhar atento. Essa ética nos exige um posicionamento específico: para sermos respeitosos, necessitamos de um posicionamento adequado de aproximação e distanciamento das coisas, para que possamos escutá-las e enxergá-las. A ética do respeito não é uma ética de muros: nos comprometemos com o mundo e criamos responsabilidade ao vermos a fragilidade das coisas que construímos e das pessoas que diferem de nós. A ética do respeito também pode ser vista como uma “fonte de liberdade, se por liberdade entendemos, sobretudo, ser mais conscientes da situação em que nos achamos” (ESQUIROL, 2008, p. 138). A fragilidade, a cosmicidade e o mistério das coisas do mundo – características das coisas que nos convocam o olhar atento e o respeito – nos recordam da nossa finitude, decadência e mortalidade; e nos impulsionam para a busca de uma vida mais virtuosa, ou seja, uma vida mais próxima a nossa concepção ideal de “boa” vida, aos nossos valores. O olhar atento nos ensina a enxergar o mundo e os outros e a avaliar qual ação é moralmente adequada: a atitude do respeito é base para a política do bem comum (SANDEL, 2009) e para caminharmos para uma comunidade mais virtuosa ou mais justa.

Os autores que discutimos neste capítulo nos ajudaram a refletir sobre a dimensão ética e moral da vida cotidiana. Eles nos ajudam a compreender o modo como os sujeitos nomeiam o justo ou injusto e tomam decisões ao agir eticamente. Afinal, os padrões

éticos, morais e as concepções de justiça são os sentidos que pretendemos analisar em nossa empiria – o “Vai fazer o quê?”. A seguir, voltamo-nos para os procedimentos metodológicos e o recorte empírico do nosso objeto de estudo: tentaremos responder de que forma iremos apreender os *enquadramentos* sobre a injustiça estabelecidos pela narrativa do programa.

### 3. Metodologia

Quando falamos de TV, estamos nos referindo a um lugar com *alguma* porosidade, atravessado, de alguma maneira, pelos conflitos da vida social; as produções televisivas, cada uma à sua maneira, “captam os humores da sociedade, se encharcam de seus desejos, temores, tendências” (FRANÇA, 2009a, p. 51). O meio televisivo se mostra um local valioso para observamos diversos embates e mudanças sociais, enunciados valorativos e normativos que permeiam e disputam espaço no nosso cotidiano. Segundo a Pesquisa Brasileira de Mídia (2016), a TV ainda é o meio mais usado pelos brasileiros: 77% dos cerca de 15 mil entrevistados pelo estudo em todo país alegaram assistir à televisão *todos os dias*<sup>125</sup>. Mesmo tendo que repensar seu papel de meio unificante (SCOLARI, 2014), a televisão permanece um meio de grande impacto na vida social e na formação dos sujeitos (OROZCO, 2014). A TV também pode ser entendida a partir de seu papel dentro das democracias liberais ocidentais: nos oferece moldes de governabilidade de si, se colocam como *guias* para a solução de problemas da vida comum e apontam para o caminho para uma vida “melhor” (OUELLETTE e HAY, 2008). Em outras palavras, a forma como nomeamos o justo e o injusto, o certo e o errado, o bom e o ruim estão presentes na televisão – ou, melhor dizendo, a própria televisão nomeia a justiça, se posiciona diante da moralidade e defende uma concepção ética da vida.

É a partir da premissa de que a televisão e seus produtos midiáticos são um organismo agente em um tecido social vivo, moralmente e eticamente comprometidos, que essa dissertação se volta para o reality show “Vai fazer o quê?” com a seguinte questão: *como este programa constrói seu posicionamento sobre determinados conflitos sociais, ao convocar a ação de sujeitos comuns perante situações de injustiça?*

Neste capítulo, apresentaremos 1) o recorte empírico do nosso trabalho; 2) os procedimentos metodológicos que guiarão a nossa busca por uma resposta – uma pesquisa bibliográfica, uma pesquisa empírica e a análise de dados; 3) o *corpus*.

---

<sup>125</sup> Na PBM 2015, foi 73%; na PBM 2014, foi 65%.

### 3.1. Recorte empírico

Nosso recorte empírico se constitui do reality show “Vai fazer o quê?”, um quadro apresentado dentro do programa *Fantástico* (TV Globo), entre os anos de 2013 e 2016.

O programa é uma reprodução do reality show norte-americano “What would you do?” (ABC), cujos direitos de formato foram comprados pela Rede Globo. O quadro é bastante similar ao que reconhecemos como programas de *pegadinhas* no Brasil ou *prank shows* ou *candid camera shows* nos Estados Unidos. São os programas que são gravados em lugares públicos onde “uma brincadeira ou truque é produzido por um(uns) ator(es) com uma pessoa em particular para que a vítima possa aparecer como ridícula para outros” (AL-KHATIB, 1997, p. 265).

Nos *prank shows*, usam-se câmeras escondidas para registrar em vídeo os momentos de embaraço ou constrangimento das *vítimas* das pegadinhas – trata-se da câmera *cândida*, ou seja, “inocente” (no sentido de “não contaminada” ou “autêntica”), “verdadeira” ou “direta”. É a promessa do real pela *restituição* (JOST, 2009), em que se convoca um aspecto real à imagem através da impressão de que há uma “anulação” do olhar humano: a imagem representaria o real ao ser o próprio registro ou registro direto do real ou a representação mais intocada do real. O nome *câmera cândida* também se refere a um dos primeiros reality shows norte-americanos (CLISSOLD, 2004), o “Candid Camera”, que foi ao ar pela primeira vez em 1948 e permaneceu com produções inéditas até os últimos anos. Para Clissold, esse programa inaugurador da reality TV seria também, em grande parte, responsável por uma maior naturalização do registro por câmeras da vida cotidiana e da cultura da vigilância nos Estados Unidos, em um momento pós-Guerra Fria.

Mas o que altera entre os programas de “pegadinhas” e o “Vai fazer o quê”? Enquanto a estrutura de produção, por sua vez, parece ser muito semelhante entre o “Vai fazer o quê” e os *prank shows*, uma grande diferença está no propósito desses programas: longe de querer provocar o riso do telespectador, o quadro do *Fantástico* busca a reflexão sobre certas injustiças sociais presentes no cotidiano dos brasileiros. Ernesto Paglia, o

apresentador do “Vai fazer o quê” e jornalista de longa data na Rede Globo<sup>126</sup>, explica, na primeira exibição do reality no Fantástico, a ideia por trás do quadro:

Quando você anda pela cidade, cruzando praças, ruas, avenidas, que chama sua atenção? Você acha que prestar atenção na conversa dos outros é ser intrometido? Sempre? Ou será que existem momentos em que simplesmente é impossível não se meter? Todos os dias, em algum lugar, cenas assim simplesmente acontecem. A partir de agora, você é nosso convidado para viver uma experiência desafiante. Testemunhar cenas fortes, provocadoras, que vão testar até que ponto o ser humano é capaz de agir em defesa de outra pessoa que nunca viu antes na vida.<sup>127</sup>

“Sem saber que estão sendo filmados, cidadãos comuns se veem diante de situações difíceis que, eles nem desconfiam, estão sendo encenadas por atores”, explica Paglia, no mesmo episódio. São situações de “racismo descarado, ou de falta de educação, ou de agressividade, violência, desrespeito, intolerância, enfim, sempre situações e cenas desconfortáveis”<sup>128</sup>.

Segundo Paglia, na primeira temporada, 21 atores “passaram por um laboratório intenso, para criar personagens reais”. Em todos os episódios de todas as temporadas do “Vai fazer o quê?”, são exibidos trechos de momentos de preparação nos laboratórios: em um estúdio, atores vestidos, quase sempre com roupas brancas, recriam as possíveis interações que se darão nos locais públicos. No primeiro episódio da primeira temporada, Patrícia Carvalho-Oliveira – “uma das preparadoras de elenco mais solicitadas pela Globo”<sup>129</sup> – explica aos atores a performance necessária ao quadro: “A gente sabe que a gente é legal, a gente sabe que a gente é do bem. Nós vamos nos emprestar para personagens que vão fazer coisas ruins. E não tenham pudor [...]. São personagens, não são vocês”. Os papéis encenados pelos atores são os mais diversos: “playboys” que

<sup>126</sup> “Há 32 anos [38 considerando até o ano de 2017] no jornalismo, ele [Paglia] é responsável pela cobertura de várias manchetes da História no mundo. Em sua bagagem, nada menos que sete Copas do Mundo, e as três últimas Olimpíadas, além de guerras como a do Iraque, em 2011 e a primeira visita do papa João Paulo II ao Brasil, em 1980.” (Cf. CASTRO, Natalia. *Jornalista há 32 anos, Ernesto Paglia fala de sua relação com a profissão*. O Globo, 8 de julho de 2011. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/revista-da-tv/jornalista-ha-32-anos-ernesto-paglia-fala-de-sua-relacao-com-profissao-2718176>>. Acesso em 11 de maio de 2017.)

<sup>127</sup> *VAI FAZER O QUÊ?*. Fantástico, Rede Globo. 4 de agosto de 2013.

<sup>128</sup> Depoimento de Ernesto Paglia. (Cf. ERNESTO Paglia mostra bastidores de nova série. Fantástico/G1, 18 de julho de 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/fantastico/videos/t/edicoes/v/ernesto-paglia-mostra-bastidores-de-nova-serie/2701154/>>. Acesso em 11 de maio de 2017.)

<sup>129</sup> UOL ENTRETENIMENTO. *Por trás das câmeras, atriz de “Viver a Vida” também é preparadora de atores*. 14 de abril de 2010. Disponível em: <<http://televisao.uol.com.br/ultimas-noticias/2010/04/14/por-tras-das-cameras-atriz-de-viver-a-vida-tambem-e-preparadora-dos-atores.jhtm>>. Acesso em 11 de maio de 2017.

querem expulsar um morador de rua; uma cuidadora de idosos que maltrata seu paciente; uma pipoqueira nordestina e sua cliente preconceituosa; uma esposa que tenta impedir seu marido bêbado de dirigir – entre outros. Os atores são caracterizados por uma equipe de produção, que elabora um figurino, uma maquiagem e acessórios para os personagens interpretados. Essas escolhas feitas pelo e no “Vai fazer o quê?” são representações escolhidas dentre outras diversas formas de representar: o programa e os produtores – incluindo os atores – tomam uma decisão sobre o que é, por exemplo, *um morador de rua*, *um nordestino*, *uma ciclista*, *um homofóbico* – e como eles se parecem, como ele se comportam<sup>130</sup>. Consideramos que a identidade desses sujeitos e dessas categorias não é *essencial* ou *natural*; elas “adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas” (WOODWARD, 2000, p. 8).

Com a caracterização dos atores e o jogo de cena previsto, a produção do reality está pronta para intervir no cotidiano das pessoas. Para o “experimento”, Paglia relata que as câmeras escondidas “e microfones foram instalados estrategicamente em locais de grande circulação”<sup>131</sup> – ruas, praças públicas, parques, estacionamentos e shoppings. “Perto dali, nossa equipe está a postos para monitorar as imagens em tempo real”. O jornalista e seus produtores permanecem, muitas vezes, dentro de uma van com monitores que exibem as imagens das câmeras escondidas e, ao longo do programa, comentam sobre as intervenções registradas dos sujeitos comuns desavisados e tomam uma decisão sobre o momento correto para “quebrar” a cena: a hora que eles saem da van, com câmeras, para revelar aos participantes que se trata de uma situação encenada.

Os participantes são, então, entrevistados pelo apresentador: por que acharam necessário entrar no meio da cena? O que sentiram – e por que sentiram? O que têm a dizer sobre situações como aquela? O jornalista explica a importância desse momento de revelação: “A gente aborda as pessoas no momento em que elas acabaram de passar por

---

<sup>130</sup> Segundo Goffman (1999), nossa interação com outros é também atravessada por uma caracterização de duas vias: a categorial, em que identificamos certos atributos do indivíduo e o associamos a grupos, comunidades, papéis sociais ou determinadas culturas; a individual, “pela qual o indivíduo observado é associado a uma identidade única e distintiva, através da aparência, do tom de voz, da menção do nome ou de outros dispositivos diferenciadores da pessoa” (1999, p. 199). No entanto, “quer possamos ou não ser individualmente identificados, numa situação social particular, podemos quase sempre ser identificados em termos de categorias” (1999, p. 227). Se a nossa relação perante o Outro se organiza pelo conhecimento que temos dele e das formas de representação que associamos a sua imagem, acreditamos que a mediação ou representação dessa identidade do Outro pelo “Vai fazer o quê?” pode ser analisado por um crivo ético e moral – em outras palavras, estas representações dizem de um posicionamento social e podem ser questionadas.

<sup>131</sup> VAI FAZER O QUÊ?. Fantástico, Rede Globo. 4 de agosto de 2013.

uma descarga de adrenalina, incomodadas com a situação a que assistiram. Então, elas falam com extrema autenticidade, elas desabafam”<sup>132</sup>. Segundo Paglia, “[...] na hora de ‘desmontar’ a cena, temos seguranças a postos, mas não queremos correr riscos”<sup>133</sup>.

O rapper BNegão é o autor da música de abertura da terceira temporada do “Vai fazer o quê”. Ele relata que, normalmente, ele e sua banda rejeitam a maioria dos convites para alguma participação na “grande mídia”<sup>134</sup>. No entanto, o pedido feito pela produção do programa foi, por algum tempo, considerado pelo grupo, que estava preocupado com “o fato de nós – nós e a emissora – estarmos em lados diametralmente opostos, em termos ideológicos”. O rapper faz o seguinte relato:

[...] durante esse processo, matutei e refleti sobre um fato que sempre me foi muito caro: conviver com as igualdades é padrão, é o normal. Você se reconhece no outro, se vê no outro. Porém, conviver com as diferenças... aí é que são elas.

Com isso, somado à liberdade artística proposta (música e letra nossa, tocadas ao vivo, do nosso jeito), chegamos à conclusão que valeria à pena arriscar, para ver no que iria dar (e colocar alguma coisa diferente no ar, num horário onde isso não acontece com muita frequência), mesmo sendo um quadro para lá de polêmico (e sincero divisor de opiniões). (BNEGÃO, 2015).

A justificativa de BNegão para contribuir com a produção do quadro – a de “colocar alguma coisa diferente no ar, num horário onde isso não acontece com muita frequência” – é muito semelhante à justificativa que o jornalista Enersto Paglia, apresentador do “Vai fazer o quê?”, deu à imprensa antes da estreia da terceira temporada da série, em 2015. Segundo a jornalista Cristina Padiglione,

[...] Paglia conta que titubeou diante da percepção de que isso [o “Vai fazer o quê?”] não é bem jornalismo. Mas logo veio a certeza de que o formato lhe dá a oportunidade de jogar holofotes sobre situações que nunca frequentariam as primeiras páginas de jornais, a não ser quando viram tragédia. “Esses temas só vão para a manchete quando o mendigo é morto, o homossexual é agredido: são situações extremas, é fácil condenar. Mas situações como o racismo do dia a dia, do abuso e da discriminação diária são agressões pequenas, repetidas, que vão

<sup>132</sup>PADIGLIONE, Cristina. *Racismo abre nova temporada do “Vai fazer o quê?”*. Estadão Conteúdo/Yahoo Notícias, 19 de junho de 2015. Disponível em: <<https://br.noticias.yahoo.com/racismo-abre-nova-temporada-vai-fazer-qu%C3%AA-130000506.html>>. Acesso em 10 de maio de 2017.

<sup>133</sup> VAI FAZER O QUÊ?. Fantástico, Rede Globo. 4 de agosto de 2013.

<sup>134</sup> BNEGÃO, publicação em página do Facebook. 21 de junho de 2015. Disponível em: <[https://www.facebook.com/bnegaoseletores/posts/10152852273061805?comment\\_id=10152852474191805&offset=0&total\\_comments=84&comment\\_tracking=%7B%22t%22%3A%22R%22%7D](https://www.facebook.com/bnegaoseletores/posts/10152852273061805?comment_id=10152852474191805&offset=0&total_comments=84&comment_tracking=%7B%22t%22%3A%22R%22%7D)>. Acesso em 10 de maio de 2017.

amesquinhando a vida, isso é triste. E a maioria dos agressores nem percebe”. (PADIGLIONE, 2015<sup>135</sup>)

A experiência de gravar o “Vai fazer o quê?” é descrita por Paglia como uma “emocionante exibição de cidadania por parte de pessoas comuns que, diante de um desafio, parecem crescer e viram defensores do justo, dos mais fracos”<sup>136</sup>. Para o apresentador, seria bom mostrar a ação de pessoas do bem “porque sempre têm algo de bom a acrescentar com seus exemplos de cidadania. O maior atrativo do quadro é justamente esse convite ao desafio de se pensar como seria a reação de cada um de nós”<sup>137</sup>. O elogio de Paglia às reações que encontrou na gravação dos primeiros episódios é feito também em um depoimento ao Canal F, antes da estreia da primeira temporada:

A gente tem encontrado reações das mais bonitas, reações cidadãs de gente que se mostra mesmo ofendida porque alguém está sendo ofendido. Pessoas que resolvem interceder em favor de um desconhecido, alguém que elas jamais viram na vida e talvez não vejam de novo. Por quê? Porque simplesmente as pessoas tem princípios, tem ética, e elas resolvem dar a cara a tapa, entrar na briga do outro para poder trazer as coisas para dentro dos trilhos, ou para dentro daquilo que elas acreditam que seja mais normal, mais correto, mais ético, mais decente.<sup>138</sup>

Os (poucos) relatos de Paglia sobre o reality show demonstram um aparente interesse do jornalista na distinção do “Vai fazer o quê?” em seu potencial de gerar um “engajamento” ou reflexão cívica a partir da exibição de “bons” exemplos. Enquanto não entramos na discussão sobre a recepção do quadro no público, percebemos aqui, pelos depoimentos de Paglia, que há, por parte da produção e da iniciativa do programa, um comprometimento com uma certa concepção de “boa” ação e cidadania “exemplar”. O “Vai fazer o quê?” não nasce isento, mas, sim, comprometido com uma determinada concepção ética sobre o agir dos sujeitos. É esse posicionamento – ou posicionamentos –

<sup>135</sup> PADIGLIONE, Cristina. *Racismo abre nova temporada do “Vai fazer o quê?”*. Estadão Conteúdo/Yahoo Notícias, 19 de junho de 2015. Disponível em: <<https://br.noticias.yahoo.com/racismo-abre-nova-temporada-vai-fazer-qu%C3%AA-130000506.html>>. Acesso em 10 de maio de 2017.

<sup>136</sup> *SÉRIE do Fantástico mostra reações das pessoas em situações polêmicas*. G1/Fantástico, 18 de julho de 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2013/07/serie-do-fantastico-mostra-reacao-das-pessoas-em-situacoes-polemicas.html>>. Acesso em 11 de maio de 2017.

<sup>137</sup> *FANTÁSTICO estreia nova temporada de Vai fazer o quê? neste domingo (31)*. G1/Fantástico, 27 de agosto de 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2014/08/fantastico-estrela-nova-temporada-de-vai-fazer-o-que-neste-domingo-31.html>>. Acesso em 11 de maio de 2017.

<sup>138</sup> ERNESTO Paglia mostra bastidores de nova série. G1/Fantástico, 18 de julho de 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/fantastico/videos/t/edicoes/v/ernesto-paglia-mostra-bastidores-de-nova-serie/2701154/>>. Acesso em 11 de maio de 2017.

que tentamos, aqui, recuperar, ao lançarmos nosso olhar para os episódios desse reality. A seguir, apreenderemos os procedimentos metodológicos que adotamos nesta dissertação, na tentativa de identificar as *posições éticas e morais tomadas pelo “Vai fazer o quê?” sobre determinados conflitos e injustiças sociais do contexto sociocultural brasileiro.*

## **3.2. Procedimentos metodológicos**

### *3.2.1. Pesquisa bibliográfica*

A pesquisa bibliográfica foi a parte inicial deste trabalho e fundamental no desenvolvimento dos capítulos um e dois desta dissertação. Nosso percurso bibliográfico é segmentado em dois eixos: 1) *televisão, realidade e sociedade*, em que acionamos a bibliografia que pudesse nos ajudar a compreender o “Vai fazer o quê?” como um produto televisivo e parte de um fenômeno cultural maior – a televisão em suas ramificações com a vida social e o entendimento da realidade. 2) *moral, ética e justiça na vida cotidiana*, compreendendo que as normas, os valores, as concepções de virtuoso e justo são uma dimensão do material empírico que encontraremos na narrativa do quadro do “Fantástico”. Esse investimento bibliográfico nos fornece o material teórico a partir do qual a *empíria* será analisada

### *3.2.2. Pesquisa empírica*

A pesquisa empírica é a coleta de materiais e informações que nos proporcionam uma compreensão do fenômeno/objeto estudado. Trata-se, aqui, da captura desde os episódios do “Vai fazer o quê?”<sup>139</sup>, até reportagens, textos e outras informações empíricas que nos ajudam a dar conta da narrativa e do contexto cultural no qual esse reality surge e se insere. Os episódios coletados do programa são descritos, nesse capítulo, em uma listagem cronológica – ver Quadro Um, no tópico do *corpus* de análise – em que

---

<sup>139</sup> Episódios disponibilizados na internet, seja por usuários telespectadores através do YouTube, ou pela própria emissora Globo em seu canal Globo Play de vídeos online.

informamos uma breve descrição das *situações interativas encenadas*<sup>140</sup>, temporadas, data e duração da exibição.

### 3.2.3. *Análise de dados*

A análise de dados é quando colocamos em prova nossa empiria à luz dos referenciais teóricos acionados. Seleccionamos alguns episódios para a operação de uma *análise de enquadramento* – considerando como conceito operacionalizador o *enquadramento* como processo descrito por Gregory Bateson (1998).

Bateson se apropria do termo *enquadre*, oriundo da psicologia, para compreender as interações humanas e a linguagem verbal a partir de seus *níveis de abstração*. Uma forma didática de notarmos como opera um enquadre é a partir do relato dado por Bateson, ao observar a troca de gestos entre animais em um zoológico e, especialmente, a brincadeira engatada por dois gorilas, em São Francisco (EUA), no ano de 1952:

O que encontrei no zoológico foi um fenômeno bastante conhecido de todos: vi dois jovens macacos brincando, isto é, envolvidos numa sequência interativa na qual as ações ou sinais, individualmente, eram semelhantes, mas não idênticos, aos de um *combate*. Era evidente, mesmo para um observador humano, que a sequência como um todo não era combate, assim como era evidente para o observador humano que, para os macacos participantes na atividade, aquilo era “não-combate”. Ora, esse fenômeno, o da brincadeira, só poderia ocorrer se os organismos participantes fossem capazes de algum grau de metacomunicação, isto é, de trocar sinais que levassem a mensagem “isto é brincadeira”. (BATESON, 1998, p. 89).

Segundo Bateson, a mensagem “isto é brincadeira” é o *enquadre*, ou seja, o sentido que define a situação e a interação entre os dois gorilas – mesmo trocando sinais que normalmente são usados para o combate, os dois animais entendem que aquilo não é uma disputa real, mas faz parte de um *jogo*, de um *divertimento*. O enquadre, portanto, é um conjunto de sentido que extraímos das interações ou ações que definem e configuram a nossa interação com outros participantes. Para que possamos apreender esse sentido

---

<sup>140</sup> O conceito de *situação interativa* é tirado de Goffman (1999; 2002). Trata-se da configuração estabelecida pela ação socialmente situada, que pode ser recortada em um tempo e espaço. A situação interativa se estabelece 1) dentro do momento em que consideramos a presença do outro ou de outros na ação – seja esse outro ou outros participantes intencionais ou acidentais na ação; e 2) no espaço de proximidade em que um sujeito está vulnerável à ação e gestos do outro e de outros, interagindo com esses participantes e tomando posicionamentos na situação diante a presença deles.

definidor da interação, necessitamos de uma capacidade de atingir certos *níveis de abstração* na troca de gestos significativos. Enquanto a troca gestual entre animais parece ocorrer com algum nível mínimo e bastante primitivo de abstração, a comunicação entre os humanos possui um grau de abstração muito mais profundo e complexo (BATESON, 1998). Isso porque possuímos capacidades racionais mais desenvolvidas, usamos de uma linguagem complexa para comunicarmos e organizamos nossa vida a partir de uma dimensão simbólica que construímos para o mundo, coisas e pessoas que nos cercam.

Segundo Bateson, as interações humanas ocorrem com dois níveis de abstração, para além do conteúdo *denotativo* das mensagens: primeiramente, há em toda troca gestual, um nível *metalinguístico*, que “diz respeito ao modo como a própria mensagem repensa a linguagem, por meio de elementos implícitos e explícitos” (MENDONÇA; SIMÕES, 2012, p. 188). É a partir dos sentidos que emanam desse nível metalinguístico – que diz da formação linguística da mensagem – que se entende um outro nível de abstração: o *metacomunicativo*, que são as “mensagens implícitas ou explícitas nas quais o assunto do discurso é a relação que é estabelecida entre os interlocutores” (FRANÇA *et al.*, 2014, p. 82) e “envolve elementos que definem a própria relação estabelecida entre os falantes” (MENDONÇA; SIMÕES, 2012, p. 188). É este sentido *metacomunicativo* que podemos, portanto, chamar de *enquadre* ou *enquadramento*.

O enquadramento é, assim, o conjunto de sentidos e sinais que indicam uma interpretação possível, uma referência contextual para a interação ou situação em jogo. A ironia e o sarcasmo, por exemplo, só podem ser apreendidas no nível metacomunicativo: são certos sentidos e sinais que extraímos de afirmações irônicas ou sarcásticas que nos revelam que elas não são literais e possuem, na verdade, um sentido contrário ou de escárnio. Elas revelam um *enquadramento* específico que molda a interação entre duas partes falantes. Ao conversar com alguém, por exemplo, posso compreender que há situação afetuosa e amigável entre nós, ao reconhecer o enquadre do sarcasmo ou ironia – a mensagem será por mim entendida como “isso é uma brincadeira” ou “quero dizer o contrário” em vez de uma simples afirmação literal.

O conceito de enquadre ou *quadro* (ou *frame*, em inglês) também é trabalhado por Goffman (1986) que os descreve como “[...] princípios de organização que governam acontecimentos – ao menos acontecimentos sociais – e nosso envolvimento subjetivo

neles [...]” (GOFFMAN, 1986, p. 10-11, tradução nossa<sup>141</sup>). Segundo o autor, convocamos quadros de sentido – ou enquadres – a cada situação social que encontramos, na tentativa de responder à pergunta “o que está acontecendo aqui?”. O enquadre, mais do que informar sobre a situação da interação, também atribui sentido aos participantes da interação.

A exemplificação do jogo de golfe, por Goffman, é bastante didática para a nossa compreensão das formas como enquadrados as situações. Antes de tudo, precisamos de certos sentidos metacomunicativos para compreendermos que aquelas pessoas em um campo, jogando pequenas bolas brancas com tacos de metal em direção a minúsculos buracos é o *jogo do golfe*. Há um enquadre inicial aqui. Ao acessarmos esse jogo e nos questionarmos “o que está acontecendo aqui?”, não só reconhecemos quem são os *jogadores* do golfe e quem são os *assistentes* (os chamados *caddies*) do jogo, mas reconhecemos também que, para os jogadores, a situação é um *jogo*, enquanto para o caddy, trata-se de um *trabalho* (GOFFMAN, 1986, p. 8). Dessa forma, a maneira como enquadrados uma situação – os quadros de sentidos que mobilizamos para compreendê-la e qualificar seus participantes – nos fornece certos indícios, premissas e orientações para agirmos dentro delas.

Um último exemplo pode ser aqui usado para compreendermos os processos de enquadramento: nos programas de “pegadinhas”, é muito comum que um dos atores disfarçados peçam – muitas vezes, apontando o dedo – para que os participantes anônimos olhem em determinada direção. Essa direção é onde está a *câmera*. Como Al-Kathib (1997) demonstra em seu estudo do formato, é comum que um sorriso venha após o reconhecimento da câmera. De fato, o reconhecimento da câmera ofereceu um novo sentido à situação, que é vista por um *novo enquadre*: a situação encenada não passa de uma brincadeira, um jogo de um programa de televisão. Suponha-se que outro participante demonstrasse raiva após notar a presença da câmera e da encenação televisiva: o seu enquadramento da situação também pode ser o do *engano*, da *trapaça*, da *ofensa*. Esse exemplo nos aponta para a possibilidade de que haja diferentes enquadramentos para uma mesma situação ou para situações similares – como também com uma avaliação ético-moral diferente.

---

<sup>141</sup> “[...] principles of organization which govern events – at least social ones – and our subjective involvement in them [...]” (GOFFMAN, 1986, p. 11).

Segundo Goffman (2002), frente à mudança dos enquadramentos que damos às situações que participamos, também alteramos nosso posicionamento perante os outros atores; mudamos o nosso *footing* na situação. Trata-se de uma “mudança no alinhamento que assumimos para nós mesmos e para os outros presentes, expressa na maneira como conduzimos a produção ou a recepção de uma elocução” (2002, p. 113). Segundo França *et al.* (2014), os enquadramentos possuem duas dimensões: uma *cognitiva* – em que buscamos uma resposta para a questão “o que está acontecendo aqui” – e uma *prática*, em que, a partir do enquadre, avaliamos a melhor forma de agir dentro da situação. Segundo os pesquisadores,

Os quadros acionados são importantes porque nos indicam as regras vigentes naquela interação, os posicionamentos que podem/devem ser adotados pelos sujeitos, as ações e discursos considerados adequados e as expectativas sobre o desenrolar da situação. Tais quadros, porém, não são construções individuais e sim socioculturais. Eles subentendem certas convenções vigentes numa dada sociedade que os indivíduos mantêm, transformam, atualizam, em suas interações e relações sociais (FRANÇA *et al.*, 2014, p. 83).

Por fim, é importante entender – especialmente para a análise proposta por essa dissertação – que os enquadramentos mobilizados não são vazios de valor moral. Ao enquadrarmos uma situação, estamos convocando juízos, avaliações, valores e normas que consideramos como válidas. O enquadramento pode ser visto como o processo em que, como relatado por Bauman (1996), tornamos “material” o comando silencioso do Outro – os quadros de sentido podem ser vistos como o “conhecimento” trazido para o partido moral. Podemos compreender o enquadre também pela teoria dos valores de Joas (2000): os enquadramentos, sendo construções socioculturais – e não exclusivamente individuais – que orientam nossa ação, apontam, conseqüentemente, para um universo de valores apreciados, a uma concepção de “bom” que está diretamente ligada e sustenta a concepção de “certo”. Da mesma forma, os quadros de sentido refletem uma concepção das coisas do mundo, ações e indivíduos como virtuosos ou menos virtuosos, mais justos ou menos justos.

Mas como podemos operacionalizar esse conceito? Os modelos de análise de enquadramento são discutidos por Mendonça e Simões (2012), que mapearam diversos trabalhos acadêmicos que aplicam o conceito de *enquadre* para compreender produtos midiáticos e fenômenos sociais.

Os dois pesquisadores sugerem uma *análise de enquadramento* que combine duas vertentes de estudo, identificadas nestes trabalhos. Elas são: 1) *análise da situação interativa* – baseada no *footing* de Goffman – em que se busca identificar o modo como atores sociais se posicionam e agem dentro de uma situação interativa, mobilizando quadros de sentidos (*enquadres*) e, conseqüentemente, a “cristalização, atualização e transformação das regras e convenções que balizam as interações, atualizando valores e normas sociais” (p. 195); e 2) *análise do conteúdo discursivo*, em que se busca entender como discursos construídos por atores, a partir de uma situação interacional, criam determinadas *molduras* de percepção, ou seja, *enquadres* que organizam a realidade e a experiência – o quadro “é visto como uma espécie de ângulo, que permite compreender uma interpretação proposta em detrimento de outras” (p. 194).

Nossa dissertação pretende se fundamentar em uma análise que compreenda estas duas vertentes – onde o enquadramento é construído pelos sujeitos dentro da situação e a partir da percepção em um discurso – para identificar como as diversas formas de injustiça são *enquadradas* na narrativa do “Vai fazer o quê?”, refletindo conflitos éticos e morais do contexto sociocultural brasileiro. Tentaremos apreender os diferentes enquadramentos de injustiça acionados na narrativa dos episódios a partir de três eixos analíticos:

- 1) *Descrição da cena e narrativa do programa*: é o momento em que acessamos o episódio como um *texto audiovisual* complexo, isto é, levaremos em conta tanto certos elementos verbais do texto televisivo, quanto elementos visuais – principalmente, a montagem das cenas e a escolha de trilhas. Observaremos, primeiramente, a forma como o programa tenta contextualizar o conflito social que deseja retratar e recriar o conflito social, ao acionar certas informações e trechos de reportagens que expliquem a encenação feita. Em seguida, descreveremos a situação interativa encenada. Acreditamos que o modo como o programa escolhe representar o conflito, através da cena – no figurino, na disposição dos atores, cenário, e em outras possíveis características da situação interativa encenada – pode revelar certos enquadramentos para as injustiças e conflitos retratados. Nossa observação também se volta tanto para as *interações e testemunhos dos sujeitos comuns com atores* – desde a sua participação desavisada na cena às entrevistas feitas com Ernesto Paglia, na presença visível de câmeras –, quanto para as *interações e testemunhos do apresentador*. Consideramos que Paglia opera como a figura de maior

autoridade no programa e um dos principais guias da linha narrativa do quadro. Estaremos atentos, portanto, aos enquadramentos acionados tanto pelos participantes anônimos quanto do próprio jornalista, que enquadra os conflitos, dilemas e injustiças ao descrever e narrar – on e off – as interações geradas pela cena, ao entrevistar com os sujeitos comuns e ao expor juízos durante os episódios.

- 2) *Enquadramentos de injustiça acionados*: é o momento em que refletimos sobre a criação da cena, a narrativa do programa e as interações e discursos retratados pelo texto televisual. Buscaremos, aqui, os principais sentidos metacomunicativos acionados sobre as injustiças retratadas – seja *previamente às interações*, pela constituição das encenações planejadas pela produção; *ao longo das interações*, nas ações e diálogos retratados na exibição da encenação entre atores e anônimos; seja *posteriormente à encenação*, nas entrevistas com os participantes e, por fim, também observaremos os enquadramentos convocados na descrição e narração do apresentador e na constituição do programa como um produto complexo audiovisual – através dos elementos narrativos que esse programa aciona e o sentido que eles podem apresentar.
- 3) *Pano de fundo ético-moral*: a partir da análise dos enquadramentos da entrevista, tentaremos observar aqui de que maneira emerge do programa um certo *pano de fundo de valores e normas* sobre determinados conflitos sociais e injustiças vividas cotidianamente. É o momento de compreendermos o que esses padrões éticos e morais evocados na narrativa do “Vai fazer o quê?” revelam sobre o posicionamento do programa, sobre nós, como sociedade, e sobre a forma como a mídia acessa questões de justiça e injustiça, “certo” e “errado”, “bom” e “ruim”.

Ao direcionar nossa análise para esses três eixos analíticos, acreditamos que seja possível responder *como o “Vai fazer o quê” constrói seu posicionamento sobre determinados conflitos sociais, ao convocar a ação de sujeitos comuns perante situações de injustiça*. Para além dos enquadramentos acionados tanto pela narrativa do programa quanto pelos participantes do reality, também é de nossa intenção apreender um pano de fundo ético e moral sobre determinados conflitos e injustiças sociais presentes na sociedade brasileira.

Para concluir a metodologia, iremos, a seguir, constituir um *corpus* de análise.

### 3.3. Corpus de análise

O *corpus* da nossa análise são os próprios episódios do quadro “Vai fazer o quê?”. No total, são 18 produções, exibidas entre os anos de 2013 a 2016, constituindo quatro temporadas do reality show (ou três temporadas e um Especial de Natal). Dos 18 episódios, conseguimos coletar 17: nossa coleta se deu tanto pelos vídeos publicados pelos próprios telespectadores no site YouTube<sup>142</sup>, quanto pela publicação dos episódios dentro da própria plataforma online de streaming de vídeos da TV Globo – o Globo Play. Exibimos, a seguir, um “catálogo” completo dos episódios do reality, com uma descrição, a data de exibição e a duração:

Episódio <sup>143</sup>	Temporada <sup>144</sup>	Data	Duração
<b>01. Mendigo apanha na rua: três “playboys” tentam expulsar e são violentos com morador de rua em praça</b>	1	04/08/2013	14 min
<b>02. Maltrato a idoso: cuidadora leva idoso para a praça, xinga e agride o homem</b>	1	04/08/2013	11 min
<b>03. Mãe maltrata filha: mãe maltrata filha em shopping por ser gorda e estar comendo demais</b>	1	04/08/2013	12 min
<b>04. Motorista bêbado: esposa tenta convencer marido embriagado a não pegar o carrego e, sim, um táxi</b>	1	11/08/2013	12 min
<b>05. Preconceito contra nordestino: vendedora de pipoca escuta ofensas de cliente preconceituosa contra pessoas de origem nordestina</b>	1	18/08/2013	11 min
<b>06. Roubando bicicleta: experimento tenta ver quais são as reações das pessoas para uma tentativa de furto de bicicleta feita por três atores: uma mulher branca, um homem branco e um homem negro</b>	1	25/08/2013	14 min
<b>07. Homofobia: casal de homossexuais em um bar escuta ofensas de homofóbico na rua</b>	1	01/09/2013	9 min

<sup>142</sup> Muitos dos vídeos coletados não estão mais acessíveis no YouTube.

<sup>143</sup> A descrição e o nome de cada episódio são de nossa formulação. Não encontramos uma descrição oficial para os episódios no site da Globo.

<sup>144</sup> A separação por temporadas também é uma construção nossa. Por ser um quadro no Fantástico, o “Vai fazer o quê?” não possui uma organização formal de temporadas.

<b>08. Filho rebelde:</b> <i>criança briga com a mãe em shopping, deixando ela em um estado crítico de nervosismo</i>	1	08/09/2013	10 min
<b>09. Especial de Natal 2013:</b> <i>um pai pobre entre em conflito com funcionária ao tentar pegar brinquedo em ponto de doação de shopping para presentear filhos no Natal</i>	1	22/12/2013	11 min
<b>10. Cachorrinha presa sob sol</b> <sup>145</sup>	2	01/09/2014	---
<b>11. Vaga de idoso:</b> <i>mulher briga com idoso por vaga especial em estacionamento</i>	2	07/09/2014	12 min
<b>12. Criança pede esmola de livro:</b> <i>garoto que mora na rua pede doação de livro para pessoas que saem de livraria</i>	2	14/09/2014	11 min
<b>13. Racismo de pai contra namorado da filha:</b> <i>na praça de alimentação de um shopping, pai racista discute com filha branca e seu namorado negro</i>	3	21/06/2015	12 min
<b>14. Assédio a mulher:</b> <i>reagindo a cantadas indesejadas na praça, uma mulher se defende e discute com seu assediador</i>	3	28/06/2015	10 min
<b>15. Adoção de casal gay:</b> <i>em um parquinho público, uma mulher discute com um casal gay e seu filho adotado sobre a homoparentalidade, se mostrando desfavorável a esse tipo de configuração familiar</i>	3	05/07/2015	9 min
<b>16. Casal desperdiça água:</b> <i>em tempos de crise hídrica em São Paulo, casal desperdiça água lavando calçada e carro, causando a indignação das pessoas que passam na rua</i>	3	12/07/2015	9 min
<b>17. Ciclovía bloqueada:</b> <i>homem estaciona carro sobre ciclovía e entra em conflito com ciclista, que exige que ele saia do local</i>	3	19/07/2015	10 min
<b>18. Especial de Natal 2016:</b> <i>“Vai fazer o quê?” recria a história do nascimento de Jesus Cristo. Uma mulher grávida de nove meses e um homem pedem abrigo para transeuntes em uma praça.</i>	4	25/12/2016	8 min

Quadro 1 – índice e descrição dos episódios do “Vai fazer o quê?”

<sup>145</sup> Episódio não disponibilizado pela Globo e não encontrado na pesquisa de vídeos no YouTube e em outras plataformas de vídeo online.

Devido à impossibilidade de analisar *todos* os episódios do quadro nesta dissertação, optamos por uma seleção via *amostragem aleatória sistemática*: a partir da ordem cronológica de exibição, escolhemos *quatro* episódios<sup>146</sup> de forma *randômica*, mas *sistemática*. A lógica que adotamos é a seguinte:

- 1) Temos um total de 17 episódios coletados; desejamos uma amostra de quatro deles.
- 2) Para uma análise aleatória sistemática, precisamos estipular um intervalo para a seleção. Se queremos *quatro* episódios, dividiremos o total dos episódios (17) por quatro para obtermos o intervalo: o intervalo é de 4,25.
- 3) Os quatro primeiros pontos dessa progressão são: 4,25; 8,50; 12,75; 17. Esses valores, arredondados, correspondem aos números 4, 9, 12, 17.

Na contagem de episódios, ao desconsiderarmos o episódio 10, que não pôde ser coletado, esses números arredondados correspondem aos seguintes episódios listados no Quadro Um: “Motorista bêbado” (4), “Especial de Natal 2013” (9), “Racismo de pai contra namorado da filha” (13) e “Especial de Natal 2016” (18). Consideramos que, a partir de uma análise desses quatro episódios, poderemos apreender os principais enquadramentos das injustiças retratadas – deixando os demais episódios para análise em trabalho posterior.

---

<sup>146</sup> Número da amostra definido por uma percepção dos autores sobre as condições de tempo e outras contingências para a realização dessa análise.

## 4. Enquadramentos e valores da injustiça

Analisaremos neste capítulo quatro episódios do quadro “Vai fazer o quê?”, exibidos entre 2013-2016. Nosso olhar buscará os enquadramentos de injustiça e a forma como eles compõem um posicionamento diante de determinados conflitos sociais. Estaremos operando por uma grade analítica de três eixos: 1) *descrição da cena e narrativa do programa*; 2) *enquadramentos de injustiça acionados*; 3) *pano de fundo ético-moral*. Acreditamos que, através dessa grade, poderemos não só extrair quadros de sentido importantes dos episódios escolhidos, mas também apontar para determinados valores e normas sociais que estão presentes no contexto sociocultural brasileiro.

### 4.1. “Motorista bêbado”

#### 4.1.1. *Descrição da cena e narrativa*

“Como diz o ditado, em briga de marido e mulher, não se mete a colher” – introduz o apresentador do Fantástico – à época – Zeca Camargo, ao chamar o quadro. “E se essa intromissão fosse para evitar um desastre? Algo que pudesse causar até a morte do casal e de outras pessoas?”, completa o jornalista Tadeu Schimdt. Os dois, então, anunciam a exibição do quarto episódio<sup>147</sup> do “Vai fazer o quê?” da edição de 11 de agosto de 2013, com um total de 12 minutos e 15 segundos.

O episódio já começa com a exibição de diversas imagens de acidentes de trânsito reais, com cortes rápidos, acompanhadas de uma trilha de suspense. São exibidos, então, segmentos de três notícias já veiculadas pelos telejornais da TV Globo. A primeira é de um flagrante feito por um cinegrafista amador de uma motorista embriagada em São Paulo (SP), no dia 26 de dezembro de 2012<sup>148</sup>. Nas imagens, ela sai do carro, cambaleando e desorientada, após o automóvel bater em um poste. A mulher foi presa em flagrante. Em seguida, é exibido um trecho de uma notícia em que um motorista – preso embriagado após causar um acidente, em Goiânia (GO) – revela às câmeras o que ingeriu: “Bebi

<sup>147</sup> Na data da estreia do reality show, dia 4 de agosto, foram ao ar três episódios do programa.

<sup>148</sup> *MOTORISTA filmada com cerveja após bater carro é presa por embriaguez*. São Paulo: G1, 26 de dezembro de 2012. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2012/12/motorista-filmada-com-cerveja-apos-bater-carro-e-presa-por-embriaguez.html>>. Acesso em: 22 de maio de 2017.

cerveja, bebi pinga”. O terceiro acontecimento relatado no programa é o flagra de uma estudante de Direito, em Vitória (ES), encontrada pelos policiais embriagada em seu carro e sem habilitação de motorista, no dia 17 de agosto de 2012<sup>149</sup>. O vídeo da reportagem mostra a jovem falando sobre as “brechas” da lei, fumando uma nota de R\$ 50 e tentando ligar o carro com o canudo – motivos que tornaram o vídeo tão popular na Internet e o rosto da jovem, de alguma forma, reconhecível<sup>150</sup>. São acontecimentos que ganharam destaque não exatamente pelo que *aconteceu* – um crime ou infração de trânsito, por exemplo – mas pelo *apelo* que as *imagens* capturadas pelas reportagens podem causar. Nelas, por um lado, há uma dimensão de *absurdo*: a desorientação da motorista embriagada após sair do veículo que bateu no poste, a franqueza do homem preso embriagado e o delírio da estudante de Direito que foi detida pelos policiais. Por outro, há também um apelo ao *real*: as imagens dos telejornais e a captura do acontecimento em seu *acontecer* remontam a uma sensação de real para essas gravações – trata-se aqui da *restituição* de Jost (2004).

Essas imagens e a seleção de notícias demonstram um claro posicionamento sobre a ação de dirigir um automóvel embriagado: para além de um crime, é moralmente errado. “Álcool e direção, todo mundo está cansado de saber que não combina”, afirma Paglia, no início do quadro. De fato, há um grande esforço por parte do Governo brasileiro e outras instituições sociais para inibir esse comportamento perigoso. Em 2012, houve a instauração da Lei Seca em todo país<sup>151</sup> – que aumenta a punição para motoristas alcoolizados e possibilita que policiais colem outras formas de evidência para o comportamento embriagado, como fotos e vídeos. Enquanto as sanções se tornaram mais graves, o país ainda não apresenta um quadro muito otimista: somos o quarto país na América com maior índice de mortes no trânsito – 45,1 mortes a cada 100 mil habitantes

---

<sup>149</sup> MULTADA, estudante do ES tenta fumar dinheiro e ligar carro com canudo. Espírito Santo: G1, 17 de agosto de 2012. Disponível em: <<http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2012/08/multada-estudante-do-es-diz-achar-brechas-na-lei-para-beber-e-dirigir.html>>. Acesso em 22 de maio de 2017.

<sup>150</sup> MACHADO, Viviane. Jovem que fumou dinheiro no ES agora é cage girl de evento de MMA. Espírito Santo: G1/Globo Esporte, 11 de setembro de 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2015/09/eleita-ring-girl-luiza-gomes-diz-que-fumar-dinheiro-foi-momento-difícil.html>>. Acesso em 22 de maio de 2017.

<sup>151</sup> NASCIMENTO, Luciano. Lei Seca reduziu acidentes, mas é preciso pensar em alternativas ao carro. Agência Brasil, 11 de fevereiro de 2016. Disponível em: <<http://agenciabrasil.abc.com.br/geral/noticia/2016-02/lei-seca-reduziu-acidentes-mas-e-preciso-pensar-em-alternativas-ao-carro>>. Acesso em 22 de maio de 2015.

–, e o consumo de álcool antes da direção é uma prática comum em nossa privacidade, mesmo que ela, publicamente, seja condenável<sup>152</sup>.

A narração do apresentador continua:

Mas mesmo depois da Lei Seca, muita gente continua a sofrer com a perda de filhos, irmãos, pais e amigos, tudo por causa daquela dose a mais, daquele impulso, daquele instante que nunca deveria ter acontecido. E um dia a decisão de interromper esse instante pode estar nas suas mãos. E você? Vai fazer o quê?

A situação interativa encenada neste episódio acontece na *calçada* de uma rua com muitos bares, ao dia. São dois atores participantes na cena: um marido, de camisa social, e uma esposa, também vestida com alguma formalidade. “O clima é de romance: esse casal acaba de brindar a retomada da relação”, explica Paglia. A premissa da situação é a seguinte: o homem está embriagado e quer dirigir, enquanto a mulher tenta impedi-lo, a todo custo. Os dois gritam e discutem na frente de um bar, chamando a atenção de indivíduos desavisados. “Você não tem condições de dirigir”, grita a atriz. “Eu tomei duas cervejas, um conhaque, eu não estou bêbado”, ele responde, enquanto tenta ir em direção ao carro estacionado na calçada.

As câmeras escondidas estão preparadas, o casal de atores já está na rua, e Paglia se encontra com sua equipe em uma van onde estão monitorando o desenrolar da cena. “Eu acho que é melhor a gente pegar um táxi”, diz a atriz. “Não, eu não vou de táxi”, responde o ator. Paglia avalia: “É um diálogo muito comum entre casais. ‘Olha, você bebeu, não dirige, vamos de táxi’. E o homem insistindo: ‘Vamos, vamos’”. Segundo o apresentador, essa encenação “infelizmente é real demais”.

A cena continua: o Marido<sup>153</sup> começa a exigir que a Esposa entre no carro. Uma mulher que anda com seu cachorro observa a cena de longe – trata-se, logo saberemos, da professora C.S.<sup>154</sup>. “Eu não estou tonto, eu não estou bêbado”, fala o Marido. “Eu acredito, eu acredito, agora encosta ali”, tenta negociar a Esposa. O Marido cai ao lado

<sup>152</sup> PORTELA, Graça. *Álcool e trânsito: pesquisadora analisa o consumo de bebida entre motoristas*. Fiocruz, 7 de março de 2017. Disponível em: <<https://portal.fiocruz.br/pt-br/content/pesquisadora-analisa-o-consumo-de-alcool-entre-motoristas>>. Acesso em 22 de maio de 2017.

<sup>153</sup> Para tornar a descrição da narrativa de mais fácil leitura, usaremos o papel desempenhado pelos atores a partir de um nome comum descritivo do papel com a inicial em maiúscula.

<sup>154</sup> Decidimos, aqui, nos referir aos participantes anônimos pelos primeiros nomes, em uma tentativa de conservar algum anonimato a esses indivíduos pegos “desavisados” pela produção do programa. Optamos também por usar as profissões informadas pelo próprio programa, quando disponíveis.

do carro e, imediatamente, a professora, que mantinha alguma distância, se aproxima: “Calma, calma”, ela diz aos dois. “O que eu faço? Eu tento pegar táxi e não consigo!”, questiona a Esposa, em um tom de desespero, à participante. Na tentativa de convencer o ator que interpreta o Marido a não dirigir, C.S. entra em sua “fantasia”: “Você não está [bêbado], mas ela [a Esposa] só quer te ajudar”. Ele ignora seu pedido e manda sua Esposa entrar no carro. A conversa continua:

Marido: Nicole, então entra aqui.

C.S.: Ela não pode entrar...

Marido: Mas por que ela não pode entrar? Ela é a minha mulher!

C.S.: Eu sei, eu sei...

Esposa: Eu vou pegar um táxi...

Marido: A gente acabou de voltar, minha senhora [falando à C.S.], a gente está indo para casa.

C.S. [para o Marido]: Vocês não tão voltando agora? Ela quer o seu bem, olha só como ela te ama.

Marido: Ela não quer o meu bem, senhora... Eu vou de carro, meu carro está neste muro aqui perto, minha senhora.

A professora segura o braço do Marido e a conversa parece ficar ainda mais tensa. A participante continua a negociar: “Você não pode [pegar o carro], o guarda tá ali!”, ela afirma. O homem responde à altura: “Que guarda? Eu não tô fazendo nada de errado, minha senhora”. “Não, você não está fazendo nada de errado, só não está passando bem”, responde C.S., enquanto a Esposa, imediatamente, tenta pegar a chave da mão do Marido. O ator cai no chão e elas o levantam. É nessa hora que Paglia aparece com a equipe de câmeras.

Paglia: Boa tarde, muito prazer. Eu sou Ernesto da TV Globo e a senhora está fazendo um gesto muito bonito. Esse senhor é um ator e essa moça também.

C.S.: Que susto!

Paglia: A gente simulou essa situação, que infelizmente acontece e muito, ainda mais num lugar com muitos bares como esse... mas para justamente avaliar a reação do público. Para mim, ninguém iria parar, eu vi com satisfação que a senhora parou, para ajudar uma situação dessa. Por quê que a senhora se sentiu mobilizada a interferir, a intervir?

C.S.: Para ajudar o casal, para ajudar a moça, que eu vi a aflição da moça, entendeu? Para ajudar o próximo, [Paglia: Um semelhante?].... um semelhante.

Em seguida, nos é mostrado uma entrevista com uma família em uma das mesas dos bares – a família observou todo acontecimento na calçada sem intervir. O comerciante R.Z. justifica que não participou por considerar essa uma das situações que “o cara não quer que a gente intervenha”, mas reconhece que a intervenção de C.S. foi importante “até porque uma ‘senhora’ [a professora] seria mais fácil ele [o Marido] respeitar”. A família conta a Paglia sobre dois parentes que perderam devido a acidentes de trânsito.

R.Z.: Eu perdi meu irmão, ela perdeu o pai dela em acidente de carro com bebida.

Paglia: Que triste.

R.Z.: Meu irmão tinha 23 anos e o pai dela [aponta para mulher na mesa] tinha 37 anos.

S.A. [mãe da mulher]: O meu marido eu perdi ele, o pai dela, por causa de cachaça, de cerveja. Estava dirigindo bêbado, aí... a gente fica traumatizada com essas coisas, né? Quer tentar evitar, né?

R.Z. Tem que interferir, para evitar a morte até de pessoas inocentes que não tem nada a ver com a situação.

Assistimos, então, a um trecho de 16s de uma notícia: a morte de um jovem em São Paulo, vítima de acidente de trânsito<sup>155</sup>. Observamos imagens das câmeras de segurança que captaram momentos prévios do acidente, o carro capotado e uma imagem do jovem.

O “experimento” é recriado. “Na nossa simulação, a mulher de Luciano não sabe dirigir”, explica Paglia. “E ela realmente vai precisar de ajuda para impedir o marido de pegar o volante”. Segundo o apresentador, a cada encenação, “bastavam poucos segundos para ficar bem clara a gravidade da situação [para as pessoas]” – essa fala é acompanhada de imagens onde vemos o Marido esbarrar em um dos transeuntes, como um reflexo de sua embriaguez. “Luciano estava literalmente caindo de bêbado”, avalia Paglia. Vemos imagens em que o ator cai duas vezes seguidas – e é ajudado pelos transeuntes, que logo saem e continuam sua vida. “Você me empurrou”, ele acusa a Esposa nas duas quedas. “Eu não estou tonto, obrigado”.

---

<sup>155</sup> Não foram todos os acontecimentos relatados no programa que conseguimos encontrar em maiores detalhes, através de pesquisas na Internet, em sites de busca e portais de notícia.

Um homem à distância grita para a Esposa: “A senhora quer ajuda?”. O Marido responde por ela: “Não, não quero ajuda não, obrigado”. Paglia comenta: “Essa não é uma situação fácil para as pessoas intervirem, ela é aparentemente uma discussão entre um casal, e as pessoas têm certo pudor, assim, certa vergonha de se meter numa briga de um casal”. São mostrados alguns depoimentos de transeuntes que não intervieram na situação interativa encenada:

Entrevistado 1: Depende da pessoa poder vir com alguma agressividade, dizer que eu não tinha nada a ver com isso.

Paglia [com Entrevistado 2]: Mas você acha que a gente tem o direito de se meter numa situação dessa?

Entrevistado 2: Complicado...

Paglia: É difícil, né.

Entrevistado 2: Nem a esposa estava conseguindo controlar ele.

Entrevistada 3: Senti vontade de pedir os garçons de tirarem a chave dele, porque, para mim, o perigo ali, no momento, era a chave do carro.

Paglia: Que vira uma arma nesse caso...

Entrevistada 3: É porque eu tenho certo conhecimento, pessoas íntimas... é realmente uma coisa muito perigosa... Acidentes na família, por conta disso.

Mais uma vez, é colocado mais um trecho de uma reportagem da TV Globo: um acidente em Francisco Beltrão (PR) que levou a morte de um casal, após o choque do automóvel com uma van dirigida por um motorista que, segundo a polícia, estava embriagado. No segmento de 15 segundos, vemos bombeiros removendo as ferragens que restaram do acidente.

Voltamos ao “experimento”: Paglia nota uma mulher se aproximando do casal na cena – a aposentada E.F. tenta, cuidadosamente, conversar com a Esposa e o Marido. “Ele quer dirigir” diz a atriz à E.F.; “Não pode”, a participante responde, sugerindo que a Esposa vá de táxi. “É isso que eu estou tentando convencer ele”.

Marido: Você me empurrou de novo na frente dessa senhora.

Esposa: Vamos de táxi. Olha, as pessoas estão notando.

E.F.: Vocês têm filhos?

Esposa: Temos.

E.F. [para o Marido]: Então, pensa nas crianças.

Esposa: Pensa nas crianças, meu amor.

Paglia [na van]: Olha, ela está apelando: “Vocês tem filhos?”. Ela está apelando ao sentimento dele de pai.

E.F.: Eu moro ali. Quer um café?

Marido: Eu quero embora, eu quero tomar um café em casa, Nicole.

E.F. Então vai de táxi. Eu tenho idade para ser sua mãe.

A aposentada tenta convencer o ator a não dirigir, sugerindo que o casal suba à sua casa e tome um café. A Esposa concorda, mas o Marido continua na mesma atuação: “Eu quero ir embora, eu quero tomar um café em casa, Nicole”. E.F. parece perder um pouco da paciência na negociação, reafirma que ele precisa ir de táxi e diz: “Eu tenho idade para ser sua mãe”. Nesse momento, observamos a entrada do apresentador com as câmeras revelando a cena. “Essa cena que a senhora assistiu agora e a senhora, com muita nobreza e solidariedade, tentou ajudar, ela é, na verdade, uma cena feita por atores. Não precisa se preocupar, eles estão bem”, explica Paglia.

Assistimos, então, ao relato de E.F. para às câmeras do “Vai fazer o quê?”: “Passei por aqui, deixei minhas coisas lá com o porteiro, e chamei o porteiro. ‘Vai lá ajudar’. Ele me falou: ‘Não vou meter nisso’. Aí, eu voltei”. Paglia pergunta se a aposentada acha que as pessoas não podem se omitir e ela responde: “não podem se omitir de jeito nenhum”.

A última participação exibida no episódio é a do vendedor de picolés, J.A. Sua ação é destacada por Paglia: “Veja só o que esse sorveteiro vai fazer”. O homem, que está trabalhando com o carrinho de picolés, percebe a briga do casal, pergunta se algum dos dois quer um táxi – mesmo não sendo respondido tanto pelo Marido quanto pela Esposa. Ele, então, larga o carrinho e tenta chamar atenção de outras pessoas na rua. “Fui chamar um táxi aqui. Ele tá bêbado”, explica J.A., ao ser, em seguida, entrevistado por Paglia.

Paglia: Muita gente passa, olha e vai embora.

J.A.: Eu não, eu fui buscar um táxi.

Paglia: Pois é, mas e se o senhor vai lá e, em uma dessas, o homem fica mais agressivo.

J.A.: Mas eu fui no ponto certo ali...

Paglia: O senhor não foi direto neles, foi chamar um táxi para ajudar a senhora.

Paglia [rindo]: Perdeu talvez a venda do picolé, aqui...

J.A. [rindo]: Valeu a pena...

Paglia: Porquê?

J.A.: Salvou uma vida...

Uma trilha sonora alegre entra ao final da entrevista entre o apresentador e o sorveteiro, quando o tom da conversa fica alegre. O quadro encerra com um gráfico, usual em todos os episódios: os rostos e nomes de quem decidiu *intervir*. Ouvimos a narração em off de Paglia: “Em dois dias de gravação, apenas três pessoas [...] tomaram a difícil decisão de interferir na briga do casal, um gesto de muita boa vontade, mas arriscado”. O quadro termina com a apresentação de alguns dados, também narrados pelo apresentador, cobertos com imagens de acidentes de trânsito. Segundo o programa, citando dados do Ministério da Saúde, em 2011, foram 42 mil mortes em acidentes de trânsito e um em cada cinco motoristas atendidos em emergência hospitalares admitiram o uso de álcool. “Se você presenciar um motorista embriagado no trânsito, não hesite: chame a polícia” finaliza a narração de Paglia.

#### 4.1.2. *Enquadramentos de injustiça acionados*

Primeiramente, devemos nos perguntar: que relações constituem a situação interativa encenada desse episódio? Que recursos ela usa para convocar a ação dos sujeitos comuns? Poderíamos enquadrá-la, primeiramente, como um *suplicio/apelo* ou *dilema/provocação*, ao compreendermos que há uma convocação indireta à participação dos que estão ao redor, ao observarem o desespero e a fragilidade da Esposa que, sem sucesso, tenta convencer o Marido a não dirigir embriagado. No entanto, há outra forma de perceber o enquadramento inicial para essa cena que é colocada a nossa frente: o desespero da atriz, a agressividade do ator, o suplicio que ela nos faz e que está incorporado em sua performance nos revelam também uma certa situação de *agressão*, em que temos um sujeito em situação vulnerável – a Esposa que não consegue impedir o Marido de dirigir bêbado – e um sujeito em uma situação de algum poder – o Marido que nega à mulher seu estado de embriaguez e a obriga a ir junto com ele.

Dessa forma, esse episódio do “Vai fazer o quê?”, por muitas vezes, revela menos um debate sobre a direção alcoolizada ser certa ou errada e mais um debate sobre

*privacidade*. Afinal, como afirma o próprio Paglia, todos nós reconhecemos como *errada* a junção entre álcool e direção, e não é difícil encontrar exemplos que demonstrem os danos e infelicidades causadas por motoristas embriagados. A situação verifica, dessa forma, muito mais o agir moral das pessoas diante do que elas reconhecem como público ou privado, coletivo ou individual. E como se corporifica a questão dos limites entre o mundo público/privado e coletivo/individual na situação interativa encenada desse episódio? Enxergamos essa questão através da *briga de um casal* – esse é o enquadramento primário que acionamos quando acessamos a situação interativa e caracterizamos seus participantes. Essa briga, por sua vez, evoca um ditado, muito difundido e cristalizado no imaginário brasileiro, que é citado pelo apresentador Zeca Camargo, na chamada ao programa: “Em briga de marido e mulher, não se mete a colher”. Dessa forma, a grande questão que nos é colocada pelo programa é: *você entraria numa briga entre um marido e uma esposa, ao ver que um deles pode provocar algum risco aos dois ou a outros?*

No entanto, ao que parece, a ação dos sujeitos foi menos motivada pelo dirigir alcoolizado e mais em defesa da vulnerabilidade que representava o suplício da Esposa, em relação à agressividade e descontrole do Marido. Tomemos, por exemplo, a ação da professora C.S.: após o Marido dar a ordem à atriz para que ela entrasse com ele no carro, a professora vai em sua defesa, ao afirmar com firmeza: “Ela não pode entrar”. Em entrevista ao apresentador, a participante diz que um dos motivos que a fez entrar na cena foi ter visto “a aflição da moça”. Outro participante – não identificado – acessa a situação de longe e se dirige à Esposa: “A senhora quer ajuda?”. O suplício, o apelo e a fragilidade do posicionamento da atriz foram notados pela narração de Paglia: “[...] ela realmente vai precisar de ajuda para impedir o marido de pegar o volante”.

Enquanto isso, o marido é visto como uma *ameaça*, como um ser *agressivo*. Primeiramente, podemos perceber certos elementos em seu comportamento que evocam a sensação de *perigo*: a impaciência ao dizer que não está bêbado, a insistência em obrigar a mulher a ir com ele no carro e a agressividade ao respondê-la – enquanto ela tenta, com algum afeto, impedi-lo – “Você não vai dirigir, amor, você não tem condições de dirigir”. Ao ser respondido por C.S., que diz que a Esposa não vai entrar no carro, o Marido afirma: “Mas por que ela não pode entrar? Ela é minha mulher!”.

Um *medo*, como também uma certa *negligência* voluntária em relação à briga se dá pela ameaça que o Marido representa: o comerciante R.Z., por exemplo, alega que não

entreviu por acreditar que era desejo daquele homem que ele não intrometesse na briga de casal – essa ameaça parece ser maior, parece falar mais alto do que o comando de responsabilidade que o suplício da atuação da Esposa poderia demonstrar. O participante se alegra, no entanto, que a professora C.S. tenha entrado na situação encenada porque, segundo ele, seria “mais fácil” para o Marido respeitar uma mulher. Uma percepção semelhante é dada pelo Entrevistado 1: o primeiro homem afirma que temia que o Marido fosse repreendê-lo e dizer que ele não tinha “nada a ver com isso”, e o segundo temia agir, mas reconhecia o estado de descontrole do homem. Por sua vez, o que faz C.S. agir diante da cena é a repentina demonstração de *vulnerabilidade* do Marido, ao cair no chão, embriagado. Quando ele cai, muda-se o quadro de sentido que define a situação: não se trata mais de um homem ameaçador, mas de um homem em estado deplorável, sem condições de ficar em pé e que também *precisa de ajuda*.

Também devemos destacar certos quadros de sentido que revelam um posicionamento do próprio “Vai fazer o quê?” sobre o conflito que deseja representar em sua narrativa. Primeiramente, todo o episódio revela, obviamente, um claro enquadramento do ato de beber e dirigir como indefensável e moralmente errado. No entanto, como discutimos acima, não é isso que a cena coloca em jogo: a principal questão, o dilema moral, está no conflito entre a responsabilidade de um Eu moral convocada por uma situação em que vejo fragilidade e risco de alguém em contraposição à ideia da privacidade de um casal que briga numa rua pública. Eu escuto e vejo suas ações e, conseqüentemente, me sinto desconfortável; nasce em mim um determinado comando. No entanto, de que forma devo materializar esse comando? A partir de que conhecimentos, que valores e concepções sobre certo e errado, bom e ruim, minha ação deve se guiar? Pela perspectiva do “Vai fazer o quê?”, nosso agir moral, nessa situação interativa encenada, deve ser guiado pela necessidade de proteger os *outros* de um motorista embriagado. No entanto, parece que falta *algo* a esse argumento.

Na cena a que assistimos, vemos nossa responsabilidade moral ser convocada pela fragilidade de um suplício feito pela Esposa. Muitas das intervenções são direcionadas em sua *defesa* contra o Marido embriagado, que demonstra uma certa agressividade com sua parceira. A narrativa do programa, por sua vez, ao colocar o peso moral somente no ato ilícito de dirigir embriagado, ignora um dos principais sentidos acionados por muitos dentro do quadro (e, em certos momentos, pelo próprio Paglia): a *situação vulnerável* da Esposa perante o posicionamento de agressor, descontrolado e até mesmo patriarcal do

Marido. Segundo esse possível argumento do programa, só deveríamos agir na situação interativa encenada – e invadir a “privacidade” do casal discutindo audivelmente na rua – porque é por um “bem” maior: a defesa de vidas inocentes contra a imprudência de um motorista bêbado. Esse argumento, no entanto, não responde o que deveríamos fazer, não nos dá o “certo” ou “errado”, caso o conflito encenado fosse outro: a própria briga de casal, em que o Marido demonstra estar sendo agressor com sua Esposa, sem a eminência da direção alcoolizada. Se os únicos envolvidos fossem os dois – e a única pessoa em risco fosse a atriz –, seria moralmente correto intrometermos na situação interativa ou, por não existir uma causa maior, como a probabilidade de acidentes de trânsito, deveríamos deixá-los reservados à uma suposta privacidade?

Existem, portanto, certos enquadramentos que se destacam na narrativa do “Vai fazer o quê?”: o episódio analisado, menos do que lidar com a moralidade da direção embriagada, parece pôr em discussão os limites do público/privado. Uma das respostas mais frequentes no quadro para a pergunta “o que está acontecendo aqui” é: *essa mulher precisa de ajuda*. Outros enquadramentos que emergem da narrativa construída sobre esse conflito são: *este é um homem perigoso* ou *há perigo/risco nessa situação*, como também *essa briga de casal não diz respeito a mim/não devo me meter em briga de Marido e Esposa*. Há também um possível enquadramento que revela uma posição moral do programa: *devemos invadir a privacidade do casal quando se trata de um risco coletivo*. No entanto, segundo essa forma de enquadrar a moralidade da situação, não há respostas para o agir moral quando se trata de um risco *individual* – que parece ser o grande gatilho para a ação das pessoas, que desejam ajudar a atriz. Dados esses enquadramentos, devemos refletir, a seguir, sobre os valores e as normas para os quais eles nos apontam.

#### 4.1.3. Pano de fundo ético-moral

A situação interativa do episódio quatro do “Vai fazer o quê?” não é moralmente *fácil* de ser resolvida. De fato, é bastante possível que nós tenhamos comportamentos negligentes, semelhantes aos exibidos pelo quadro, perante situações cotidianas moralmente aporéticas, ambivalentes e arriscadas; é crível dizer que todos nós já fizemos, de alguma forma, “vista grossa” a algo que convocava nossa compreensão moral. São muitas as forças, valores e justificativas que nos compelem a tomar uma decisão sobre o

que precisa ser feito em nosso dia-a-dia: são diversas as contingências do cotidiano, outras demandas, outras ações e pensamentos em que estamos envolvidos. A pretensão desse trabalho *não é* responder que ação é mais certa ou errada, mas refletir sobre os *valores e normas que as diferentes ações expostas pelo “Vai fazer o quê?” revelam sobre a cultura de nossa sociedade* – como também compreender *a forma como a narrativa do programa enquadra e cria um posicionamento* – menos ou mais claro – sobre os conflitos morais que retrata e o que considera *justo*. Acreditamos que são essas reflexões do contexto sociocultural que podem, então, alimentar uma deliberação<sup>156</sup> sobre o *juízo* de certas ações em nossa sociedade.

O entendimento de *como nos comprometemos* com certas convenções e normas sociais é fundamental para apontar um pano de fundo ético-moral para esse episódio. A moralidade, segundo Bauman, não está no mero cumprimento de códigos de conduta, mas está na *escolha* de como agir. "São as ações que a pessoa precisa escolher, ações que a pessoa escolheu dentro de outras que poderia escolher mas não escolheu, que é preciso calcular, medir, avaliar" (1996, p. 12). As normas ou convenções sociais, por sua vez, são seguidas porque elas parecem razoáveis e confiáveis; elas refletem certos valores cristalizados em nossa cultura (LIVET, 2009; JOAS, 2000). Seguimos a norma como *regra* e a enxergamos como *justa* porque vemos *virtude* nela (ARISTÓTELES, 2003). Podemos, como apontado Joas (2002), não estar totalmente conscientes dos valores que estão encarnados em nossas práticas sociais, mas, de alguma forma, esses valores existem, são partilhados e estão corporificados em nossa vida cotidiana.

O suplício da Esposa parece convocar, claramente, um comando aos transeuntes – nos modos do partido moral de Bauman (1996). Pela ótica da *ética do respeito* de Esquirol (2008), podemos verificar que há, muitas vezes, um olhar atento por parte dos participantes desavisados da cena, que notam a vulnerabilidade daquela atriz e a necessidade de ajuda que ela expõe. Esse olhar atento à vulnerabilidade da Esposa, que nos exigiria uma ação respeitosa e de *aproximação*, parece, em certos momentos, *perder espaço* para outra forma de “respeito”: o respeito à norma social, ao conhecimento estabelecido e cristalizado em nossa cultura de que *não devemos nos meter em assuntos privados porque isso não nos diz respeito*. Trata-se aqui da norma explícita pela máxima

---

<sup>156</sup> Deliberações que também são feitas num terreno arenoso, afinal, em certos dilemas, nunca estaremos totalmente seguros de que fizemos nosso melhor (BAUMAN, 1996). Muitas vezes, o julgamento das nossas ações só pode ser feito pelos critérios de menos ou mais certas, menos ou mais boas, menos ou mais justas.

“em briga de marido e mulher não se mete a colher” – ditado que é afirmado por Zeca Camargo ao apresentar o episódio. Essa norma, por sua vez, reflete o valor da *privacidade*. A interpelação do Outro nos é sentida, mas ela parece ser preenchida com um certo conteúdo ético que apela ao valor da privacidade, acima de tudo – o agir moral, o certo a se fazer, seria *respeitar* e deixar a briga de casal reservada à privacidade daqueles dois – mesmo quando observamos, na situação, algum risco à integridade de alguém ou de outros. De alguma forma, “respeitamos” essa ordem social, que parece nos convencer facilmente de agir com cautela ou, simplesmente, não agir.

Fazer nada *é fazer alguma coisa* – e é uma atitude possível de ser observada em todos os episódios do “Vai fazer o quê?”. Neste episódio específico, o “não” agir, mesmo que uma decisão não tomada de forma totalmente consciente, aponta para uma maneira como acessamos moralmente e eticamente a questão da privacidade. Na experiência de auto transcendência, como descrita por Joas (2000), avaliamos o que *sentimos* na situação moral, em relação às *interpretações que damos pessoalmente* a esses sentimentos e aos *sentidos pública e socialmente atribuídos* a esses sentimentos. Nesse episódio, é clara a expressão do *medo* ou do *receio* que os participantes do quadro sentem diante do casal e, principalmente, do Marido. Evita-se chegar perto – e quando se envolve, é com cuidado, receio. Escolhe-se *não correr o risco* naquela situação e, em outra dimensão, teme-se a *autoridade* e a *agressividade* daquele homem, como relatado por muitos entrevistados. Esse sentimento de medo parece revelar muito da nossa compreensão coletiva sobre a privacidade – o que parece nos indicar também uma adesão a outros dois valores: o *individualismo* e o *patriarcado*.

O individualismo está bastante ligado ao valor da privacidade: ele é acionado quando *nós convocamos certas coisas públicas ao domínio privado e negamos um comprometimento moral a elas*. Faz-se “vista grossa” porque acredita-se que *é bom ou melhor* não vermos. Tenta-se colocar, dessa forma, a briga do casal, audível e perceptível por todos no espaço público, dentro de uma arena privada “simbólica”; enquanto se finge não a ver, opta-se por não se responsabilizar.

Segundo Sandel (2009), a concepção libertária do *individualismo moral* está ligada à ideia de que só somos moralmente responsáveis por aquilo com que voluntariamente nos comprometemos. Trata-se de uma concepção de que é mais virtuoso e justo sermos julgados apenas por aquilo por que *decidimos* nos responsabilizar. O individualismo, portanto, é um valor que pode sustentar um afastamento da coisa pública,

das responsabilidades herdadas e comunitárias; das responsabilidades que nos são convocadas sem que haja um comprometimento voluntário. Pelo conteúdo do valor do individualismo, o comando que emana a vulnerabilidade da Esposa pode ser lido como: *eu não sou moralmente responsável por isso, eu não me voluntariei a agir diante desse problema* – ou, novamente – *esse problema não me diz respeito*. O valor do individualismo também pode ser compreendido como elemento fundamental da metáfora da *lógica do condomínio* de Dunker: construímos muros de defesa de forma que não exista “nada para pensar na tensão entre esse local murado e seu exterior” (2015, p. 52). A moralidade, o comando do Outro, a injustiça que vejo é tornada invisível por um isolamento, pelos sentidos que acionam que me levam a eliminar a responsabilidade e o sofrimento que sinto diante do Outro assimétrico e que me convoca o olhar atento.

Já o valor do *patriarcado* surge quando consideramos que o Marido possui alguma autoridade e direito à privacidade da briga do casal e do discurso agressivo. Para notarmos como o gênero possui um forte papel dentro do enquadramento dessa situação interativa encenada, podemos fazer a seguinte indagação: as pessoas agiriam da mesma forma se fosse um homem pedindo ajuda para evitar que sua mulher embriagada dirigisse? Haveria o mesmo *temor*? O mesmo *receio*? Não podemos deixar aqui de associar a violência e a agressividade do homem às estruturas de poder das relações de gênero em nossa sociedade. Não é possível estender a discussão aqui sobre a questão do sexismo e do patriarcado para essa análise, mas podemos trazer algumas informações que ajudam a compreender esse contexto sociocultural em que nos situamos. Segundo levantamento do Datafolha<sup>157</sup>, 66% dos brasileiros alegaram ter visto alguma agressão física ou verbal de homens a mulheres em 2016; estima-se que 503 mulheres tenham sido vítimas de alguma forma de agressão a cada hora, no mesmo ano. Os crimes também acontecem no âmbito *privado* das relações: em cerca de metade das quase 4.800 mulheres mortas no Brasil em 2013, o assassino foi um namorado, marido, parceiro ou um ex<sup>158</sup>. Os levantamentos e as pesquisas de opinião são diversos, e grande parte demonstra o valor do patriarcado em nossa sociedade – e como ele está ligado, diretamente, ao silêncio reservado às relações privadas e pessoais.

---

<sup>157</sup> SANTOS, Bárbara Ferreira. *Os números da violência contra mulheres no Brasil*. Exame, 8 de março de 2017. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/brasil/os-numeros-da-violencia-contra-mulheres-no-brasil/>>. Acesso em 24 de maio de 2017.

<sup>158</sup> WAISELFSZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil*. Brasília: Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres (ONU), 2015.

Por fim, devemos voltar ao possível argumento feito pelo programa: o de que é virtuoso e justo intervir na privacidade da briga do casal para evitar que outras pessoas saiam feridas por conta de um motorista embriagado. Primeiramente, precisamos perceber que, nessa afirmação normativa, há uma valorização da proteção da privacidade do casal: de acordo com esse posicionamento moral, é *bom* e *certo* que se reserve a briga pública do casal ao universo da privacidade – seja qual for o contexto ou sentidos evocados dessa briga. A única exceção à norma do “em briga de marido e mulher não se mete a colher” é quando intervimos para impedir uma *ameaça ao bem maior* ou a um *dano geral*: o perigo contra a segurança, a integridade e a vida de um maior número de pessoas ao impedirmos um motorista bêbado de dirigir.

O programa falha, no entanto, ao negligenciar outros aspectos morais da situação interativa encenada: a moralidade em seu terreno pessoal e mais particular, em relação ao meu olhar atento perante a situação vulnerável da Esposa e o tratamento injusto que ela recebe do marido. Na perspectiva da ética pós-moderna de Bauman, são essas condições que, acima de tudo, criam em mim um comando moral. Sem deliberar sobre essas contingências éticas, sobre a peculiaridade da briga do casal, o programa negligencia uma discussão sobre a *ética* pública das relações privadas – terreno onde age o valor do *patriarcado* – e corre o risco endossar uma posição de individualismo moral. Por essa afirmação moral individualista, *se não houvesse o risco da direção alcoolizada, nada naquela situação comandaria a minha responsabilidade; aquilo não me diria respeito.*

## 4.2. “Especial de Natal 2013”

### 4.2.1. *Descrição da cena e narrativa*

O episódio “Especial de Natal 2013” é o último episódio exibido pelo “Vai fazer o quê?” no seu ano de estreia e apresenta cerca de 11 minutos. Ele fez parte da edição “natalina” do Fantástico, exibida no domingo do dia 22 de dezembro. No início do episódio, observamos a introdução de Paglia, que desce as escadas rolantes de um shopping enfeitado para o Natal:

O Natal é muito bacana. Desperta na gente os melhores sentimentos. Desperta a solidariedade, a vontade de presentear família, os amigos e

até quem a gente não conhece, quando a gente sabe que a pessoa está realmente precisando. Mas será que alguém seria capaz de levar vantagem, se aproveitar de sentimentos tão nobres?

Nos é exibido, então, um exemplo de *má fé* a partir da boa vontade de outros: assistimos a 25 segundos de uma reportagem do Jornal Nacional que denuncia militares que furtaram doações feitas às vítimas das enchentes em Santa Catarina, em 2008. Um “desrespeito ao país inteiro”, afirma o âncora do telejornal da Globo, William Bonner. No segmento, também vemos a ação de um dos suspeitos flagrados em vídeo: “Tem coisa boa. Vou levar este aqui para o meu guri”, ele diz, enquanto avalia a qualidade de um tênis doado.

Paglia, então, explica a encenação que acontecerá num shopping no Rio de Janeiro (RJ): “Se você vir alguém que se diz necessitado tentando pegar brinquedos doados a uma entidade, um lar de crianças carentes: você, vai fazer o quê?”. A cena será constituída por dois atores principais, que interpretam os seguintes papéis: a Funcionária – uma mulher do shopping que recolhe, uniformizada, em um ponto de coleta, doações de brinquedos no Natal para uma instituição beneficente; e o Pai – um homem de trajes simples, segurando uma sacola plástica, que se aproxima e tenta pegar um brinquedo no posto de coleta, afirmando que é para uma boa causa.

O dilema moral, portanto, se dá a partir da discussão e negociação entre esses dois atores: enquanto a Funcionária tenta explicar ao Pai que não é possível que ele leve um dos brinquedos que foram doados à instituição, ele, em contrapartida, tenta convencê-la de que será uma ação *correta* dar uma das doações para que ele presenteie sua filha no Natal, já que não possui condições financeiras para comprar um. A expectativa, ao que nos parece, é de que os sujeitos próximos do ponto de doação, ou que estavam já conversando com a Funcionária, se intrometam na discussão entre a atriz e o Pai para tentar mediar o conflito e sugerir o que é o mais correto ou melhor a se fazer.

Na primeira encenação, a Funcionária conversa com algumas compradoras que passavam pelo corredor do shopping, quando percebe a presença do homem:

Funcionária: Olá, senhor, bom dia. Eu estou aqui para a companhia de doação para o Lar Tia Lorena, o senhor gostaria de ajudar?

Pai [tímido]: É porque eu estou vendo aqui é para doar para quem precisa. Eu estou precisando. Deixa eu levar isso para minha filha para o Natal?

Funcionária [constrangida]: Senhor, eu não posso... porque assim, a minha instituição já cuida de 50 crianças. Eu não posso... imagina se todo mundo que chegar aqui...

Pai: Poxa, eu tenho quatro filhos lá em casa, eu tô desempregado, eu só queria poder dar essa boneca para a Rosa no Natal.

Funcionária: Senhor, eu me sensibilizo com sua situação, mas eu não posso deixar que o senhor leve.

A primeira encenação chama atenção de algumas pessoas ao redor. É exibida uma entrevista com uma mulher que notou a cena mas decidiu não intervir: ela comenta que quase chamou a segurança do shopping para intervir na cena. “Os seguranças [...] foram instruídos a ficar longe dessa área”, explica Paglia à câmera – enquanto a cena se desenrola, ele está em uma sala de monitoramento das câmeras, improvisada, perto do local onde a cena ocorre. Ele observa a interação de um grupo de, pelo menos, sete pessoas que estão em volta da Funcionária e do Pai. “Esse grupo está no shopping para fazer compras de presentes para crianças de um lixão. Quer dizer, elas já estão aqui num espírito de ajudar, de presentear crianças pobres”, o jornalista relata.

Observamos, então, as interações entre atores e participantes. “O Senhor me desculpe, mas essas doações são para as minhas crianças”, fala a atriz ao Pai. Uma das mulheres do grupo que observa o diálogo entre os dois atores questiona o homem: “Mas o que o senhor precisa?”. *Uma bola e uma boneca*, ele responde. “Não tem problema, a gente compra e dá para ele” diz outra mulher do grupo. A Funcionária então provoca: “Mas, pera aí, será que ele [o Pai] está falando a verdade?”. A primeira participante responde: “Aí, já é da credibilidade dele. Se o senhor tiver mentindo para a gente, é o senhor com Deus”. Uma terceira mulher desconfia da atitude do homem: “Meu coração está pedindo para não fazer”, ela diz ao grupo. A primeira participante – a dona de casa M.M. – insiste na solução encontrada: “Vamos em uma loja e a gente compra uma bola e uma boneca. Ela [a Funcionária] falou que não pode mexer nesses [brinquedos] aqui”.

A cena é invadida por Paglia e a equipe de câmera, que entrevista o grupo. A professora A.M. – que desconfiou da ação do homem – justifica sua dúvida: “O mundo está tão descrente, que a gente acaba não acreditando nas pessoas. Mas aí é o coração de cada um”. Paglia, por fim, parece elogiar a atitude do grupo de ter ido ao shopping não só para encontrar presentes de Natal para a família, mas para comprar as doações para crianças do lixão.

A situação é reencenada. “Espírito natalino: será que é isso que faz as pessoas se envolverem com a situação?”, questiona a narração de Paglia. Assistimos, então, à participação da psicóloga L.B., que intervém cuidadosamente no diálogo constrangido entre Funcionária e Pai. “Você não acha que isso [o pedido do brinquedo] representa outra coisa?”, pergunta a participante ao Pai. Ela pede então *para segurar a mão do homem*. Uma trilha afetuosa dá o tom da emoção à cena. A psicóloga pergunta o que o Pai deseja e ele a responde: “Eu só queria levar um brinquedo. Estou vendo tanta doação aqui”. Ele parece ficar ainda mais emocionado e pede *desculpas*. A participante pergunta o nome do Pai – Rubens – e diz o seu.

L.B.: Rubens, infelizmente, existem regras que a gente tem que seguir na nossa vida. E eu entendo que você queira levar uma boneca para a sua filha. Mas aqui não é o lugar apropriado para fazer isso. [...] vamos conversar um pouquinho lá fora?

Pai: Olha, obrigado, desculpa. Eu não quero te envolver tanto nisso...

L.B.: Vamos conversar um pouquinho, tenho todo tempo do mundo.

“Essa foi uma reação totalmente incomum. A moça, solidária, tocada pela história do nosso personagem resolveu ajudá-lo, mas ajudá-lo de outra forma”, explica Paglia, momentos antes de revelar a encenação. Em entrevista, o apresentador descreve a psicóloga como um *espírito de natal ambulante*. “Eu fico fazendo isso quando dá. É muito bom fazer isso. Eu tenho o desejo de ajudar e procuro cultivar esse desejo, e isso me enriquece mais até do que os outros”, ela relata.

Observamos outras participações: uma mulher pede à Funcionária que dê uma das doações ao Pai, afinal, “vai [sic] ter outras doações”, enquanto outro homem oferece ao ator um presente comprado em uma das lojas do shopping. Algumas pessoas, no entanto, enquadram o pedido do homem como *incorreto*. Um transeunte entrevistado por Paglia diz: “É complicado, mas eu entendo o lado dela. Ela está aqui prestando um serviço para o lar onde ela trabalha”. Outro participante – o policial militar L.M. – tem uma reação mais agressiva, ao notar o pedido do Pai à Funcionária. Ele tira a doação da mão do ator e diz a ele: “Isso aqui é para o senhor *trazer* para alguém e não levar. Por favor, devolva”. O Pai parece indignado: “Sua instituição só ajuda as crianças que você conhece. Tenho quatro filhos em casa e estou desempregado”. L.M. responde com agressividade: “Aqui é uma instituição de criança pedindo ajuda. O senhor está se equivocando. [...] Tu não vai meter mais a mão em porra nenhuma aí.”

Paglia entra com a equipe de câmeras na tentativa de “acalmar os ânimos”, segundo ele. O policial, na entrevista com o apresentador, relata: “Quando ela falou 50 crianças, eu falei: ‘o seu direito das quatro crianças não pode sobrepor ao das 50 crianças da instituição de caridade’”. L.M. alega que ficou irritado com a *insistência* do homem. A emoção é também assunto da entrevista exibida posteriormente à do policial: uma mulher entrevistada por Paglia alega ter se sentido “quase que *acuada* porque ao mesmo tempo que queria ajudar, eu não sabia como ajudar” – sua intervenção na cena não é exibida pelo programa.

Por fim, é exibida a intervenção de dois últimos participantes – A.F. e A.S., dois bancários em intervalo de serviço. Durante a encenação, o Pai novamente pergunta à Funcionária qual seria o problema em levar o brinquedo. A.S. intervém: “Tenta entender o lado dela também. Ela não pode deixar você levar”. O ator se lamenta e afirma não ter condições de presentear a família. “Tenha calma, tenha calma. Devolve para ela, por favor. Sabe por quê? Porque o seu filho alguém vai ajudar, *nós* vamos ajudar. Agora, esse aqui é dela [Funcionária]”, A.S. tenta dialogar com o ator. O apresentador entra com câmeras e revela a encenação aos bancários. A.S. está emocionado: ele relata que se sentiu comovido com a necessidade do homem principalmente por ter adotado uma criança recentemente. “Eu sou filho adotivo, a minha esposa, o pai dela é filho adotivo e eu sempre tive vontade de adotar”, o homem relata. A entrevista também fecha o episódio: o jornalista pergunta ao participante se ele deseja dar uma mensagem de Natal às pessoas de casa. “Que vocês tenham um Feliz Natal, que o que puder ajudar, ajuda mesmo. Não tenham medo. [...] O que mais precisamos é isso: paz e muito amor para todos”, ele diz.

Descobrimos, nesse desfecho do episódio, que todos os brinquedos *realmente* doados pelos transeuntes do shopping foram, de fato, entregues a uma instituição de caridade. Os atores que interpretaram a Funcionária e o Pai entregam os presentes às crianças, enquanto ouvimos a mensagem do bancário A.S. aos telespectadores.

#### 4.2.2. *Enquadramentos de injustiça acionados*

Antes mesmo de acessar a totalidade dos discursos e ações exibidas e refletidas na narrativa desse episódio do “Vai fazer o quê?”, e os quadros de sentido convocados durante essa exibição, devemos olhar para a construção dessa cena e nos questionar: *o*

*que ela põe, de fato, em jogo?* O que o programa nos questiona e que ação ele parece esperar das pessoas?

Ao que nos parece, o programa tenta primeiramente colocar em jogo a *confiança* e a *responsabilidade* sentidas pelas pessoas, umas às outras – e não somente o ato de confiar e sentir-se responsável em si, mas confiar em quem nos convoca alguma *ajuda*, em quem representa o *diferente*. A diferença em questão é a que o Pai e seu estado de pobreza e necessidade convocam – ela está corporificada em seus trejeitos, suas roupas, suas falas. Está corporificada também no local da cena: um shopping, um antro moderno do capitalismo e do consumo, em que, se imagina, seus frequentadores tenham *algum poder aquisitivo*. No entanto, o ator nos diz: *estou desempregado, tenho quatro filhas que estão precisando, nunca pude dar um presente decente para elas*. O que esse homem faz aqui? Iremos confiar nesse homem? Nós nos sentiremos moralmente responsáveis pelo que ele nos faz sentir, pelo comando silencioso que ele nos dá? A narrativa também coloca em questão a *desconfiança*: o próprio acontecimento selecionado como um exemplo de *má fé* mostra-se como um possível argumento favorável à *desconfiança*. A exibição do segmento do Jornal Nacional se traduz: *há atos de má fé, de corrupção moral entre nós*. “Será que alguém seria capaz de levar vantagem, se aproveitar de sentimentos tão nobres?”, questiona Paglia ao telespectador.

A relação com a Funcionária é, dessa forma, uma *provocação*. Esta configuração da situação interativa encenada parece ser uma forma estratégica de tanto *convocar a ação das pessoas*, quanto aumentar a aparência de risco da cena. “O que você faria se visse alguém necessitado tentando pegar brinquedos doados a uma entidade?” é a forma que o apresentador tenta colocar essa provocação. No entanto, a cena parece se constituir por, na verdade, dois questionamentos *morais*: 1) *é correto ou justo que esse Pai leve ou ganhe doações deixadas em um shopping?*; 2) *o que devo fazer – que responsabilidade esse Pai me convoca, me comanda?* Esses são alguns dos sentidos metacomunicativos iniciais, formas de enquadrar certos conflitos postos em jogo pelo próprio reality.

A resposta da primeira pergunta, pela ótica aristotélica (SANDEL, 2009), exige uma reflexão do *télos* daquelas doações: se compreendemos que o brinquedo deixado ali pelas pessoas é no propósito de *beneficiar as crianças de uma instituição específica*, é *injusto* que se dê o brinquedo ao Pai. Portanto, temos um enquadramento – acionado pela maioria dos participantes – de que *não, não é justo nem correto que o Pai pegue brinquedos deixados no ponto de doações*. Enquanto alguns simplesmente desconsideram

a possibilidade de *tirar o brinquedo das doações da instituição* para agir moralmente diante do Pai – como a dona de casa M.M., que, logo, oferece um brinquedo de uma loja – outros são mais ferrenhos em defender a *ordem das coisas*: o propósito das doações é *a entrega para as crianças*. Essa afirmação sobre o *justo* ganha uma dimensão normativa para as pessoas: “existem regras que a gente tem que seguir”, diz a psicóloga L.B.; “Isso aqui é para o senhor trazer para alguém e não levar”, afirma o policial L.M., que justifica: “o direito das quatro crianças não pode sobrepor ao das 50 crianças da instituição de caridade”. Observamos também outro posicionamento que enquadra o agir do Pai como injusto devido ao dano que ele pode causar à Funcionária: “Tenta entender o lado dela também. Ela não pode deixar você levar”, diz o bancário A.S. No entanto, como observamos no discurso do próprio Pai e de uma das participantes do quadro, também vemos uma avaliação de que o *télos* das doações seria *ajudar a quem quer que precise*. Então, o pedido do ator por um dos presentes, a partir dessa definição de propósito, pode ser considerado *justo*. Nessa reflexão sobre o *intuito* das coisas, é válido perceber como o *entendimento de um télos* dessas doações por parte dos sujeitos é uma forma de *enquadramento da situação interativa*.

Esses diferentes enquadramentos sobre a injustiça da situação nos levam para o segundo questionamento: *o que devo fazer ou como devo agir diante desse homem?* Aqui, entra em jogo a dimensão *criativa* da ação como apontado por Joas (2000): é no terreno do agir e a partir do agir que encontramos maneiras de orientar o que consideramos moral. Uns decidem pela compra dos brinquedos em outras lojas – a dona de casa M.M., os dois bancários. A psicóloga materializa o comando silencioso do Pai de outra forma: ao que nos parece, ela considera que sua necessidade é *outra*, é afetiva, é atenciosa. Sua moralidade a diz para *segurar-lhe a mão*; ela deseja conversar com o ator sobre suas frustrações. Nesses casos, podemos lembrar de duas compreensões sobre o agir moral e ético, segundo Bauman (1996): primeiramente, há situações que, por mais que agimos da forma que acreditamos ser a forma mais moral possível, nunca teremos a segurança de que fizemos o suficiente pelo bem do Outro; da mesma forma, o conteúdo com que materializamos o comando silencioso que o Outro nos evoca pode traduzir em *opressão*, *familiaridade* ou *violência* contra ele.

A ação e o discurso exibidos no programa também indicam outras formas de enquadrar o conflito moral e a presença do Pai que suplica por ajuda. A professora A.M., após ouvir o questionamento da Funcionária – *será mesmo que esse homem está dizendo*

*a verdade?* – alega *não sentir que ajudá-lo é o certo*. “O mundo está tão descrente, que a gente acaba não acreditando nas pessoas”, justifica a participante para Paglia. O policial, por sua vez, parece se importar mais em impedir que o Pai ameace a ordem das coisas – dizendo, agressivamente, ao ator que a regra ali *é para trazer algo e não levar* – do que em agir moralmente diante do suplício do pai. É claro, era uma *cena* prevista para ser revelada após um tempo; quando a situação se torna tensa demais, segundo a avaliação de Paglia, o apresentador entra com as câmeras e dá o entendimento ao participante de que *é uma brincadeira, é um jogo, uma forma de experimento*. A raiva e a agressividade do Pai, perante o homem, no entanto, parece nos indicar algo: o Pai era uma ameaça tão grande assim ao trabalho da Funcionária – ao ponto de precisar ser tratado com violência? O que a figura daquele homem – pobre e pedinte – dentro de um shopping poderia evocar no imaginário daquelas pessoas – e que poderia, possivelmente, explicar o comportamento agressivo de L.M.? Não temos uma resposta certa a essas perguntas, mas certos conflitos morais e éticos presentes no contexto social brasileiro, que emergem dessa situação interativa encenada, podem nos explicar o *incômodo* ou, como descrito por outra participante, o sentir *acuado* diante do Pai.

#### 4.2.3. *Pano de fundo ético-moral*

Como vimos acima, são dois os questionamentos morais que a situação interativa encenada do nono episódio do “Vai fazer o quê?” nos traz: primeiramente, há uma questão sobre *distribuição de bens*: é justo que o Pai leve aqueles presentes destinados a outras crianças carentes ou é justo que essas doações permaneçam lá? A outra questão que se coloca é sobre o *agir moral diante do Outro*: se eu deixo o Pai se mostrar como Face – a Face que faz nascer em mim um comando (BAUMAN, 1996) – como eu devo agir moralmente diante dele? O que é o *certo*, o *melhor* ou o *mais justo* a se fazer?

Como discutimos, a resposta para a primeira pergunta depende da definição de dois possíveis *télos* para as doações: uma posição da maioria dos participantes demonstra que seria *injusto* que o homem pegasse brinquedos das doações porque *o propósito desses brinquedos é ajudar as crianças de uma determinada instituição; eles foram deixados lá e estão lá para cumprir esse objetivo*. No entanto, se considerarmos que *as doações são para qualquer indivíduo que necessite*, que é o argumento do Pai, poderíamos considerar

*justo* que ele levasse para alguma de suas crianças – levando em conta que se crê, de fato, na necessidade que aquele sujeito diz passar. Passamos, então, para o segundo conflito ético e moral: a *presença* desse Outro, representado pelo Pai, e o comando e a responsabilidade que ele pode nos convocar.

Para entender um pano de fundo ético-moral que emerge desse episódio, devemos, antes de tudo, compreender os sentidos convocados pelo *lugar* da situação interativa encenada. O *shopping* é um terreno comercial que, por mais que goze de alguma dimensão pública em seu espaço, opera por regras e organizações decididas na esfera privada. Em nosso país, esses estabelecimentos não parecem ser exatamente direcionados à circulação de todos: primeiramente, por serem locais orientados para o *consumo*, espera-se algum poder aquisitivo de quem está ali; em segundo lugar, existem regras informais e, de alguma forma, “não ditas” publicamente sobre *quem deve estar ali*.

Para compreendermos um pouco sobre o conflito nesses espaços, podemos relembrar a grande repercussão dos *rolezinhos*. Os grandes encontros de jovens da periferia em shoppings centers ganharam atenção da mídia<sup>159</sup>, em 2013, após os conflitos gerados entre os adolescentes, a direção dessas instituições privadas, a polícia e até mesmo a Justiça, que garantiu liminares contra esse tipo de confraternização. Podemos reconhecer na organização desses espaços e estabelecimentos uma *lógica do condomínio* (DUNKER, 2015): o universo entre lojas e paredes é o território produtivo dos shoppings centers, que estão protegidos pelas vidraças, muros, guardas, em uma operação de *defesa*; mas defesa contra quem? Contra o que é considerado *destrito* por quem está dentro, contra o que não segue a expectativa normativa daquela instituição: quem não possui poder de compra, quem não é visto como consumidor. Quando essas pessoas aparecem, quando os condôminos são colocados à frente do Outro assimétrico, há um risco na defesa dessa instituição que segrega. Chama-se *o síndico, a defesa, o guarda* – como a participante que procurou os seguranças do shopping para tratar do Pai. O ator é, de alguma forma, tratado pelos participantes como uma pessoa que *não pertence àquele lugar*.

Os sentimentos de *medo* e *receio* e a atitude de *desconfiança* circundam a narrativa do quadro e, por vezes, transparecem das interações expostas pelo episódio. Primeiramente, a próprio programa tenta acionar esses elementos ao demonstrar tanto em

---

<sup>159</sup> CONHEÇA a história dos ‘rolezinhos’ em São Paulo. São Paulo: G1, 14 de janeiro de 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/01/conheca-historia-dos-rolezinhos-em-sao-paulo.html>>. Acesso em 26 de maio de 2017.

sua contextualização da cena e na própria situação interativa encenada: após exibirem um exemplo de corrupção no mundo real, Paglia introduz a cena e questiona, ao telespectador, *se ele acreditaria no pedido desse homem*. De fato, assistimos a alguns dos sujeitos comuns alegarem se sentir temerosos de ajudar o Pai, ou desconfiarem de sua índole ao vê-lo negociar com a Funcionária um brinquedo. Todo esse contexto remete novamente ao valor do *individualismo* que, desta vez, parece se apresentar na seguinte justificativa: *não deixarei esse Outro se tornar Face pois temo por ele ser enganado; desconfio da veracidade do comando que esse Outro, que essa situação moral me aciona*. Mesmo que esses posicionamentos morais possam mostrar uma adesão a outras virtudes como a *verdade*, a *honestidade* ou a *sinceridade*, eles acabam por acreditar que o *melhor* comportamento – o mais virtuoso – é não se comprometer, não se responsabilizar, a valorizar apenas aquilo com que me *comprometo moralmente e diz respeito a mim*.

O “Vai fazer o quê?”, por sua vez, parece estar minimamente consciente desses posicionamentos de apreço ao individualismo moral, como também dos efeitos que ele implica em nossa sociedade. O episódio em questão celebra e tematiza o Natal – o próprio Paglia questiona, em um momento, se o *espírito natalino* fará as pessoas se envolverem com a situação. O programa, portanto, além de querer verificar algum grau de *desconfiança* ou adesão ao valor do individualismo, também deseja “avaliar”, em sua própria forma, esse “espírito do Natal” que, por sua vez, pode ser traduzido no valor da *solidariedade*. Acredita-se que, durante essa época natalina, estaríamos ou, mesmo, deveríamos estar mais sensíveis aos outros, mais solidários e responsáveis. A maior parte dos participantes, de fato, agiu *moralmente* diante do suplício do Pai, no sentido de que muitos materializaram seu comando e pensaram em agir diante do que consideravam o *bem* para aquele sujeito – vê-se indícios de um partido moral nos moldes de Bauman (1996).

No pano de fundo ético-moral desse episódio do “Vai fazer o quê?”, portanto, podemos enxergar uma grande tensão entre os valores do *individualismo* e *solidariedade*. O individualismo é um valor presente em um discurso de desconfiança, medo e temor em relação a corrupção moral do outro. Esse discurso se associa diretamente ao contexto sociocultural brasileiro: existe, no senso comum, uma percepção de que “o Brasil seria forçosa e definitivamente corrupto devido a certas práticas e comportamentos – o jeitinho, a malandragem, o político ladrão – que [...] fazem parte de um suposto caráter brasileiro [...]” (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 504). Trata-se de uma representação

preconceituosa da identidade moral e política nacional, que toma a imoralidade e a corrupção moral como *trejeitos naturais do brasileiro* (AVRITZER *et al.*, 2012). A própria notícia convocada na narrativa do “Vai fazer o quê?” representa esses *exemplos públicos de má fé* e corrupção. De fato, nossos noticiários estão repletos de denúncias diárias de corrupção no Estado: grandes operações de investigação de uso da máquina pública para fins privados – do escândalo do “Mensalão”, no governo Lula, às delações de empresários corruptores contra representantes políticos corruptos, na Operação Lava Jato. Em contraposição a esse cenário moral conturbado, individualista, o programa coloca sua promessa ou esperança de um comportamento moral dos sujeitos: valoriza-se o agir moral diante do Outro assimétrico – representado pela atuação do Pai. Ao fim do episódio, ouvimos a fala do bancário A.S., que, por concluir o programa, ganha um destaque maior, representa uma escolha editorial do programa: “O que puder ajudar, ajuda mesmo. Não tenham medo”, diz o homem. Na narrativa do episódio, o “espírito natalino”, o valor da *solidariedade*, é posto acima de qualquer expressão individualista. Enquanto isso, não se tematiza a injustiça por trás de tudo aquilo: a forma natural como tratamos a desigualdade e a presença do Outro pobre, ainda mais em um local tão simbólico para as sociedades capitalistas como o *shopping center*.

### 4.3. “Racismo de pai contra namorado da filha”

#### 4.3.1. Descrição da cena e narrativa

“Racismo de pai contra namorado da filha” é o episódio de estreia da terceira temporada do “Vai fazer o quê?”, que foi ao ar no dia 21 de junho de 2015. “O repórter Ernesto Paglia está de volta com uma nova temporada de situações polêmicas e vai ser impossível ignorar o que está acontecendo”, comenta o apresentador Tadeu Schmidt, na chamada para a exibição do quadro, que apresenta cerca de 12 minutos.

No início do episódio, não somos apresentados à cena, ou mesmo a uma explicação do conflito a ser narrado. Em vez disso, nos é exibida uma sequência de quase 20 segundos, em que assistimos a alguns depoimentos de *indignação*: “Eu tive vontade de avançar nele”, diz uma mulher. Outra afirma à Paglia: “Eu vou pegar a cadeira e jogar na cabeça dele”. Uma idosa relata às câmeras: “Quando vi a menina chorar, eu enfartei”.

Entre os depoimentos, vemos algumas imagens das câmeras de segurança em sépia, acompanhadas por uma trilha de suspense. Todo esse trecho nos antecipa uma *dramatização* para a cena que iremos assistir. Após a exibição desse segmento, assistimos a uma passagem de Paglia, que explica a cena que assistiremos a seguir:

Hoje vamos falar de um assunto espinhoso e difícil. Uma questão que atravessa os séculos e que, infelizmente, até hoje vende manchete e, agora, já contamina as redes sociais. Um tipo de comportamento que muitas vezes não é aberto, declarado, mas que sempre atinge em cheio as suas vítimas. Hoje, vai acontecer na área de alimentação de um shopping center, para quem quiser ouvir. E você? Vai fazer o quê?

A cena apresentada é composta por três atores. Dois jovens interpretam um casal: uma menina branca – a Filha – acompanhada de um menino negro, seu Namorado, numa mesa da praça de alimentação em um shopping, no Rio de Janeiro (RJ). Os dois, “apaixonados e ansiosos”, como descreve Paglia, esperam a chegada do terceiro ator: um adulto branco que interpreta o Pai da garota. A Filha deseja apresentar o Namorado ao Pai, que, no entanto, demonstra um grande desconforto ao perceber que o garoto é negro. O adulto senta-se à mesa e diz: “Você me tirou do trabalho para me apresentar um rapaz com quem você está saindo... é esse rapaz o seu namorado?”. A filha responde que *sim*: “Esse é o Rodrigo que eu falei que estou namorado há dois meses”. O homem fica imediatamente *agressivo*.

Pai [ao Namorado]: Solta a mão da minha filha. Filha, a sua mãe sabe que você está saindo com esse menino? A sua mãe *sabe como esse menino é*? Você já falou com ela?

Filha: Não, mas...

Pai: Você vai trazer para a nossa família. Você sabe o que que eu penso sobre isso.

Segundo Paglia, que está monitorando a encenação em uma sala do shopping, “toda a argumentação do pai é dissimulada. Ele não assume o preconceito claramente, ele não fala que o problema é a cor da pele do garoto. Mas ele age como muita gente faz”.

Após as declarações do Pai, o Namorado, constrangido, sai da mesa: “Eu vou pegar uma água, Dani. Conversa com seu pai, que eu já volto”. O Pai continua: “Você tem tudo na vida, minha filha. Por que você me apresenta uma pessoa dessas? Você sabe que eu não vou gostar”. A discussão e as ofensas do Pai são escutadas por todos ao redor,

na praça de alimentação. Assim que o Namorado volta à mesa, o Pai diz à Filha, em um tom agressivo: “Você tem que sair com gente que nem a gente. [...] Você sabe o que vai acontecer quando sua vó ver esse garoto? A sua vó não gosta de gente assim”. O Namorado também se manifesta: “Eu também não entendi a coisa do ‘gente assim’. [...] Eu sou uma pessoa honesta”. A Filha, indignada, responde ao pai: “Gente assim, pai? [...] Não aponta o dedo para ele, eu amo o Rodrigo e eu vou continuar com ele você querendo ou não”. Muitas pessoas observam de longe, demonstrando também uma forte indignação: “Eu vou tacar a cadeira na cabeça dele”, diz a cuidadora de idosos V.L. para uma mulher na mesa ao lado. Essa mulher – a vendedora C.S. – também olha para a discussão apreensiva e insatisfeita. C.S. é a primeira participante que vemos intervir na cena. Levantada ao lado da sua mesa, ela se dirige, em voz alta, ao Pai:

C.S.: Gente, que absurdo. Ela não pode namorar, por quê, o garoto? Porque o garoto é preto, porque você não quer?

Pai: Minha senhora, isso aqui é assunto de pai e filha, não se mete.

C.S.: Mas é ridículo [...]. Se ele fosse rico, loirinho, branco, de olhos azuis, o senhor ia deixar.

Pai: A questão não é ser rico. A senhora já viu a minha filha?

C.S. [ainda mais indignada]: E daí? Deixa ele. Ela gosta dele, qual o problema.

V.L. [para a Filha]: Abraça ele, beija ele! Isso aí, minha filha, beija na boca.

C.S.: Tanto loirinho que rouba aí, mata os outros. Aí sua filha não pode ficar com ele... isso é um absurdo!

A intervenção é *conflituosa*. A vendedora e o Pai discutem à distância, em voz alta e em pé, entre duas extremidades da praça de alimentação – todos ali *param* para assistir à briga. Aos incentivos da cuidadora de idosos, o jovem casal se beija na frente do pai. A escandalosa cena é, então, invadida por Paglia e sua equipe, que revelam a C.S. e a V.L. que se tratava, na verdade, de uma mentira. A cuidadora ri e explica seu comportamento: “Eu fiquei indignada, eu falei que ia partir com uma cadeira para cima dele [Pai]. Fiquei revoltada com isso”. Paglia, amistoso com o bom humor da mulher, concorda: “Não precisa partir para a violência. Mas é fato que uma coisa dessas deixa a gente indignada”. A vendedora, por sua vez, ainda demonstra os sentimentos de *indignação* e o estresse que sentiu ao presenciar a cena: “Eu falo... porque meu pai é preto. Não interessa, não gosto de ver [racismo] que eu falo. Comigo não tem racismo”. Paglia

pergunta às duas se acham que as pessoas hoje estão “mais abertas, mais disponíveis a aceitar o diferente”. C.S. responde à pergunta: “Eu acho que tem pessoas que sim, mas tem pessoas que se escondem. Dizem que aceitam, que isso, que aquilo, na família dos outros. Quando são na delas, aí já... ‘calma aí’”. O depoimento da vendedora é ilustrado exatamente por uma das falas do Pai, quando a cena é retomada: “Você sabe disso, Daniela, eu não tenho nenhum problema com *isso* mas na nossa família não”.

Assistimos, a seguir, a um trecho de 40 segundos de uma reportagem de um acontecimento bastante discutido naquele ano<sup>160</sup>: as ofensas racistas ditas por torcedores do Grêmio contra o goleiro Aranha, do Santos, em uma partida de futebol em Porto Alegre. “Preto fedido, cambada de preto, preto sem vergonha, macaco. [...] Eu vi no olhar, no rosto daquelas pessoas [torcedores] que eles estavam satisfeitos em ferir daquela maneira” relata o jogador à reportagem. Uma das imagens exibidas na reportagem é da torcedora branca flagrada por câmeras gritando “Macaco!” – a gravação foi tão circulada publicamente, à época, que a gremista teve que pedir desculpas publicamente<sup>161</sup>.

A cena é retomada. “Você sabe o que vão falar de você com esse garoto, minha filha?”, diz o Pai. Uma mulher vai até a mesa e se dirige ao Namorado: “Na boa, você vai ficar ouvindo isso? Porque eu já cansei, de lá [onde estou], entendeu?”. Ela pede desculpas ao Pai e Filha e diz que *não quer se meter* “mas você [ao Namorado] não tem necessidade de estar ouvindo metade disso que você está ouvindo. Já deu”. Ao pai, ela diz: “Se você está com problema com a tua filha, tu resolve em casa. O garoto não tem necessidade de ouvir isso”. Em seguida, assistimos a mais uma participação semelhante: outra mulher – a publicitária N.M. – se aproxima da mesa para conversar com o Pai: “Você teve a sua juventude, você foi feliz como você pôde. Agora deixa ela ser feliz”. Ele responde: “Estou tentando evitar o preconceito com as pessoas têm com um casal como esse”. “O preconceito vem da gente, não vem dos outros. Ninguém aqui está com preconceito contra ele, você é que está dentro do seu coração com o preconceito”, ela diz. Ela é aplaudida por outros na praça de alimentação. Em entrevista à Paglia, ainda muito nervosa, ela explica sua intervenção:

<sup>160</sup> FAVERO, Paulo. *Aranha sofre ofensas racistas de gremistas e desabafa: ‘Dói muito’*. O Estado de S. Paulo, 28 de agosto de 2014. Disponível em: <<http://esportes.estadao.com.br/noticias/futebol,aranha-sofre-ofensas-racistas-de-gremistas-e-desabafa-doi-muito,1551235>>. Acesso em: 27 de maio de 2017.

<sup>161</sup> CARNEIRO, Luiza. *‘Não sou racista’, diz Patrícia Moreira, que pede ‘perdão’ a goleiro Aranha*. Rio Grande do Sul: G1, 5 de setembro de 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/09/patricia-moreira-quebra-silencio-e-da-entrevista-sobre-caso-de-racismo.html>>.

[Nós temos que] parar com essa palhaçada que existe, de só porque o menino é negro, não pode namorar uma menina loira. Eu que sou japonesa não posso namorar um menino moreno ou um menino loiro? Não existe isso, somos humanos.

Em outras encenações, podemos observar uma variedade de ações dos sujeitos ao redor diante da cena racista. “A senhora na mesa ao lado está filmando com o celular, talvez ela esteja com medo de uma agressão”, comenta Paglia, monitorando a cena. O pai sai de cena – “Daniela, o negócio é o seguinte: eu vou ao banheiro e, quando eu voltar eu não quero mais ver esse garoto com você. Você vai procurar sua turma!”. A narração do jornalista nos informa: “Quando o pai sai de cena, as pessoas criam coragem para dizer o que pensam”. Um homem se aproxima do Namorado e sugere que ele vá embora, porque “o cara [Pai] está exaltado, o cara está nervoso, ele vai arrumar confusão com você”. Outra mulher tenta consolar o namorado, quando ele está sozinho na mesa: “Não fica assim, não, [...] ele está morrendo de ciúmes de você roubando a filhinha dele”. Paglia descreve essa intervenção como *um gesto maternal*. “Você trabalha, você não merece”, diz a mulher. Outra participante vem conversar com o ator no mesmo momento: “Também não pude deixar de ouvir, não, mas não deixa ninguém te rebaixar não”.

Em outra encenação, a mulher que gravou a briga da família – a professora M. L. – se aproxima do jovem casal de atores, quando o Pai não está na mesa. “Isso que ele fez é discriminação. Dá cadeia, é crime”. O terceiro ator chega, diz para Filha para irem embora, e pede para o Namorado sair dali. M.L. intervém novamente, nervosa: “Eu não tenho nada a ver com isso, mas olha, estou tremendo de ouvir o que o senhor está falando para ela. E eu gravei, tudo o que o senhor falou”. Ela continua: “Isso o que o senhor fez não se faz com ninguém. Existe um Deus que criou negros e brancos, e esse Deus não discrimina ninguém”. Paglia entra na cena e elogia a ação da professora; ele a questiona sobre o que ela pensou quando começou a gravar a conversa com o celular:

M.L.: Eu pensei que isso é um absurdo. Nós estamos no século XXI e uma pessoa discrimina a outra naquele jeito.

Paglia: O que a senhora pretendia fazer com aquele vídeo?

M.L. [...] Não sei. Se ele partisse com a agressão com o menino, eu preferia ir para a polícia e chamar a atenção dele.

Paglia: Porque é um caso de polícia.

M.L.: Verdade.

É exibido, então, mais um trecho de cerca de 20 segundos de uma notícia dos telejornais da Globo. O caso retratado é de uma jovem negra em Muriaé (MG) que começou a receber comentários racistas nas fotos com seu namorado branco em redes sociais<sup>162</sup>. O teor dos comentários é explícito, como mostra a reportagem: “Me vende ela”; “Parece até que estão na senzala”; “Acho que você roubou o branco para tirar foto”.

Por fim, vemos uma última participação na situação interativa encenada. Um homem negro – o empresário S.R., que observou toda a cena – chama o casal, que não está mais acompanhado pelo Pai, para se sentar à sua mesa.

S.R. [ao Namorado]: Segura a onda. Esse país de merda onde a gente é discriminado.

Namorado: Você viu a atitude dele?

S.R.: Calma. Não tenho nada a ver com isso, mas nada é por acaso. Respeite o seu pai, deixa ele falar o que ele quiser. Bater de frente é perda total. Ele é pai. Você pode ser um dia ex-namorado dela. Ele jamais vai ser ex-pai.

“O pai volta à cena. O senhor de preto mantém o tom fraternal”, narra Paglia. Então vemos os quatro sentados à mesa: os três atores – e especialmente o Pai – escutam o homem, que mostra fotos em seu celular. “Essa loira é minha, [estou] casado há mais de 20 anos. Meu sogro, alemão, de olhos verdes, ignorante... porque, para mim, racismo é ignorância, principalmente no século XXI”. O apresentador e sua equipe se aproximam, então, da mesa com os quatro; o jornalista pede um abraço e diz: “O senhor está dando um exemplo de cidadania e de civilidade”. Em entrevista, escutamos S.R. comentar sobre a sua relação com o sogro que considera racista:

S.R.: Eu não tenho raiva do meu sogro, pelo contrário. Eu agradeço a ele por ter me dado a oportunidade de casar com a filha dele e mostrar para ele que é possível acreditar nas pessoas.

Paglia: Mas é difícil ter tolerância com quem não mostra tolerância.

S.R.: Mas como, Ernesto, eu vou te mostrar que você está errado partindo para briga? Entendeu?

---

<sup>162</sup> ‘CHOREI muito’, diz jovem negra vítima de racismo em foto no Facebook. G1, 29 de agosto de 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mg/zona-da-mata/noticia/2014/08/chorei-muito-diz-jovem-negra-vitima-de-racismo-em-foto-no-facebook.html>>. Acesso em 27 de maio de 2017.

Os dois apertam as mãos. Em sua narração, o apresentador descreve a ação do homem como “um belo exemplo para encerrar nossas gravações e mostrar que existem muitos jeitos de dizer não ao preconceito”. O quadro termina com imagens de S.R. abraçando os participantes, com uma trilha amistosa, feliz.

#### 4.3.2. *Enquadramentos da injustiça acionados*

Primeiramente, devemos nos perguntar: que *dilema moral* a situação interativa encenada deseja acionar diante dos seus participantes? Qual seria um possível interesse ou preocupação do quadro, ao montar essa cena na praça de alimentação? Podemos, primeiramente, enquadrar a situação como uma *provocação moral*: *vejo algo que posso considerar como errado diante de mim e, dessa forma, devo considerar como agir ou não agir*. Também podemos compreender a briga entre Pai, Filha e Namorado posicionados em uma situação de *agressão*: o Pai – figura de autoridade sobre a filha – é crítico à sua decisão de namorar o jovem negro; já a relação desse Pai com o Namorado se configura, explicitamente, por uma discriminação de cor, por uma atitude racista. Por fim, também podemos configurar a cena a partir do entendimento de que o jovem casal – e especialmente o Namorado – estão ali como vítimas; sendo assim, os dois se apresentam para mim a partir de um *suplício*, um *comando silencioso*. A vulnerabilidade que os dois apresentam na relação e na discussão com o pai aciona o meu olhar atento e respeitoso a eles – como descrito por Esquirol (2008); sou convocado a agir em defesa ou para o bem tanto do Namorado, vítima de racismo, quanto para a Filha, constrangida pelo Pai.

Podemos ver, então, algumas das questões que o programa nos coloca a partir da construção dessa cena. Em primeiro lugar, a intromissão na briga entre Pai, Filha e Namorado exige uma reflexão ética e moral: *o que considero como errado naquela briga?* Em segundo lugar, mesmo a discussão sendo *pública*, isto é, *ouvida e vista por todos ali*, há dimensão de intimidade ou privacidade na cena – o programa quer desafiar, assim como no episódio “Motorista bêbado”, as noções entre público/privado dos participantes da cena. Questiona-se: *você entraria numa briga entre um pai e uma filha, ao ver que há algo de errado ali – algo que não deveria acontecer –, ao ver um claro exemplo de racismo?* Por fim, há também um questionamento sobre o *agir moral* diante daqueles personagens: *como agir em defesa*

*daquele sujeito sendo agredido? O que é o certo e o bom a se fazer para aquelas pessoas, para aquele casal?*

Se o Pai “não assume o preconceito claramente, ele não fala que o problema é a cor da pele do garoto”, como apontado por Paglia, seu racismo é explícito e rapidamente enquadrado por todos ao redor da briga. A situação e a atuação do Pai nos indica claramente essa interpretação: “é esse rapaz seu namorado?”, “uma pessoa dessas”, “solta a mão da minha filha”, “sua mãe sabe?”, “você sabe o que penso sobre isso”, “você tem que sair com gente que nem a gente”, “a sua vó não gosta de gente assim”. O ator não precisa usar a palavra *negro* ou fazer uma referência direta para a cor do rapaz para percebemos que se trata de uma clara demonstração racista. É fácil entendermos o que está acontecendo quando um homem branco aponta para um homem negro e fala *uma pessoa dessas, gente assim, esse não é um igual a nós*. A indignação geral é clara: todos os participantes demonstram e afirmam não admitir o comportamento do pai – segundo eles, é racismo. Isso demonstra que o racismo está vivo em nosso contexto social, em nosso cotidiano – de forma que é fácil reconhecê-lo quando ele se mostra tão claro, tão público e tão direto como na cena.

Para compreendermos a complexidade dos possíveis enquadramentos que podemos extrair desse episódio do “Vai fazer o quê?”, precisamos acessar outras informações sobre o contexto sociocultural brasileiro e o modo como uma desigualdade racial e o preconceito de cor residem em nossa vida cotidiana e se traduzem em determinados comportamentos e discursos ideológicos e opressores. Um marco histórico para compreendermos a segregação social e de cor no país está na época do Brasil República (1889-1930), especificamente, no período após a abolição da escravatura. Como relatam Schwarcz e Starling (2015), o reconhecimento da cidadania dos negros não mais escravos é *tortuoso*; esses sujeitos foram entregues a uma subalternidade e a um abandono pelo Estado. Enquanto pregava-se um ideal de liberdade, “a igualdade, no entanto, não existia” (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 501). Esse momento histórico explica muito da atualização dos instrumentos de manifestação do racismo e segregação no país. Segundo as pesquisadoras, a sociedade brasileira está *marcada* por sua origem escravocrata.

Se a escravidão ficou no passado, sua história continua a se escrever no presente. A experiência da violência e dor se repõe, resiste e se dispersa na trajetória do Brasil moderno, estilizada em milhares de modalidades de manifestação. Último país a abolir a escravidão no

Ocidente, o Brasil segue sendo campeão em desigualdade social e pratica um racismo silencioso mas igualmente perverso. Apesar de não existirem formas de discriminação no corpo da lei, os pobres e, sobretudo, as populações negras são ainda os mais culpabilizados pela Justiça, os que morrem mais cedo, têm menos acesso à educação superior pública ou a cargos mais qualificados no mercado de trabalho. [...] Eles [os processos de exclusão social] se expressam nos acessos ainda diferentes a ganhos estruturais no lazer, no emprego, na saúde e nas taxas de nascimento, ou mesmo nas intimidações e batidas cotidianas da polícia, mestra nesse tipo de linguagem de cor. (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 14-15).

A escravidão deixou uma marca em nossa cultura e sociedade, marca que, hoje ainda vive “nos minúsculos ‘quartos de empregada’ ou nos elevadores de serviço [...], no nosso vocabulário, nas práticas cotidianas de discriminação social e racial ou de culpabilização dos mais pobres, com frequência negros” (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 500). Segundo Schwarcz (2012), enquanto o racismo, até os anos 1930, no Brasil, era caracterizado por um discurso *naturalista* – o Outro Negro é diferente do Eu Branco porque “a natureza o fez diferente” – a partir dos anos 1930, celebra-se uma suposta cultura brasileira da *mestiçagem*; prega-se a ideia de que vivemos em uma “democracia racial”, de que somos uma nação em que a cultura de diferentes grupos sociais se misturam e a cor é critério para a segregação. Esse mito, segundo a autora, é arduamente criticado pelos movimentos sociais antirracistas que nascem nos anos 1970 no Brasil.

Então como o *racismo* e o *preconceito de cor* operam em nosso cotidiano? Que sentidos eles convocam em nosso imaginário social? Schwarcz (2012) retoma algumas pesquisas feitas por jornais nas últimas décadas: enquanto são poucos os brasileiros que admitem ter preconceito contra negros – 10%, segundo pesquisa da Folha de São Paulo, em 1995 – a grande maioria – cerca de 89% - alega que *existe preconceito* em nossa sociedade. Dessa forma, “não se nega mais que exista racismo no Brasil, mas ele é sempre um atributo do ‘outro’. [...] o difícil é admitir a própria discriminação, e não o ato de discriminar” (SCHWARCZ, 2012, p. 100). O racismo opera, dessa forma, na esfera privada e, quando é visto e enquadrado publicamente, nunca é *em mim* e sim *no outro racista*.

A expressa indignação demonstrada por *todos* os participantes do “Vai fazer o quê?”, a partir da agressão do Pai ao Namorado, se dá principalmente pela caráter público dessa discriminação. Para todos *é obviamente injusto que se seja racista*. Também

enxergamos essa indignação pública nos dois acontecimentos trazidos pelo quadro no episódio: pode-se dizer que tanto o caso do goleiro Aranha, quanto o da jovem vítima de ofensas racistas no Facebook, são demonstrações *públicas* da discriminação. No entanto, outras formas de manifestação da discriminação e do preconceito de cor percorrem as esferas mais privadas e íntimas da vida social sem serem necessariamente tematizadas pela sociedade, como apontado por Schwarcz (2012).

Enquanto a discriminação racista é vista como moralmente errado, a forma como as pessoas enquadram o *racismo e seu modo de operação em nossa sociedade*<sup>163</sup>, como também o *agir moral diante daquele que é considerado racista e da vítima do preconceito de cor*, expõem uma maior complexidade moral e de sentidos à situação interativa encenada pelo programa e à deliberação deste conflito social.

Primeiramente, observamos, em certos momentos da narrativa, uma discussão sobre *virtudes*. A vendedora C.S. percebe que, para o pai, um “bom” namorado para filha seria, em vez do jovem negro, um “rico, loirinho, branco, de olhos azuis”. Em contrapartida à essa concepção de virtude do Pai racista, ela coloca em jogo os seguintes sentidos: *ser branco e ter traços caucasionos não é sempre uma virtude* – “tem tanto loirinho que rouba aí, mata os outros” – e que *sua filha vê virtude no namorado que tem*. Já a cuidadora de idosos *incentiva e comemora* o beijo do casal diante do Pai: ela também *vê virtude* no beijo e no amor dos dois – amor que também é colocado pelas falas da Filha. Enquanto isso, o próprio ator negro afirma, em seu papel de Namorado, que se enxerga como um sujeito *virtuoso*, social e moralmente: “Eu sou uma pessoa honesta”, ele diz para uma das participantes da cena, que responde: “Você não merece isso, você é trabalhador”. Percebe-se, então, que, contra a concepção racista colocada pelo Pai, que não vê virtude no garoto, os enquadramentos acionados pelos jovens atores e pelos participantes reflete o sentido de que *é injusto tratar esse jovem dessa forma porque há virtude nele; ele é um bom rapaz e há virtude também em seu amor pela Filha*.

---

<sup>163</sup> Antes de sinalizar alguns enquadramentos, precisamos reconhecer, para essa análise, que participantes da cena negros podem ter uma percepção da situação de uma forma diferente que participantes brancos. Entendemos que, em diferentes dimensões e contingências, o modo como pessoas negras e brancas lidam e compreendem o racismo em nossa sociedade pode ser diferente até, porque, pessoas brancas não lidam e sofrem com a experiência do racismo, do preconceito e da exclusão social por conta de cor. Enquanto reconhecemos essa dimensão da experiência, consideramos que os sentidos revelados pelas interações expostas no quadro, por brancos e negros, podem revelar bastante de nossa sociedade como um todo – e nos apontar para um pano de fundo ético-moral.

A participação de C.S. também aciona outros sentidos à situação interativa. Podemos dizer que, em certos momentos, há *algum* reconhecimento de que o racismo e o preconceito de cor, em nossa sociedade, agem na privacidade das relações e espaços sem alcançarem à luz pública – como apontado por Schwarcz (2012). Paglia relata que o comportamento racista “muitas vezes não é aberto, declarado”; que o Pai, ao não fazer referência direta à cor do jovem ator, “age como muita gente faz”. Já a vendedora, ao ser questionada se as pessoas brancas “estão mais abertas em aceitar o diferente”, responde que “tem pessoas que escondem”, que dizem aceitar a convivência com pessoas negras, mas que as rejeitam quando essas estão presentes em suas famílias. Desse posicionamento, percebemos que tanto o programa quanto os participantes parecem concordar com a concepção de que *é bom que haja um convívio respeitoso entre brancos e negros e que se veja virtude no convívio entre pessoas brancas e negras*. Além disso – como vemos no discurso de Paglia e da vendedora – também se afirma que *é justo lutar contra o racismo em suas manifestações mais íntimas e privadas da vida*.

Em outros momentos, no entanto, reconhece-se um *constrangimento* no caráter público da briga entre Pai, Filha e Namorado. O pai tenta se proteger ao considerar que aquela briga ainda deve ser preservada dentro de uma privacidade: “Minha senhora, isso aqui é assunto de pai e filha, não se mete”, ele diz à C.S. Uma outra participante, mesmo ao intervir na cena, se aproximando à mesa para criticar o Pai e defender o Namorado, *pede desculpas ao homem e diz não querer se meter*. Quando ela diz, “se você está com problema com a tua filha, tu resolve em casa” – ela também afirma que *não se deve manifestar esse tipo de opinião em público, pois aqui não é lugar para isso; isso deve ser tratado na privacidade*. O *respeito à privacidade* é notado também quando outros participantes pedem *alguma licença* ou demonstram algum receio de entrar ali.

Outros quadros de sentido são convocados durante as interações retratadas pelo episódio. A interação da professora M.L. nos reflete algumas formas de enquadrar o racismo e preconceito de cor: ela argumenta que, acima de tudo, *o racismo é injusto porque também é um crime* – a própria gravação feita com celular foi uma estratégia que ela adotou, prevendo a possibilidade de que alguma violência física ocorresse. Ela também apela para uma compreensão moral religiosa: *o racismo é errado e injusto porque, diante de Deus, somos todos iguais* – uma concepção que é também demonstrada no relato da publicitária N.M., quando ela afirma que somos, acima de tudo, *humanos*.

Temos, por fim, os *enquadramentos que são direcionados ao Pai e à forma como devemos tratar o sujeito racista*: enquanto, para a professora, o Pai é, de alguma forma, *um criminoso* pelo ato racista, para o empresário S.R., aquele ator é visto também como, de certo modo, *uma vítima do seu próprio racismo, da sua própria ignorância*. Ele adota uma posição cordial ou serena, ao entender que, primeiramente, *deve-se respeitar ou compreender um pai* – “[...] deixa ele falar o que quiser. Ele é pai”. Em seguida, ele procura tomar uma atitude *pacificadora* em relação ao racismo dentro das relações íntimas: a ação moral do S.R. é de conversar com o Pai e com a Filha e Namorado, contar sua história, mostrar que há virtude no amor entre pessoas de cor diferente. Para esse participante, *o caminho não é o confronto* – “Eu agradeço a ele [sogro racista] por ter me dado a oportunidade de [...] mostrar para ele que é possível acreditar nas pessoas”; “[...] como, Ernesto, eu vou te mostrar que você está errado partindo para briga?”. Paglia, por sua vez, admira o posicionamento do homem e a forma com que ele enquadra o conflito racista presenciado: “Um exemplo de cidadania e civilidade”.

O posicionamento do programa, obviamente crítico ao racismo, coloca o problema do preconceito e da discriminação de cor como algo que acontece por culpa *de um outro* e não de *nós*. O racista é o Pai – e devemos encontrar os “muitos jeitos de dizer não ao preconceito”. Não há uma reflexão do próprio quadro acerca da possibilidade de encontramos o comportamento racista em *nós*. Enquanto o programa alimenta a ideia de que devemos combater o *racismo* na sociedade, ele não consegue apreender as dimensões mais “invisíveis” através das quais ele opera. Enquanto há o enquadramento do *há racismo entre nós*, ele não enquadra o racismo *como um problema nosso, que também nos atravessa*. É um posicionamento muito parecido com as pesquisas destacadas por Schwarcz (2012): enquanto muitos brasileiros reconhecem existir racismo, poucos admitem ou consideram que há racismo neles.

#### 4.3.3. Pano de fundo ético-moral

Honneth (2003) descreve como *sentimentos morais* estão ligados a uma *quebra* de expectativas normativas, a uma percepção de alguma *injustiça* cometida contra mim ou contra outro, por mim ou pelo outro. Ao vermos que *alguém está conseguindo o que não merece*, ou que *alguém não está recebendo o que lhe é devido*, sentimos a indignação

ou ultraje. Esses sentimentos morais, por sua vez, nos orientam para um agir diante a ação injustiça, para a busca por uma mudança que torne as coisas *justas*.

Aristóteles compreende a injustiça como uma deturpação *honorífica*: enquanto um tem demais, outro recebe de menos – é preciso, portanto, corrigir essa distribuição. Na cena que assistimos do “Vai fazer o quê?”, o Pai enxerga o Namorado da Filha como menos *virtuoso*: enxergamos, aqui, o próprio racismo – a exacerbação de uma “raça”<sup>164</sup> branca sobre outra – como um *valor*. Em contraposição a esse valor, vem a indignação moral; forma-se uma disputa de sentidos sobre aquela situação. Os participantes – e o próprio quadro, de alguma forma – colocam dois valores importantes em jogo: o primeiro é o valor da igualdade – *é injusto que se trate o Namorado dessa forma pois todos somos iguais e virtuosos e devemos ser tratados com o mesmo valor*. Paralelamente, também podemos encontrar indícios de um valor da *negritude*, ou seja, um valor das *identidades negras* e do *valor cultural e social do negro*<sup>165</sup>. Esse valor, ao que nos parece, se apresenta de uma forma muito latente na narrativa do “Vai fazer o quê?”. Ainda assim, consideramos esse valor como um *indício* presente na fala de alguns participantes do quadro, que defendem a virtude do jovem ator negro e o contrapõem diante do racismo do pai. Na fala da comerciante C.S., vemos a valorização do *ser negro* através de um forte posicionamento de si, como sujeito que não *aceita* a desvalorização do negro, e crítica a discriminação que presenciou: “[...]. Se ele fosse rico, loirinho, branco, de olhos azuis, o senhor ia deixar. [...] Tanto loirinho que rouba aí, mata os outros”, ela diz. “Eu falo... porque meu pai é preto. Não interessa, não gosto de ver [racismo] que eu falo”.

Outros valores se destacam nesse episódio. Primeiramente, a privacidade é posta em jogo nessa exibição do quadro de uma forma semelhante à do episódio “Motorista bêbado”. Trata-se de uma situação interativa com participantes *acidentais*, como aponta Goffman (2002): a briga entre Pai, Filha e Namorado, cuja intenção talvez fosse

---

<sup>164</sup> Scwarcz (2012) aponta para as dificuldades do termo *raça* sem aspas. Primeiramente, há uma concordância entre acadêmicos de que “raça não existe como conceito científico; é uma categoria taxonômica e meramente estatística; uma construção social. O problema é que sob a capa da raça introduzem-se considerações de ordem cultural, na medida em que a ela, se associam crenças, valores e verdades” (p. 98). A autora, por sua vez, chama atenção para o fato de a palavra é importante por ser usada na vida cotidiana brasileira. “De nada ajuda se ficarmos presos a uma definição canônica, se o conceito está nas ruas e sendo negociado como discurso social, no sentido de operar na sociedade e produzir efeitos” (p. 106). Para fugir dos problemas que o termo convoca – como o naturalismo e essencialismo de fatores que são construídos socialmente – optar-se pelo termo “raça” entre aspas, de forma a associar a palavra às diferentes formas como ela é acionada socialmente e simbolicamente na vida social.

<sup>165</sup> Para uma discussão mais complexa do conceito de *negritude*, o livro homônimo do antropólogo Kabengele Munanga (1988) reflete sobre a diversidade de sentidos que a palavra remete.

permanecer no âmbito privado, ganha luz pública ao ser vista e ouvida por vários em um local público. No entanto, esses participantes – que inevitavelmente escutaram e viram aquela discussão – demonstram algum respeito ao caráter *privado* daquela briga. Pedese, muitas vezes, a *licença* para se intrometer; expressa-se um *perdão* para “invadir” de alguma forma a aparente “privacidade” daquela relação e daquele conflito. Demonstrase, inclusive, uma censura ao modo como o discurso do Pai ganha a dimensão pública: uma das participantes diz que *se você tem um problema com sua filha, resolva em casa*.

Também assistimos a uma manifestação do valor do *amor* e da *família* em alguns momentos da narrativa. O *amor* está na celebração do sentimento do jovem casal – é um valor porque torna a relação dos dois, antes de tudo, *virtuosa*, merecedora de reconhecimento. Incentiva-se o beijo entre os dois; elogia-se o sentimento demonstrado pelos atores. Em contrapartida, na intervenção do empresário S.R., observamos o valor da *família* – ou da *paternidade* – entrar em jogo; é *virtuoso* que se respeite e compreenda a ação do pai porque *ele é pai*. O *ser pai* entra como um valor na avaliação moral da conduta moral daquele Pai – a adesão ao valor da *família* ou *paternidade* me obriga a ter alguma paciência ou tolerância ao enquadrar o comportamento do Pai ou entender que tratamento devo dar a ele.

Esse posicionamento de *tolerância* revela, por sua vez, dois possíveis valores que dependem da interpretação dada a ação do homem. O primeiro é o valor da *cordialidade*, que podemos compreender como um sentido demasiadamente *oposto ou antagônico* ao da radicalidade; o *ser cordial* é tratar determinados problemas através de um apelo à intimidade para a resolução de conflitos públicos. Como aponta André Botelho (2012), retomando a concepção de Sérgio Buarque de Holanda, a cordialidade – ou cordialismo, ou familismo – diz respeito à transposição de uma *socialidade privada* à coisa pública. O valor do *cordial* alimentou muito da cultura brasileira de *coronelismo* e *mandonismo* (BOTELHO, 2012) e, como descrito por Schwarcz e Starling (2015), criou a imagem de uma nação e de um sujeito nacional “parceiro do espírito pacífico, por mais que inúmeras rebeliões, revoltas e manifestações invadam nossa história de ponta a ponta” (p. 17). Retomando a compreensão cotidiana desse valor, o *ser cordial*, como concebido por esses autores, se expressaria, principalmente, na preferência por um trato intimista aos outros na vida social, *pela aversão ao confronto público*. Esse valor, ao que nos parece, está diretamente ligado ao valor da *privacidade* e do respeito e apreço que temos a ela.

A ação do empresário S.R. também pode ser lida por outra ótica – a que enxerga o valor da *serenidade* ou *humildade*. O participante se diz *contra a briga*; adota uma posição não-conflituosa para dialogar com o Pai e os jovens; relata a Paglia que seu sogro racista deu a ele uma oportunidade de mostrar que “é possível acreditar nas pessoas”. Norberto Bobbio compreende a *serenidade* como uma virtude que nos indica uma forma de relacionarmos com o mundo e com o Outro. Seu oposto seria a “arrogância, a insolência, a prepotência, que são virtudes ou vícios, segundo as diversas interpretações, do homem político” (BOBBIO, 2011, p. 38). O filósofo acredita que, enquanto a serenidade seria a virtude mais *impolítica* de todas, ela é o que nos orienta a uma comunicação não-violenta; o sereno “refuta o destrutivo confronto da vida por senso de aversão, pela inutilidade dos fins que tende este confronto [...]. Jamais é ele quem abre o fogo; e se os outros o abrem, não se deixa apagá-lo” (2011, p. 41). A virtude da serenidade coloca os seres serenos em uma posição firme de recusa “a exercer a violência contra quem quer que seja” (2011, p. 46). Essa virtude – e a ação que ela orienta – é bastante similar com a descrição de Esquirol (2008) da *humildade*, apesar de Bobbio não considerar *sereno* como sinônimo de *humildade*<sup>166</sup>. Para o filósofo da ética do respeito, a virtude da *humildade* nos faz reconhecer nossa finitude e é resultado de uma vida de *olhar atento*. O sujeito humilde “porque vê a si mesmo como ‘pouca coisa’, pode ver e apreciar melhor as demais” (2008, p. 130). Sermos *humildes* significa, para Esquirol, *olhar de baixo ou de perto* e “ver a cada um dos seres em sua singularidade” (p. 126).

Podemos, portanto, observar a ação do empresário – destacada e valorizada pela narrativa do “Vai fazer o quê?” – a partir do valor do *cordialidade* ou da *serenidade*. Cordial, de um ponto de vista ligado à uma história cultural brasileira; diz respeito, primeiramente, à nossa aversão à ideia do radicalismo e do confronto, e à ideia de que há, em nossa sociedade, uma preponderância pelo trato “*ao privado*” das coisas públicas. Ou pela ótica do valor da *serenidade* ou *humildade*, em que o seu gesto de compreensão do Pai é visto como uma forma de comunicação desinteressada pela violência, que tenta ver a singularidade e, mesmo, outras dimensões particulares daquele personagem. Dessa

---

<sup>166</sup> “Não se deve confundir a serenidade com a humildade. [...] Em meu entendimento, a diferença entre serenidade e humildade está naquela *tristitia* [tristeza]: a serenidade não é uma forma de *tristitia*, porque é bem mais uma forma de seu oposto, a *laetitia* [alegria] [...]. O sereno é hílare porque está intimamente convencido de que o mundo por ele imaginado será melhor que o mundo em que ele é obrigado a viver, e o prefigura na sua ação cotidiana, exercitando precisamente a virtude da serenidade, ainda que saiba que este mundo não existe aqui e agora e talvez não venha a existir jamais” (BOBBIO, 2011, p. 42).

forma, optaremos, nessa dissertação, por não eliminar a possibilidade dessas duas leituras de um pano de fundo ético-moral.

Temos, por fim, mais um valor que se expressa pelo posicionamento do quadro ao denunciar o racismo *num outro* e não em um *nós*: o valor do *individualismo* se apresenta aqui, desta vez, em sua forma menos consciente ou mais ideológica. Entendemos que o programa, ao jogar a responsabilidade pelo racismo e preconceito de cor na figura de um outro que não eu ou nós, favorece o entendimento de que o racismo *não me diz respeito*; ou, ao menos, *diz respeito a mim somente para denunciá-lo no outro, como indignação ou vergonha pelo outro*. No entanto, a forma de vergonha *em mim*, como descrita por Honneth (2003), ao falar dos sentimentos morais, *jamais aparece*; não enxergamos o nosso comprometimento e nossa falha e, dessa forma, não nos tornamos tão morais diante do conflito de segregação e preconceito de cor no país. É um posicionamento que, mesmo sem estar ciente disto, favorece um individualismo moral em uma sociedade tão afetada pela exclusão e pela opressão racista.

#### 4.4. “Especial de Natal 2016”

##### 4.4.1. Descrição da cena e narrativa

O “Especial de Natal” foi o *único* episódio do “Vai fazer o quê?” exibido no ano de 2016<sup>167</sup>, no próprio domingo de Natal, como parte da edição “natalina” do Fantástico. Assim como o episódio produzido em 2013, esse episódio – de duração menor em relação aos outros, com cerca de 8 minutos – tematiza certas questões de solidariedade e de um “espírito natalino” ligados à época cultural dessa celebração no Brasil. “É Natal e as pessoas só pensam em festejar, trocar abraços, presentes e tem no ar aquele sentimento de solidariedade”, afirma Paglia, na passagem que inicia o episódio. “É época de ajudar

---

<sup>167</sup> Por estar  *muito* distante da data de exibição dos episódios da terceira temporada do “Vai fazer o quê?”, consideramos esse episódio como um  *indicador* de uma quarta temporada a vir. No entanto, não houve relatos pela TV Globo ou sugestões na mídia de outra produção do reality estaria por vir. Paglia, inclusive, envolveu-se com outros projetos dentro do Fantástico. Não é possível prever, portanto, se haverá um retorno a uma nova temporada ou, caso haja, quando ela será.

as pessoas, os que mais precisam, os necessitados. Mas na maior parte das vezes. O sentimento fica só nisso: é só intenção”.

Enquanto a cena a que assistiremos tenta abordar essa questão da solidariedade natalina, assim como o episódio de 2013, ela apresenta uma peculiaridade que o outro Especial de Natal não tinha. Nesta edição, o programa tenta remontar uma história muito conhecida na cultura cristã-católica e que funda a crença religiosa no Natal: o nascimento de Jesus Cristo. Na passagem inicial do programa, Paglia explica o desafio que se colocará diante os participantes anônimos desavisados:

[...] se você fosse abordado por um casal, por uma praça em uma grande cidade brasileira como essa? [...] Os dois vieram de longe, a moça está grávida de nove meses, quase tendo o bebê. O marido se chama José, ela se chama Maria, e o bebê... bem, a gente conhece muito bem essa história, ela é muito antiga. Tem 2016 anos. É a história do nascimento de Jesus. Mas e se ela acontecesse hoje? Aqui? Você receberia na sua casa esse casal de desconhecidos? E aí? Vai fazer o quê?

Vale, aqui, brevemente retomar essa narrativa bíblica. Segundo o Evangelho de Lucas, no Novo Testamento da Bíblia, Maria – que estava grávida de Jesus – e José precisaram sair de Nazaré, na Galileia, devido a um decreto de recenseamento do imperador César Augusto, que obrigava José a alistar-se em Belém, na Judeia, sua cidade natal. A chegada dos dois foi tumultuada: Maria estava prestes a ter o bebê, e o casal encontrou pouca hospitalidade naquele lugar. Ao retomar a passagem do nascimento de Jesus, o Santo Afonso Maria de Ligório descreve os decisivos momentos que se deram antes do parto:

José apressou-se a encontrar hospedagem conveniente em qualquer casa particular [...]. Mas não achou ninguém que se dignasse ouvi-lo; mas de um, sem dúvida, o taxaram de imprudente por levar consigo sua esposa no estado em que se achava, e isso durante a noite e no meio de tão grande afluência do povo. [...]

Vendo-se assim repelidos de todas as partes, José e Maria saíram da cidade para procurar ao menos algum abrigo fora de seus muros. Caminham ao escuro, giram, espiam; finalmente divisam uma gruta cavada na montanha abaixo da cidade. [...] uma espécie de caverna que servia de abrigo aos animais. (MARIA DE LIGÓRIO, 2004, p. 100-101).

A cena com os dois atores – os chamaremos de Maria e José, devido a inspiração – acontece na Praça Nossa Senhora da Paz, na zona sul da cidade do Rio de Janeiro. “O

lugar tem esse nome em homenagem a Maria, mãe de Jesus” explica Paglia. A situação – e a história – apresentada aos transeuntes é a seguinte: uma mulher, grávida de nove meses, estão sentados no gramado na praça *em busca de um abrigo*. Eles vestem roupas simples e carregam algumas sacolas e uma mala: o casal acabou de chegar no Rio, vindos, segundo eles, de uma cidade pequena. Um suposto primo iria recebê-los na metrópole, mas não apareceu e, agora, os dois precisam de um lugar para ficar apenas por *uma noite* – para que a mulher grávida não corra risco de entrar em trabalho de parto na rua. O homem, portanto, vai diretamente *pedindo ajuda* às pessoas que passam pela praça, contando essa história e apelando por algum lugar para ficar. “Vamos ver agora como a cidade grande recebe Maria, José e o menino que está por vir”.

Segundo Paglia, muitas pessoas *ignoram* o pedido do homem e alegam que não têm tempo para ouvi-lo ou atendê-lo. A primeira participante que decide ajudá-los, tenta ligar para o filho que, segundo ela, conhece alguém que mora em Ipanema e, possivelmente, pode abrigar o casal. No telefone, ela fala: “Estou aqui em Ipanema e preciso de um favor seu. A moça precisa de um lugar para ficar essa noite, porque ela está para ter neném. Ela pode ter o neném no meio da rua”. Um outro participante – o porteiro A.J. – se aproxima da cena, curioso, com a filha. Ele conversa com o casal, que parece explicar minimamente a situação a ele. Para o homem, Maria justifica a viagem que fizeram: “Viemos tentar a vida aqui”. A.J., então, tenta encontrar uma solução para abrigar os dois. “Eu tenho uma quitinete, sendo que está inacabada [...]. Fica na comunidade. Pode ser?”. José agradece e diz que *pode ser em qualquer lugar*. Maria, preocupada, pergunta novamente: “Você vai nos dar esse abrigo?”. O participante responde que sim, e que vai pegar o carro e voltar para buscá-los. Paglia, então, entra na cena com as câmeras. A entrevista, em si, é embalada por uma trilha sonora bastante dramática, que dá um tom emocionante e tocante à conversa.

Paglia: Boa tarde, amigo. Tudo bem? Muito prazer, meu nome é Ernesto. Essa moça, na verdade, é uma atriz. Você não precisa se preocupar, está tudo bem. O senhor é de onde?

A.J.: Sou de Guarabira, cidadezinha da Paraíba.

Paglia: Quando você chegou aqui, você foi bem acolhido?

A.J.: Não dessa forma, assim.

Paglia: E isso te marcou? Que diferença isso fez na sua vida.

A.J.: Muita diferença. A gente tem que ajudar o próximo, né.

Paglia: E você ensina isso para sua filha?

A.J.: Ensino. Estava vindo agora, conversando com ela. *Filha, a gente tem que ajudar porque ela está precisando.* E ela: *pai, mas minha mãe vai falar o quê? Que ela não conhece ela.* Eu falei, *não, a gente tem que ajudar.*

Em outra encenação, vemos dois homens conversando com o casal, quando duas mulheres se aproximam *para saber o que está acontecendo*. Segundo o apresentador, “as pessoas parecem prestar mais atenção quando alguém para para conversar com o casal”. Um dos homens informa: *a senhora está passando mal*. A farmacêutica R.P. pergunta à Maria e José: “O que eu posso ajudar?”. Eles respondem: *a gente chegou de viagem e estamos procurando um abrigo*. “Eu tinha um primo que morava aqui, mas o contato dele não é mais [sic]”, diz José. “Vocês vieram, ela grávida assim? Mas, gente, o neném vai nascer!”, diz a participante, assustada. “O que eu faço, pelo amor de Deus?”, R.P. se indaga – os homens que acompanhavam a cena vão embora e deixam o casal na mão das duas mulheres. “Só se a gente for ali perguntar na igreja, na Nossa Senhora da Paz”, a outra participante diz. “Eu tenho que buscar meu filho na escola, mas eu vou lá com vocês”, decide a farmacêutica. O casal pergunta se as duas *de fato* iriam acompanhá-los até a igreja – “É claro!”, responde R.P., com veemência. As mulheres, então, pegam as sacolas e malas do casal e atravessam a praça junto com eles. O homem insiste que ele leve a bagagem, e a farmacêutica resiste, rindo: “Dá licença! Eu malho! Fica apoiando ela que é a melhor coisa”.

Paglia, no meio do caminho, encontra com as duas mulheres, que se espantam. “Eu queria muito agradecer esse gesto”, diz o jornalista à R.P. “Eu queria ver como a cidade grande recebe alguém numa situação que é muito paralela àquela história original do Natal”. A farmacêutica se espanta ao perceber a origem “metafórica” da cena: “Nem me liguei nisso! Eu pararia em qualquer época do ano. Ainda mais isso aí, uma moça grávida na situação que está”. Paglia comemora que “*ainda* existem pessoas solidárias” que nem as duas participantes.

A cena é refeita e observamos, então, outra participação. Uma mulher se aproxima e pergunta *se está tudo bem com a mulher grávida*. José e a jovem conversam: “Você é daqui mesmo?”, ele pergunta; “Sou da Paraíba”, ela responde; sugere, então, que eles busquem ajuda na estação de metrô. Duas outras mulheres se aproximam para saber o que está acontecendo na cena. Uma – a empregada doméstica R. – carrega um cachorro e a outra um bebê em um carrinho. Elas conversam com Maria e José:

R.: Eu sou empregada doméstica. Eu tava aqui guiando o cachorro, quando eu tô vendo ela passar mal. Falei assim: *mas isso não é normal*. Eu vou chamar o guarda, que aí o guarda resolve para vocês e vê o que pode fazer, tá bom?

José: Não, não precisa incomodar, não. Não precisa de guarda, não. Estamos precisando de um lugar para ficar, sabe? Qual é o nome da senhora? [R. diz seu nome].

R.: Porque na minha casa, eu até daria abrigo, porque eu sou mineira também. [...] Espera, deixa eu só raciocinar, aqui, primeiro. Espera aí. Deixa eu ver o que eu posso fazer por vocês... Bom, o que eu posso fazer? Eu posso levar ela para o meu trabalho, deixar ela descansando um pouquinho na minha cama. Ela fica lá um pouquinho descansando e, na hora que eu for embora, vocês vêm comigo. Pode ser?

José e Maria: Claro!

Jovem [à R.]: Será que ninguém vai achar ruim, não?

R.: No meu trabalho? Não, eu falo com meu patrão. A gente está no mundo é para ajudar os outros. Não tô fazendo nada de errado. [...] Não vai ser uma criança e vocês que vai me tirar...

José: Dona R., Deus vai florescer muito na vida da senhora ainda.

R.: Descansa um pouquinho lá. Eu faço um macarrãozinho para ela na água e sal mesmo, que é a única coisa que tem lá no meu trabalho. Meu patrão é solteiro [rindo].

Toda a interação é exibida, mais uma vez, com uma trilha dramática e emotiva. Paglia, em sua narração, revela mais sobre aquela participante: “Dona R., que mora longe dali com a mãe doente, estava passeando com o cachorro do patrão, vai embora com Maria e José”. O jornalista então entra na proximidade da cena e se apresenta. “Eu conheço o senhor, e como conheço”. Quando Paglia informa a R. que se trata de uma *encenação*, a mulher imediatamente chora, num choro irremediável. “Eu sou muito manteiga”, ela justifica. Sentados no chão, o apresentador tenta consolar o choro da empregada doméstica. “Minha filha briga porque eu tenho mania de ajudar as pessoas na rua sem conhecer”. “A senhora faz isso sempre?”, pergunta Paglia – R. responde que sim. “Se arrependeu alguma vez?”. “Não”. O programa termina com a narração de Paglia, contente por ter presenciado participações solidárias. Ainda sob a trilha dramática, são exibidas duas falas: “Tem que ajudar o próximo. A gente vê alguém que está precisando, a gente tem que saber que amanhã a gente pode precisar”, diz o porteiro A.J. “Com o pouco que a gente tem, a gente tem que ajudar as pessoas”, afirma R., recebendo um abraço e um “Feliz Natal” de Paglia.

#### 4.4.2. Enquadramentos da injustiça acionados

Para entender como a cena criada no episódio do “Vai fazer o quê?” é enquadrada pelos participantes do quadro, devemos compreender, antes, que *questionamento moral* o programa deseja colocar com sua narrativa. Primeiramente, há uma indagação através da metáfora representada na cena: *se Maria e José vivessem hoje e buscassem ajuda hoje, na cidade do Rio de Janeiro – assim como buscaram, sem sucesso, em Belém – eles receberiam alguma ajuda? As pessoas nessa praça vão ajudá-los ou, mesmo, ouvi-los?* O programa, dessa forma, aposta e desafia: deseja-se ver como “a cidade grande recebe Maria, José e o menino que está por vir”. Essa indagação, por sua vez, se volta àqueles que decidem por parar, ouvir e ajudar: *como essas pessoas vão agir moralmente diante de uma mulher grávida e seu marido* que, de alguma forma, estão desabrigados naquela metrópole que acabaram de chegar? *De que forma o suplício feito pelos dois e pela presença dos dois na praça será atendido?* Por trás de todos esses questionamentos, parece residir outro mais profundo: *o brasileiro da grande cidade é hospitaleiro, solidário, moral?*

O programa, no entanto, ao construir essa cena, já enquadra o cotidiano por uma determinada ótica: como afirma Paglia, em nossas vidas cotidianas, *nossa moralidade e nosso sentimento de solidariedade, por mais que sejam existentes, não se traduzem em ação – “é só intenção”*. Da mesma forma, desde o início do programa, há já uma suspeita de que *a cidade grande é um local inóspito, em que não há espaço para o acolhimento*. Esses dois sentidos são reafirmados, primeiramente, quando se nota que, de fato, muitos passam direto ou fazem “vista grossa”, sem mesmo ouvir os personagens ali na praça, ou sem conseguir dar muita atenção ao apelo do marido e da esposa e, em segundo lugar, pelo próprio depoimento pessoal de certos indivíduos. Ao ser entrevistado por Paglia, o porteiro A.J., que conseguiu um abrigo para Maria e José, revela ter uma história parecida com a do casal: o paraibano conta que não encontrou muito acolhimento ao chegar na grande cidade. Já empregada doméstica R., ao afirmar que *sente necessidade de dar abrigo a eles por também ser mineira*, parece reconhecer que, de alguma forma, *a chegada desse casal a uma “centralidade” – a cidade do Rio de Janeiro – é um desafio passado por muitos – e, talvez, até por ela mesma*. Os atores, por sua vez, ao afirmarem que estão ali para “tentar a vida”, também enquadram aquele lugar como um *lugar de oportunidades*,

*de mudança; um lugar onde precisamos estar, mesmo com o sofrimento de não termos um abrigo agora.*

Nossa leitura desse enquadramento nos leva a *outros possíveis sentidos*. É difícil, por exemplo, não considerarmos que muitas das ações morais a que assistimos estejam associadas a alguma forma de *identificação afetiva* e, conseqüentemente, *moral* dos participantes com aqueles dois sujeitos “em trânsito”, recém-chegados à metrópole e que estão ali em busca de melhores condições de vida. “A gente vê alguém que está precisando, a gente tem que saber que amanhã a gente pode precisar”, diz o porteiro. Apesar de sua justificativa poder ser lida como um apelo à *reciprocidade* da ação moral – que, segundo Bauman (1996), expressa uma relação de contratualidade e não agrega de fato um valor *moral* ao agir<sup>168</sup> –, sua fala reflete a possibilidade de que ele mesmo acredite estar *próximo daquela gente*; ele não considera um absurdo *a chance de estar no lugar daquelas pessoas, passando por aquela necessidade*. Dessa forma, é válido ponderar: o porteiro e a garota paraibana, a empregada doméstica mineira, para além do comando que poderiam ter sentido diante desses Outros que os suplicavam, poderiam sentir também uma forte obrigação de solidariedade com Maria e José também por *se reconhecerem como membros de uma mesma comunidade imaginada – os que tentam a sorte nas grandes “centralidades” urbanas?* Eles agem “mais” moralmente por também enxergarem em Maria e José uma *proximidade afetiva*? Agem no reconhecimento de que, de alguma forma, *seríamos todos sujeitos que estão ali batalhando por melhores condições de vida no ambiente hostil da centralidade urbana, da metrópole?*

Não podemos confirmar esse sentido como necessariamente presente e *motivador* na ação desses sujeitos, mas a identidade e a história pessoal de cada um não parecem desempenhar papéis arbitrários nas intervenções a que assistimos nesse episódio do “Vai fazer o quê?”. O sentido metacomunicativo circundante que podemos observar na ação moral retratada se materializa pela presumida afirmação: *tenho um compromisso moral com esses sujeitos porque vejo parte de mim na história que me contam*. É o sentimento comunitário das “obrigações de solidariedade”, segundo Sandel (2009), que nos fazem compreender a responsabilidade que imediatamente adquirimos e sentimos perante uma

---

<sup>168</sup> “Então a reciprocidade é o atributo vital que a moralidade não possui – mas deve possuir, se se quisesse que ela fosse universalizável. O dever de um parceiro não é o direito do outro parceiro; nem o direito de um parceiro exige dever equivalente do lado do outro”. (BAUMAN, 1996, p. 83)

comunidade; assumimos que somos responsáveis, de forma que não enxergamos aquilo como uma escolha. *Sabemos que somos responsáveis.*

Outros enquadramentos também são acionados pelas interações expostas no episódio e pela reflexão feita no programa. O susto diante da condição de Maria, grávida de nove meses e sem abrigo numa cidade estranha, nos revela uma forma de compreender *o que está acontecendo ali*: “Vocês vieram, ela grávida assim? Mas, gente, o neném vai nascer!”, espanta-se a farmacêutica; “isso não é normal”, diz a empregada doméstica Rosa sobre o sofrimento de Maria. Esse posicionamento adotado pelos participantes revela a concepção de que *não é justo que uma mulher grávida esteja nestas condições*. O estado agravante daquele casal é o que parece mover essas duas participantes a sacrificar e a mudar os rituais cotidianos para ajudar aquele casal: R.P. decide não buscar o filho na escola para levar Maria e José à igreja, onde poderiam encontrar alguma ajuda; já Rosa, numa demonstração mais radical, oferece abrigo aos dois na casa de seu patrão. A oferta de ajuda e o comprometimento do porteiro A.J. também podem ser lidos como consequência da compreensão de que *aquele estado não é justo*; dessa forma, *é certo que se faça algo por aquela mulher grávida e seu marido*. Para além desse sentido, há também uma compreensão, nos depoimentos dos participantes, de que *o próprio ato de ajudar alguém com necessidade é uma virtude* – entendimento que é compartilhado por Paglia e pela narrativa do programa que, parece, antes de tudo, querer valorizar a extensão do sacrifício feito pelos participantes para ajudar Maria e José. Em contraposição à ideia de que *a vida social urbana é inóspita, individualista e pouco solidária*, colocam-se as esperanças naqueles que foram além de um “esperado” – de uma “norma de conduta das cidades” – para agir moralmente diante do outro. É como se o programa desejasse afirmar ao telespectador: *é virtuoso que se sacrifique pelo Outro*.

#### 4.4.3. Pano de fundo ético-moral

Nossa relação com valores é um ato de entrega, como descrito por Livet (2009). Ao crer em algo, acabamos por *nos obrigar* a agir de uma determinada forma – se agimos de outro modo é porque consideramos outras coisas mais importantes, porque aderimos a outros valores que nos convocam, *nos obrigam*. Segundo Joas (2000), o nosso comprometimento com valores, por sua vez, não se dá pela justificação ou argumentação

normativa, mas, acima de tudo, *no próprio agir*. Consideramos todas as forças que nos acometem na situação em que estamos, e tomamos uma decisão sobre o que fazer – uma decisão que está diretamente ligada a um entendimento *ético* do que nos cerca.

No entanto, essa compreensão valorativa do mundo – que orienta nosso agir – demanda, antes de tudo, que estejamos “vulneráveis” às coisas e pessoas desse mundo. Precisamos nos reconhecer como *sujeitos a esse mundo e ao que ele nos convoca*. A condição da atenção às coisas, como apontado na ética de Esquirol (2008), exige que não fuçamos da responsabilidade que o olhar mais ou menos atento nos convoca. Exige que não estejamos medindo nossa proximidade com o Outro pela *desatenção*. Se o respeito é a *vinculação atenta* ao Outro, em que vejo que proximidade é a *mais adequada* a se tomar diante dele, o desrespeito pode ser compreendido como uma proximidade excessiva ou como uma total distância, como percebemos no episódio do “Vai fazer o quê?”. É o posicionamento que tomamos na tentativa de fugir *da Face que o Outro pode se tornar*; é o temor de que, se eu parar para ouvi-lo, me tornarei responsável por ele; em contrapartida, digo a mim mesmo: *aquilo não me diz respeito, aquilo não me convoca; eu não devo ou não posso ser refém do Outro agora*.

Talvez, mais do que nos outros episódios discutidos nesta dissertação, essa edição do programa – e a cena representada – nos mostre um forte tensionamento entre os valores da *solidariedade* e do *individualismo*. Mas como esses dois valores se encarnam na narrativa? O individualismo é um valor que emerge da própria constatação de que muitos, na praça, optaram por não agir, por seguir adiante. *Isso*, de alguma forma, *não me diz respeito*. O valor individualista em muitos episódios do “Vai fazer o quê?”, mas, principalmente neste, como um valor *da vida inóspita e brutal das cidades*. Essa constatação é similar à descrição feita por de Simmel (2005), em 1903, da vida social nas urbanidades. Enquanto se desfruta da qualidade produtiva e monetária das grandes cidades, assim como se desfruta também de um sentimento de “expansão” da liberdade nesses espaços, que parecem nos oferecer maiores possibilidades de agir e ser, as grandes cidades favorecem o que o sociólogo chama de *individualidade espiritual* – trata-se de um posicionamento cotidiano de *reserva* e *isolamento em si*, para que consiga levar a vida guiada num ideal produtivo nas grandes cidades, onde há tantos ao redor.

A atitude espiritual dos habitantes da cidade grande uns com os outros poderia ser denominada, do ponto de vista formal, como reserva. Se o contato exterior constante com incontáveis seres humanos devesse ser respondido com tantas quantas reações interiores – assim como na

cidade pequena, na qual se conhece quase toda pessoa que se encontra e se tem uma reação positiva com todos –, então os habitantes da cidade grande estariam completamente atomizados interiormente e cairiam em um estado anímico completamente inimaginável. Em parte por conta dessa situação psicológica, em parte em virtude do direito à desconfiança que temos perante os elementos da vida na cidade grande, que passam por nós em um contato fugaz, somos coagidos àquela reserva, em virtude da qual mal conhecemos os vizinhos que temos por muitos anos e que nos faz frequentemente parecer, ao habitante da cidade pequena, como frios e sem ânimo. Decerto, se não me engano, o lado interior dessa reserva exterior não é apenas a indiferença, mas sim, de modo mais frequente do que somos capazes de perceber, uma leve aversão, uma estranheza e repulsa mútuas que, no momento de um contato próximo, causado por um motivo qualquer, poderia imediatamente rebentar em ódio e luta. (SIMMEL, 2005, p. 582-583).

Segundo Simmel, a nossa reserva e isolamento dos outros faz parte da sociabilidade construída nos grandes centros urbanos; é uma forma de proteger nossa vida orientada à produtividade e liberdade individual, ao desenvolvimento monetário e a autoconservação. Consequentemente, a vida espiritual dos sujeitos nos grandes centros urbanos é diretamente afetada por esse individualismo e solidão: enquanto se acredita ser livre e produtivo, “em nenhum lugar alguém se sente tão solitário e abandonado como precisamente na multidão da cidade grande; pois aqui [...] não é de modo algum necessário que a liberdade do ser humano se reflita em sua vida sentimental como um sentir-se bem” (SIMMEL, 2005, p. 585).

Essa compreensão das metrópoles urbanas, apesar de distante do contexto social e do momento histórico brasileiro contemporâneo, nos ajuda a compreender como o valor do *individualismo* opera e guia a ação dos sujeitos na vida cotidiana urbana. E a perceber como esse valor também está ligado a uma ideia da *produção*, da *vida produtiva* em função do valor monetário, do valor do *trabalho*, do *dinheiro*. Os valores de uma vida capitalista estão, de alguma forma, expressos também na narrativa do episódio em questão do “Vai fazer o quê?”. *Vimos tentar a vida aqui*, diz a mulher grávida. Enquanto a Maria e o José bíblicos foram a Belém para cumprir uma obrigação do império, a Maria e o José brasileiros e contemporâneos chegam à cidade grande porque veem nela uma promessa de crescimento familiar. Eles são o que Souza (2012) chama por *batalhadores* e constituem a *família batalhadora*: a família é, além de uma estrutura unitária e afetiva social, uma organização para a *sobrevivência social e econômica*. A família da classe trabalhadora “é a unidade econômica da classe. Ela concentra as funções que, em

momento anterior ao capitalismo, estiveram restritas às corporações: a produção e o controle do trabalho produtivo” (SOUZA, 2012, p. 147). Dessa forma, ao que nos parece, Maria e José – como muitos batalhadores brasileiros que saem do campo ou das cidades pequenas em direção a uma cidade grande para obter *melhores condições de vida* – encontram na metrópole um ideal *produtivo*.

De fato, como apontado por Simmel (2005), a complexa e dinâmica vida social das grandes cidades está voltada para um ideal de produção monetária, de crescimento individual dentro de uma ordem capitalista. O valor da *produtividade* é, de fato, o valor voltado ao *capital*, ao *dinheiro* que, “com sua ausência de cor e indiferença, se alça a denominador comum de todos os valores” e “corrói irremediavelmente o núcleo das coisas, sua peculiaridade, seu valor específico, sua incomparabilidade” (SIMMEL, 2005, p. 582). Para o sociólogo alemão, o atravessamento do valor do *dinheiro* e do *capital* sobre os outros valores humanos favorece o estabelecimento do individualismo espiritual, da reserva e do isolamento, e da sociabilidade dissociada do Outro nas grandes cidades. Na narrativa do “Vai fazer o quê?”, observamos esse estabelecimento não só na “vista grossa” feita por muitos transeuntes, mas na própria descrença desempenhada pelo papel dos atores: *você vai mesmo voltar?*, pergunta Maria ao porteiro A.J.; *você faria mesmo isso por nós?*, o casal questiona aos participantes solidários. Também enxergamos o reconhecimento dessa “realidade” da vida urbana na própria desconfiança do programa que, de certa forma, pressupõe que a urbanidade é um ambiente *inóspito* e que *hostiliza* pessoas nas condições de Maria e José.

O valor do *individualismo* e da *produtividade*, por sua vez, iluminam o contexto sociocultural em que enquadramos o papel desses dois atores. O quadro, de alguma forma, também nos coloca a questão: *como lidamos com a desigualdade social presente em nossa sociedade? Como compreendemos a disparidade entre vidas tão diferentes levadas entre ricos e pobres nos grandes centros urbanos?* Enquanto afirma-se globalmente como potência econômica, o Brasil é “o quarto país a apresentar números de gap social mais elevados na América Latina, demonstrados por diferenças perversas nos dados da educação, do trabalho, da mortalidade e do lazer” (BOTELHO e SCHWARCZ, 2012, p. 21). Segundo Souza (2009), o que garante que certos grupos mantenham um privilégio sobre outros na nossa sociedade é o discurso ideológico da *meritocracia*, que percebe os benefícios destinados aos ricos como justos e devidos. Os instrumentos que levam a manutenção desses privilégios – o tempo “roubado” das classes mais pobres, a falta de

oportunidades de educação e formação – são, segundo o pesquisador, tornados invisíveis aos olhos públicos de nossa sociedade. “É esse mesmo ‘esquecimento’, por outro lado, que permite atribuir ‘culpa’ individual àqueles ‘azarados’ que nasceram em famílias erradas, as quais só reproduzem, em sua imensa maioria, a própria precariedade” (SOUZA, 2009, p. 43).

A “vista grossa” feita por muitos à vulnerabilidade e à pobreza expostas pela cena criada no “Vai fazer o quê?” traz marcas do contexto social em que vivemos e do modo como tratamos essa grande disparidade de classe e vidas, em nossa sociedade. “O que nos afasta das sociedades ‘moralmente superiores’ é que exploramos, aceitamos e tornamos fato natural e cotidiano conviver com gente sem qualquer chance real de vida digna sem ter nenhuma culpa nisso” (SOUZA, 2015, p. 245). Há um dano *moral*, como aponta Sandel (2009), em nações onde a vida dos mais pobres é tão diferente da vida dos mais ricos: enquanto os ricos usam do poder monetário para construir suas vidas através de instrumentos privados e de instituições corporativas privadas, aos pobres restam os instrumentos solidários do Estado. Com o individualismo moral, atrofia-se e esvazia-se a *coisa pública* e esse “esvaziamento do domínio público dificulta o cultivo do hábito da solidariedade e do senso de comunidade dos quais depende a cidadania democrática” (SANDEL, 2009, p. 328).

No entanto, ainda observamos, nessa narrativa, *o olhar atento e respeitoso* de certos sujeitos à condição de vulnerabilidade da gravidez de Maria e ao estado de abandono e suplício daquele casal. *É injusto que ela – e que eles – estejam abandonados dessa forma, sob estas condições; é justo que se faça algo por eles*. No entanto, em alguns momentos, esse valor da *solidariedade* ultrapassa a constatação de que *é moral* ajudá-los e passa a regular a *dimensão do meu sacrifício em fazer o bem para esses sujeitos*. O ideal da moralidade e da ética é o agir *superrogatório* (LIVET, 2009), é a *moralidade dos santos*, como indicada por Bauman, ao retomar a filosofia de Levinas. Regulados por esse ideal, nossa ação se avalia pelo menor ou maior grau de satisfação ou insatisfação de que *fizemos, de fato, o melhor pelo Outro, o certo pelo Outro*. No agir santo, não meço o meu agir meramente pelas normas estabelecidas, mas me *entrego ao impulso* à responsabilidade total ao Outro; na santidade, “nenhuma lei, por mais generosa ou humana que seja, pode exaurir o dever moral, traçar as consequências do ‘ser para’ até seu fim radical, até a escolha extrema de vida ou morte” (BAUMAN, 1996, p. 116). Por ultrapassar a expectativa estabelecida – o *status quo* do *individualismo espiritual* exigido

pela vida social das grandes cidades – o porteiro A.J., a farmacêutica R.P. e a Rosa demonstram uma solidariedade que é apontada pelo quadro como *exemplar*, *surpreendente* – por fugir dessa norma urbana, desse *status quo*, ela é quase *santa*.

## Considerações finais

Nosso objetivo, nesta dissertação, era de verificar *como o “Vai fazer o quê?” constrói seu posicionamento sobre determinados conflitos sociais, ao convocar a ação de sujeitos comuns perante situações de injustiça*. Para conseguirmos responder a tal questionamento, analisamos quatro episódios desse programa, em busca de identificar alguns dos enquadramentos sobre as injustiças ali presentes. Com esses sentidos extraídos da narrativa desse reality show, tentamos, então, remontar um *pano de fundo ético e moral* que nos informasse que valores e normas eram acionadas dentro desses episódios e, portanto, de que forma o programa se relacionaria com esses padrões morais e éticos. Pelos sentidos metacomunicativos e pelos valores e normas convocados dentro do “Vai fazer o quê?”, nos foi possível indicar certos posicionamentos assumidos pelo programa sobre os conflitos sociais que o programa colocava em questão e representava. Retomaremos, aqui, algumas das descobertas feitas na análise desses quatro episódios.

O episódio “Motorista bêbado” é menos uma discussão sobre a moralidade da direção embriagada – dada obviamente como errada – e mais uma discussão sobre *privacidade* e *patriarcado*. O agir moral dos participantes parece estar direcionado à vulnerabilidade que a Esposa apresenta diante do Marido agressivo e alcoolizado. O olhar respeitoso que o suplício vulnerável da atriz nos exige, no entanto, parece perder lugar para o “respeito” que temos ao valor da *privacidade*. Mesmo a briga do casal sendo *pública*, ou seja, ouvida por qualquer um no espaço público, o valor que damos à privacidade nos faz ser negligentes à injustiça que observamos pois *é bom e devido que não nos intrometamos em assuntos privados porque isso não nos diz respeito*. Esse valor se traduz na norma – tão popular em nossa cultura – de que “em briga de marido e mulher, não se mete a colher”.

Essa afirmação normativa também nos indica outro valor presente na narrativa: o *patriarcado*. Esse valor é manifestado pelo reconhecimento que as pessoas tem de que, não apenas *é bom reservar certas coisas ao privado* – o valor da privacidade – mas também pelo entendimento sexista de que *é direito do marido a privacidade da sua relação com sua esposa*. Tanto o valor da privacidade quanto o do patriarcado estão aliados a uma posição de individualismo moral: *respeitamos o privado, reconhecemos a autoridade do marido* e, assim, *não somos responsáveis por aquela injustiça*. O

programa, por sua vez, não tematiza o conflito sexista no quadro e acaba por se envolver apenas com o debate da direção alcoolizada, valorizando, ainda, de alguma forma, a *privacidade* da briga encenada: *deve-se invadir a privacidade, mas apenas em uma questão de dano maior e geral, que coloque em risco a segurança e a vida de muitos*. O programa falha, no entanto, em nomear e deliberar criticamente sobre a injustiça ali exposta: a violência contra a mulher, que opera na esfera privada da vida dos sujeitos – o que torna a “vista grossa” e a negligência atitudes tão perigosas.

No “Especial de Natal 2013”, o “Vai fazer o quê?” constrói uma cena de “provocação” moral, em que somos convocados, primeiramente, a fazer sentido da presença daquele Outro diferente em um lugar que não o abriga – um pobre Pai que ultrapassa os muros de defesa do *shopping* em busca de ajuda; em seguida, nos questiona *qual é o nosso agir moral* diante da assimetria tão agravante daquele Outro. O sentimento do *medo* e a atitude da *desconfiança* que circundam a cena montada são indicados tanto pelos participantes da cena, quanto pelo próprio apresentador do programa, como forças que atravessam esse agir moral. Enquanto existe, na sociedade brasileira, uma concepção preconceituosa de que a corrupção moral é um traço constituinte da identidade nacional (AVRITZER *et al.*, 2012), esse posicionamento desconfiado perante a presença do pobre Pai revela, novamente, o presente valor do *individualismo*. “O mundo está tão descrente” – como diz uma participante – que, portanto, *devemos nos resguardar no nosso agir moral; devemos, assim, nos responsabilizar menos pelos outros*. O desconforto e a angústia causados pela presença daquele Outro, no entanto, não são apontados, não são elucidados. Enquanto o “Vai fazer o quê?” elogia a virtude moral perante o Outro – o “espírito natalino” – e o engajamento dos participantes, ele não consegue enfrentar (ou mesmo enxergar) a grande injustiça em questão: “[...] exploramos, aceitamos e tornamos fato natural e cotidiano conviver com gente sem qualquer chance real de vida digna sem ter nenhuma culpa nisso” (SOUZA, 2015, p. 245).

Já no episódio “Racismo de pai contra namorado da filha”, observamos um claro apelo tanto por parte dos anônimos retratados, quanto pelo próprio programa, de apontar para a clara injustiça presente: a *discriminação racial*, manifestada publicamente na discussão entre Pai, Filha e Namorado em uma praça de alimentação de um *shopping*. A indignação dos sujeitos é clara: *o preconceito de cor é injusto e devemos agir perante sua manifestação*. A questão, então, parece ser menos a avaliação moral e mais a descoberta dos diferentes modos como as pessoas decidem agir diante da discriminação pública.

Muitas participações exibem uma criatividade do agir moral: a gravação em vídeo para proteção caso haja vítimas, a conversa cordial ou serena com o Pai racista, a completa indignação diante da desvalorização de indivíduos negros, o apelo à igualdade civil e até à igualdade cristã. Alguns participantes, de forma similar aos participantes do episódio “Motorista bêbado”, parecem se posicionar diante da cena de forma a reconhecer um valor na *privacidade* que se supõe merecer o Pai, em sua briga com a Filha e o Namorado. Pede-se licença, trata-se com cordialidade, reafirma-se um certo *direito ao privado* que aqueles sujeitos ou, mesmo, que aquele Pai apresenta na conversa com sua Filha – ainda que seu racismo esteja escancarado a qualquer um. Por sua vez, a orientação à privacidade é um suporte decisivo para a opressão estrutural do racismo em nossa sociedade: enquanto a discriminação e o preconceito de cor são publicamente vistos pela maioria de nós como algo *errado* e que deve ser combatido, essas atitudes e discursos ideológicos ganham terreno e operam cruelmente nos espaços privados (SCHWARCZ, 2012, p. 100).

Essa reflexão nos leva a outro problema, que encontramos no posicionamento do programa: como apontado por Schwarcz (2012), o racismo no Brasil é visto não como *meu problema*, mas como *problema do Outro*. O “Vai fazer o quê?”, neste episódio, condena o racismo explicitado, mas endossa o senso comum ao não refletir sobre a discriminação como uma ideologia cristalizada e operante em nossa cultura; como algo que devemos procurar e sentir vergonha em *nós*, e não somente condenar quando manifestada publicamente no Outro. O programa, em sua falta de crítica aos efeitos ideológicos do racismo em nossa sociedade, pode acabar reforçando o valor do individualismo moral *sem mesmo notar*; trata-se de um individualismo na sua forma mais ideológica, que não “aparece” e que favorece a manutenção de um sistema opressor sem mesmo que notemos esse favorecimento. De alguma forma, o quadro nos diz: *o racismo só me diz respeito e só convoca minha responsabilidade moral quando eu o vejo no outro, pois, afinal, (acredito que) o racismo só existe nele*.

Temos, por fim, o episódio “Especial de Natal 2016”, cuja cena é uma releitura de uma passagem bíblica: a chegada de Maria, grávida de Jesus, e seu marido José a Belém e o espanto diante da falta de hospitalidade para com eles é retratada, aqui, na contemporaneidade brasileira, numa praça da cidade do Rio de Janeiro. O programa, em sua própria forma, reconhece a metrópole como *inóspita*, um lugar onde há pouco espaço para as relações do partido moral, nos moldes de Bauman (1996); um lugar cuja mentalidade e ação são orientadas por um forte *individualismo moral*. Ao mesmo tempo,

seu “experimento” aposta e se arrisca em encontrar exemplos de solidariedade, pessoas que consigam ultrapassar as normas do *individualismo* dos grandes centros. Essa é uma descrição muito similar à feita por Simmel (2005), em 1903, ao observar a vida social nos grandes centros urbanos: há, segundo o sociólogo, uma *individualidade espiritual* que atua no cotidiano dos habitantes como uma força para a reserva aos outros e para o isolamento em si. Essa individualidade, por sua vez, está ligada ao ideal da *produtividade* das grandes cidades: esses centros urbanos são o lugar em que a vida se volta para o capital e para as possibilidades de desenvolvimento monetário (SIMMEL, 2005).

A dimensão econômica se revela na cena apresentada pelo “Vai fazer o quê?” na própria caracterização e performance dos atores: podemos considerar que Maria e José representam a *família batalhadora*, como descrito por Souza (2009), que usa dessa organização social familiar como instrumento de sobrevivência econômica: o valor da produtividade capitalista orienta a organização da família. Esse valor, por sua vez, também discorre de forma discreta no episódio do quadro, nas falas de Maria e José e nas interações com esses personagens. Enquanto o “Vai fazer o quê?” enaltece, em sua narrativa, os *sacrifícios* dos sujeitos comuns, que ultrapassam expectativas morais das grandes cidades para ajudar aquela mulher grávida e seu marido, o programa também parece ser *condescendente* às desigualdades sociais, ao não discuti-las. Isto é, a representação do pobre casal em busca de abrigo oferece menos um debate sobre as injustiças sociais e econômicas em nossa sociedade, e mais um ponto de partida para observarmos o exercício de virtudes cotidianas de pessoas comuns em relação ao Outro.

De fato, o que podemos observar da narrativa dos quatro episódios analisados do “Vai fazer o quê” é que, em muitos momentos, o programa celebra o valor da *solidariedade* que orienta a intervenção, o engajamento moral e os sacrifícios pessoais feitos diante do Outro ou diante da injustiça nomeada pelo programa. A solidariedade é vista como uma virtude nas ações retratadas: *é virtuoso que intervenha na privacidade de Marido e Esposa para impedir que um ato que pode causar um grande prejuízo geral; que se ajude o Outro que passa necessidades e precisa de amparo, seja por gratificações materiais, seja oferecendo um abrigo; é virtuoso que se impeça a discriminação pública.* Esses posicionamentos sugerem e refletem um modo de pensar e agir éticos para com as injustiças cotidianas; mais especificamente, sugere-se que o agir solidário na vida individual cotidiana é uma forma de enfrentar as injustiças. Por um lado, a solidariedade é um valor inestimável às teorias neoaristotélicas ou comunitárias – como a de Sandel

(2009) e sua política do bem comum – que concebem a justiça como uma discussão sobre virtudes e se opõem ao individualismo moral das teorias libertárias e igualitárias. Do agir solidário, entende-se que somos responsáveis pelos Outros e pela injustiça presente em nossas comunidades – não porque nos voluntariamos, mas porque já sentimos essas responsabilidades comunitárias como *obrigações*, em seu peso moral (SANDEL, 2009). O “Vai fazer o quê?”, dessa forma, surge como uma *parábola* que corporifica o agir solidário diante do Outro assimétrico e do espírito da comunidade, em nosso cotidiano urbano, tão marcado pelo *individualismo espiritual* (SIMMEL, 2005).

No entanto, outras formulações éticas e morais estão presentes dentro da narrativa do “Vai fazer o quê?” – e talvez, de forma não tão consciente, quanto é a adesão e a celebração do valor da solidariedade. O programa acaba por não endereçar algumas das injustiças que evoca nas próprias cenas ou, mesmo, falha em abordar uma maior complexidade para o que chama de injustiça. No episódio “Motorista bêbado”, observamos que a injustiça que *convoca* o olhar atento dos participantes parece ser menos a possibilidade do Marido dirigir bêbado, e mais a agressividade de seu trato à Esposa e o desespero em que a atriz se encontra – a manifestação do valor *patriarcado* e da *privacidade* no episódio acontece sem muitas críticas, sem que seja tematizado e é reafirmado pelo próprio programa: “em briga de marido e mulher, não se mete a colher”.

Já em “Especial de Natal 2013” e “Especial de Natal 2016”, a injustiça parece estar incorporada na presença do pobre Pai no shopping e no suplício de Maria e José, ao pedirem abrigo na praça. Enquanto se observa e celebra a solidariedade dos participantes que agiram moralmente diante daqueles sujeitos, o “Vai fazer o quê?” não tematiza a própria origem da injustiça representada pelos atores. Nesses episódios, a injustiça – o fato de que vivemos em uma sociedade bastante desigual, uma sociedade do “tempo roubado” (SOUZA, 2015; 2009) – corporificada pelo Pai, Maria e José, não é tematizada, discutida e *questionada*, no sentido de uma posição de estranhamento: *por que, como sociedade, tomamos a desigualdade como algo tão natural? Por que evitamos lidar com o Outro pobre e necessitado – e por que a presença dele pode ser para alguns um incômodo?* A reflexão diante dessas questões é decisiva para um posicionamento crítico diante das injustiças de classe, tão naturalizadas em nossa sociedade, como aponta Souza (2015). Por sua vez, o preconceito de cor é uma injustiça bastante clara no episódio “Racismo de pai contra namorado da filha”. No entanto, o programa, ao comentar sobre o racismo, reforça uma construção ideológica bastante viva no senso comum brasileiro

(SCHWARCZ, 2012): o racismo está *não em mim, mas nos outros*. Enquanto isso, é nas esferas mais privadas que o preconceito de cor *opera* em nossa sociedade, como aponta Schwarcz (2012). Novamente, os valores do *individualismo* e da *privacidade* são manifestados na trama do reality, sem que sejam tematizados, ou mesmo, totalmente percebidos pela narrativa.

Ao que nos parece, o “Vai fazer o quê?”, enquanto celebra a solidariedade da vida individual e cotidiana, recorre ao senso comum e reforça algumas construções discursivas ideológicas que fundamentam o senso comum brasileiro e, dessa forma, reforçam determinadas relações – orientadas pelo *individualismo* e pela *privacidade* – que sustentam a desigualdade e a injustiça em nosso cotidiano. A ideologia, para Hall (2003), que retoma o pensamento de Althusser, diz respeito a discursos que operam de forma inconsciente nos sujeitos, através de representações cristalizadas no coletivo que regulam e mantêm certas relações sociais de produção e reprodução de uma ordem social. Segundo Hall, os sentidos compartilhados cotidianamente, ou o que chamamos por “senso comum”, é um dos espaços onde podemos ver a reprodução e a circulação de muitas ideologias de nossa cultura. Para Souza,

O “senso comum” é a forma como as pessoas comuns, ou seja, todos nós conferimos sentido às nossas vidas e ações cotidianas. Como a enorme maioria das pessoas não é especialista no funcionamento da sociedade, mas necessita de conhecer regras básicas de convívio social para levar suas vidas adiante, o “senso comum” preenche precisamente essa lacuna “pragmática”. (SOUZA, 2009, p. 41).

Enquanto o “senso comum” nos oferece quadros de sentido valiosos para a nossa organização diária, ele também é um lugar onde se “reproduz os esquemas do poder dominante, que só podem se perpetuar enquanto tal se as causas da dominação e da desigualdade injustas nunca puderem ser reveladas” (2009, p. 48). Segundo Hall, ao reproduzirmos um discurso ideológico, temos a impressão de que o conjunto daquelas representações ideológicas “emanasse livre e espontaneamente dentro de nós, como se fôssemos seus sujeitos livres, ‘funcionando por conta própria’. Na verdade, somos falados ou falam por nós [...]” (2003, p. 189). As ideologias são críveis e oferecem um (falso) valor e uma (falsa) relação de reconhecimento aos sujeitos *discursivamente*, enquanto, na vida material, garantem a conformação a uma ordem social, a estruturas de poder presentes na cultura (HONNETH, 2014; MAIA e CAL, 2014).

Mas que ideologias são demonstradas dentro do “Vai fazer o quê?” e seus “experimentos”? Observamos, nos quatro episódios, três discursos que estão diretamente ligados com a manutenção das injustiças sociais brasileiras, mas que passam “despercebidas” pela narrativa do programa; isto é, não são tematizadas por ele. No episódio “Motorista bêbado”, o valor do *patriarcado* e da *privacidade* emerge em muitas das participações, mas não é visto de forma crítica pelo programa. Nos *especiais de Natal*, também podemos observar muito do “mito” que, segundo Souza (2015; 2009), está presente em nossa sociedade brasileira: o que nos faz acreditar que a desigualdade social e as diferenças de oportunidade são *naturais* e que, de fato, pouco nos espantam como deveriam. Já no episódio do “Racismo de pai contra namorado da filha”, observamos como o valor da *privacidade* e do *individualismo* agem na construção ideológica que enxerga o racismo apenas no outro e nunca em um *eu*, como descrito por Schwarcz (2012).

É importante vermos também como todas essas construções não tematizadas pelo programa: 1) são discursos que sustentam e, de alguma forma, permitem a circulação e a conformidade com as injustiças; 2) estão ligados ao valor que damos à *privacidade* – que, aos que nos parece, nos diz para mantermos uma “vista grossa” às injustiças que vemos no mundo privado – e ao valor do *individualismo*, mesmo que aderido de forma não tão consciente, mas que nos torna cegos à responsabilidade que temos de contestar às ordens sociais que garantem a dominação e as estruturas de poder.

Como podemos *lutar contra as ideologias*? Para Hall, ao retomar a conceituação de Althusser, é o pensamento crítico que irá nos levar a uma maior compreensão das ideologias que nos cercam:

Nós mesmos não temos consciência das regras e sistemas de classificação de uma ideologia quando produzimos uma enunciação ideológica qualquer. Contudo, como as normas da linguagem, elas são abertas à inspeção racional e à análise pelos modos de interrupção e desconstrução, o que pode revelar um discurso até seus fundamentos e nos permitir observar as categorias que o geraram. (HALL, 2003, p. 183).

Souza também acredita que uma forma de por à prova os sentidos do “senso comum” é através da uma “reflexão com método” que “exige ‘afastamento’, distanciamento e, acima de tudo, ‘crítica’ dos hábitos e disposições em relação aos comportamentos não refletidos

no senso comum” (2009, p. 62). Para Maia e Cal (2014), para além dos “acadêmicos, intelectuais, artistas, associações voluntárias [...]”, os *media* também “nomeiam a injustiça, defendem valores e representam e agem em nome de indivíduos subjugados” (2014, p. 80). Os agentes midiáticos podem, dessa forma, oferecer uma reflexão sobre os discursos ideológicos que promovem a manutenção das estruturas de poder e conformação das *injustiças*.

O “Vai fazer o quê?”, portanto, nos oferece um incentivo a um determinado *modelo* de civismo baseado na solidariedade, no agir moral diante do Outro com que lidamos no cotidiano, mas falha ao não ser crítico a determinados aspectos ideológicos que permeiam o senso comum dos sujeitos e garantem alguma reprodução da injustiça ali mesmo retratada. A individualidade moral, por sua vez, não consegue ser combatida apenas pelo incentivo do agir solidário ou do sacrifício de sujeitos perante outros em suas vidas cotidianas; contra uma *sociedade individualista*, deve-se colocar a reflexão crítica, conjunta, que necessita da esfera pública, que é dependente das instituições sociais – como a mídia –, que oferecem oportunidades para o debate e exame de nós mesmos e dos discursos aos quais aderimos cotidianamente.

O papel da mídia – e no caso, a mídia televisiva – é essencial para a construção dessa crítica. A televisão ainda é um instrumento educador em nossa sociedade (OROZCO, 2014), mesmo que assuma ou não para si esse papel (HILL, 2005); ela é uma instituição importante e agente na esfera pública (FECHINE, 2014) e atravessa – e deixa ser atravessada – pela vida cotidiana dos sujeitos e sua cultura (SILVERSTONE, 2002). Segundo Silverstone (2004), a vida moderna e mediada favoreceu o surgimento de um individualismo e um enfraquecimento da cidadania como forma de responsabilidade comunitária. Muitas vezes, segundo o pesquisador, a mediação favorece alguma ingenuidade; “[...] somos incapazes de reconhecer o quão empriionados estamos, quão facilmente cegos somos, pelas mediações que aparentemente nos juntam” (2004, p. 444, tradução nossa<sup>169</sup>). O “Vai fazer o quê?”, ao que nos parece, só consegue oferecer um ideal de *cidadania*, *civismo* ou *comunitarismo* que são *condescendentes* às ideologias da injustiça; isto é, que ou negligencia ou não percebe a complexidade dos conflitos sociais que representa, os discursos ideológicos que operam “invisíveis” e, conseqüentemente, os valores que emanam desses discursos, como o apelo à *privacidade* e o próprio

---

<sup>169</sup> “[...] we are unable to recognize how imprisoned we are, how easily blinded we are, by the mediations that apparently link us together” (SILVERSTONE, 2004, p. 444).

*individualismo*, como notamos em nossa análise. Esses dois valores se destacam em muitos dos discursos ideológicos que perpassam a narrativa do programa: enquanto o valor da *privacidade* nos orienta para uma forma de trato às coisas públicas que nos tornam, de alguma forma, negligentes à responsabilidade que podemos sentir, o valor do *individualismo* se revela como consequência de tal posicionamento: *se não podemos ver, não nos tornamos responsáveis*.

Todavia, devemos entender também que o “senso comum” é uma estrutura operante dentro da vida social cotidiana – vida da qual a mídia televisiva *faz parte*, afeta e deixa-se afetar (FECHINE, 2014; FRANÇA, 2009a; 2006; SILVERSTONE, 2002; 1996). As ideologias e os “mitos” dependem das representações midiáticas para sua manutenção (SOUZA, 2009; HALL, 2003). É, de certa forma, *compreensível* que discursos ideológicos presentes em nossa vida social *permeiem* também essas instituições e, muitas vezes, sem mesmo serem percebidos pelos produtores.

No entanto, devemos reconhecer a inegável importância e poder da mídia como instituição social agente nas sociedades ocidentais, principalmente diante de um contexto sociocultural de *enfraquecimento da cidadania* e do valor da *república* e um *fortalecimento do individualismo*, da *privatização* e da confiança das instituições privadas (SANDEL, 2009; OUELLETTE e HAY, 2008; SILVERSTONE, 2004). A reflexão ética sobre o *comum*, o *público* e o *cotidiano* não é possível “sem comunicação, que, por sua vez, resulta das representações que circulam e são apropriadas; das imagens que recebo e produzo do outro; do que me é apresentado como semelhança e diferença desse outro [...]” (SERELLE, 2016, p. 83). A mídia – e a mídia televisiva – pode, na tentativa de mediar o Outro, domesticá-lo ou torná-lo um total estranho (SILVERSTONE, 2002), na tentativa de favorecer um sentimento de *segurança* da vida cotidiana, um ideal de confiabilidade e continuidade das coisas e dos sentidos do mundo (SILVERSTONE, 1996). Muitas vezes, as instituições midiáticas são capazes “de nos confortar por meio de uma simbólica viciada, não provocativa, mas familiar e redutora e que nos ajuda a lidar com a complexidade da vida humana” (SERELLE, 2016, p. 89). Devemos considerar que nós, como audiência *agente* e *capaz*, também somos moralmente responsáveis pelas representações midiáticas (SILVERSTONE, 2002). Uma sociedade moderna fortemente mediada exige, dessa forma, uma “cidadania crítica e educada, e uma cidadania que é,

acima de tudo, crítica em respeito à, e educada nas maneiras da, mediação de massa e à representação midiática” (SILVERSTONE, 2004, p. 440, tradução nossa<sup>170</sup>).

O “Vai fazer o quê” é uma parábola sobre um ideal de civismo e cidadania que valoriza a solidariedade e o agir moral dos sujeitos diante do Outro e da injustiça corporificada no Outro e que, no entanto, é *condescendente* às formas ideológicas no chamado “senso comum” que permitem a manutenção dessas próprias injustiças. Um entendimento de cidadania comprometida com o comum e o público, nos moldes defendidos na política do bem comum de Sandel (2009), ao que nos parece, necessita de um senso crítico às formas como opera a ideologia; de uma reflexão sobre as origens da desigualdade e a forma como ela se reproduz e “sobrevive”. Necessita também de uma reflexão sobre o papel e a responsabilidade moral das mídias, que deve abranger desde as representações e o conteúdo exposto até a organização e regulação das mídias em cada país<sup>171</sup>. Uma cidadania voltada para o bem comum, ao que nos parece, também exige uma autorreflexão sobre a forma como enquadrados a diferença e a assimetria do Outro.

Uma análise mais extensa sobre outros episódios do “Vai fazer o quê?” pode nos revelar uma maior complexidade dos enquadramentos de outras formas de injustiça social, como também das possíveis ideologias que perpassam os discursos do programa, revelando os valores e as normas que podemos localizar num pano de fundo ético-moral.

---

<sup>170</sup> “A responsible and accountable media culture is another matter entirely, for it depends on a critical and literate citizenry, and a citizenry, above all, which is critical with respect to, and literate in ways of, mass mediation and media representation” (SILVERSTONE, 2004, p. 440).

<sup>171</sup> Nessa dimensão industrial e corporativa, como discutida por Jambeiro (2008; 2002; 2000), observa-se que a radiodifusão no Brasil, apesar de seu pretexto público e educacional, é especialmente marcada pela pouca regulação dos órgãos públicos, pela liberdade concedida às empresas que ganham as concessões públicas e, também, pelo aparente jogo de interesses privados por trás da distribuição estatal dessas concessões às corporações.

## Referências

- AL-KHATIB, Mahmoud A. **Provoking arguments for provoking laughter: a case study of the candid camera TV show**. In: SARANGI; Srikant (Org). Text & Talk 17 (3), 1997.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. Livro V. In: **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloisa Maria Murgel. Introdução. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Corrupção: ensaios e críticas**. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- BARBOSA, Marialva Carlos. Anos 1950 – a televisão em formação. In: RIBEIRO, Ana Paula Goulart; SACRAMENTO, Igor; ROXO, Marco (Orgs.). **História da Televisão no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010.
- BARROS FILHO, Clóvis de; PRAÇA, Sérgio. Agenda setting, newsmaking e a espiral do silêncio. In: CITELLI, Adilson; BERGER, Crista; BACCEGA, Maria Aparecida; VASSALLO DE LOPES, Maria Immacolata; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). **Dicionário de comunicação: escolas, teorias e autores**. São Paulo: Contexto, 2014.
- BATESON, Gregory. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. In: RIBEIRO, B.; GARCEZ, P. (Orgs.). **Sociolinguística interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em Análise do Discurso**. Porto Alegre: Age, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-Moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BERGAMO, Alexandre. A reconfiguração do público. In: RIBEIRO, Ana Paula Goulart; SACRAMENTO, Igor; ROXO, Marco (Org.). **História da televisão no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010.
- BÍBLIA/ALMEIDA REVITA E CORRIGIDA. N. T. **Evangelho de Lucas**. Sociedade Bíblica do Brasil/Bible Gateway: 2009. Online. Disponível em: <<https://www.biblegateway.com/passage/?search=Lucas+10:25&version=ARC>>. Acesso em: 6 de junho de 2017.
- BIGNELL, Jonathan. Realism and reality formats. In: OUELLETE, Laurie (Org.). **A companion to reality television**. John Wiley & Sons, 2014.
- BOBBIO, Noberto. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

- BOFF, Leonardo. **Ética e moral: a busca por fundamentos**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BORGES DE MENESES, Ramiro Délio; LIMA, António Carneiro Torres. **Na parábola do desvalido no caminho (LC. 10, 25-37): da moral comum à ética comunitária**. Porto: Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa, 2011. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3826242.pdf>>. Acesso em 6 de junho de 2017.
- BOTELHO, André. Público e privado no pensamento social brasileiro. In: \_\_\_\_\_; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. Introdução: cidadania e direitos: aproximações e relações. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Zahar: 1997.
- BUTLER, Jeremy G. Introduction: dare we look closely at television? In: \_\_\_\_\_. **Television Style**. Nova York: Routledge, 2010.
- CÁRLON, Mario. Repensando os debates anglo-saxões e latino-americanos sobre o 'Fim da Televisão'. In: \_\_\_\_\_; FECHINE, Yvana (Org.). **O fim da televisão**. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2014.
- CASSETTI, Francesco; ODIN, Roger. **Da Paleo à Neotelevisão: abordagem semiopragmática**. Tradução de REICHELTE, Henrique Ramos. Revista Ciberlegenda. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense (UFF), n. 27, pp. 08-22, 2012.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.
- CLISSOLD, Bradley. **Candid Camera and the Origins of Reality TV**. In: HOLMES, Su; JERMYN, Deborah. **Understanding Reality Television**. Abingdon/Nova Iorque: Routledge, 2004.
- DAHLGREN, Peter. **Television and the public sphere**. Londres: Sage, 1995.
- DEWEY, John. A arte como experiência. In: \_\_\_\_\_. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- DUARTE, Elizabeth. Reflexões sobre os Gêneros e Formatos Televisivos. In: CASTRO, Maria Lília Dias e DUARTE, Elizabeth Bastos (Org.). **Televisão: Entre o Mercado e a Academia**. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- DUNKER, Christian. A lógica do condomínio. In: \_\_\_\_\_. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

ECO, Umberto. Tevê: a transparência perdida. In: \_\_\_\_\_. **Viagem na irrealidade cotidiana**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

ESQUIROL, Josep Maria. **O respeito ou o olhar atento**. Belo Horizonte: Autêntica. 2008.

FECHINE, Yvana. Elogio à programação: repensando a televisão que não desapareceu. In: CÁRLON, Mario; \_\_\_\_\_. (Org.). **O fim da televisão**. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2014.

FRANÇA, Vera França. A Televisão Porosa: Traços e Tendências. In: FREIRE FILHO, João (Org.). **A TV em transição: tendências de programação no Brasil e no mundo**. Porto Alegre: Sulina, 2009a, p. 27-52.

\_\_\_\_\_. **A TV e a Dança dos Valores**: roteiro analítico para tratar da relação entre televisão e sociedade. In: \_\_\_\_\_.; CORRÊA, Laura Guimarães (Org.). **Mídia, instituições e valores**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 37-52.

\_\_\_\_\_. A TV, a janela e a rua. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Narrativas televisivas: programas populares na TV**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 87-105

\_\_\_\_\_. Interações comunicativas: a matriz conceitual de G. H. Mead. In: PRIMO, Alex; OLIVEIRA, Ana Claudia de; NASCIMENTO, Geraldo Carlos do; RONSINI, Veneza Mayora (Org.). **Comunicação e Interações** (Livro da Compós). Porto Alegre: Sulina, 2008.

\_\_\_\_\_. O popular na TV e a chave de leitura dos gêneros. In: GOMES, Itânia M. M. (Org.). **Televisão e realidade**. Salvador: EDUFBA, 2009b, p. 223-239.

FRANÇA, Vera França; SIMÕES, Paula Guimarães. Escola de Chicago. In: CITELLI, Adilson; BERGER, Crista; BACCEGA, Maria Aparecida; VASSALLO DE LOPES, Maria Immacolata; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). **Dicionário de comunicação: escolas, teorias e autores**. São Paulo: Contexto, 2014.

FRANÇA, Vera; SILVA, Terezinha; VAZ, Frances. Enquadramento. In: \_\_\_\_\_.; MARTINS, Bruno Guimarães; MENDES, André Melo (Org.). **Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade (GRIS): Trajetória, conceitos e pesquisa em comunicação**. Belo Horizonte: PPGCOM, 2014.

FREIRE FILHO, João. **Por uma nova agenda de investigação da história da TV no Brasil**. In: Revista Contracampo, n. 10/11, 2004.

FREITAS, Érica Karina de Melo. A importância da mídia televisiva na formação educacional de jovens adultos. 2014. 29f. Monografia (Graduação em Comunicação Social). Centro de Ciências Sociais Aplicadas (CCSA), Universidade Estadual da Paraíba. Campina Grande, Paraíba, 2014.

GOFFMAN, Erving. Footing. In: RIBEIRO, Branca Telles & GARCEZ, Pedro M. (orgs.). **Sociolinguística Interacional**. 2. ed. rev. e amp. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Frame analysis: an essay on the organization of experience**. Boston: Northeastern University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. **Os Momentos e os Seus Homens**. Lisboa: Relógio D'água. 1999.

GOMES, Itania Maria Mota. **O Infotainment e a Cultura Televisiva**. In: FREIRE FILHO, João. (ORG). *A TV em transição: tendências de programação no Brasil e no mundo*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009. p. 195-221

HABERMAS, Jürgen. Normas versus valores: crítica a uma autocompreensão metodológica falsa do controle da constitucionalidade. In: \_\_\_\_\_. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 314-323.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Apicuri, 2016.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. **Representations: cultural representations and signifying practices**. Londres: Sage Publications, 1997.

HILL, Annette. **Reality TV: audiences and popular factual television**. Nova Iorque: Routledge, 2005.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. **Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder**. Tradução de Ricardo Crissiuma. In: *Revista Fevereiro*, julho de 2014. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=07&t=09>>. Acesso em: 29 de junho de 2016.

JAMBEIRO, Othon. **A regulação da TV no Brasil: 75 anos depois, o que temos?** In: *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 13, n. 24, p. 85-104, 2008.

\_\_\_\_\_. **A TV no Brasil do século XX**. Salvador: Editora da UFBA, 2002.

\_\_\_\_\_. **Regulando a TV: uma visão comparativa no Mercosul**. Salvador: EDUFBA, 2000, 228p.

JOAS, Hans. **A sacralidade da pessoa: nova geologia dos direitos humanos**. Editora Unesp, 2012.

\_\_\_\_\_. **Bauman in Germany: modern violence and the problems of German self-understanding.** In: Theory, Culture & Society, Vol. 15(1). Londres, 1998.

\_\_\_\_\_. Interacionismo simbólico. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). **Teoria Social Hoje.** São Paulo: Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. **The genesis of values.** Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

JOSGRILBERG, Fábio. Cotidiano e sujeito ordinário. In: CITELLI, Adilson; BERGER, Crista; BACCEGA, Maria Aparecida; VASSALLO DE LOPES, Maria Immacolata; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). **Dicionário de comunicação: escolas, teorias e autores.** São Paulo: Contexto, 2014.

JOST, François. **Compreender a televisão.** Porto Alegre: Sulina, 2010.

\_\_\_\_\_. O que significa falar de “realidade” para a televisão? In: GOMES, Itania Maria Mota. **Televisão e Realidade.** Salvador: EDUFBA, 2009, p.13-30.

\_\_\_\_\_. **Seis lições sobre televisão.** Porto Alegre: Sulina, 2004.

KISTEMAKER, Simon. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **As Parábolas de Jesus.** São Paulo: Editora Casa Presbiteriana, 1992.

LIVET, Pierre. **As normas: análise da noção, estudo dos textos.** Petrópolis: Vozes, 2009

MAIA, Rousiley C. M. Emoção, retórica e histórias pessoais na esfera pública. In: SOARES, Murilo Cesar; VICENTE, Maximiliano Martin; NAPOLITANO, Carlo José; ROTHBERG, Danilo (Org.). **Mídia e cidadania.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

MAIA, Rousiley C. M.; CAL, Danila. Recognition and ideology: assessing justice and injustice in the case of child domestic labor. In: MAIA, Rousiley C. M. (Org.). **Recognition and the Media.** Londres: Palgrave McMillan, 2014.

MARIA DE LIGÓRIO, S. Afonso. **Encarnação, nascimento e infância de Jesus Cristo.** Tradução de Pe. Oscar das Chagas Azeredo. Aparecida: Fl. Castro, 2004.

MARINHO, Cristiane Maria. **Ética e pós-modernidade.** In: Kairós, Revista Acadêmica da Prainha, Ano V/1, Jan/Junho, 2008.

MATTOS, Sérgio. **Um perfil da TV brasileira: 40 anos de história: 1950-1990.** Salvador: Associação Brasileira de Agências de Propaganda, 1990. Online.

MEAD, George Hebert. **Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist.** Chicago: University of Chicago Press, 1972.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino.; SIMÕES, Paula Guimarães. **Enquadramento: diferentes operacionalizações analíticas de um conceito**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.27, 2012. p. 187-235.

MITTELL, Jason. **Genre and television: from cop shows to cartoons in American culture**. Nova York: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_. **Television and American culture**. Nova York: Oxford University Press, 2010.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: Usos e Sentidos**. São Paulo: Ática, 1988.

NUNN, Heather. **Programas voltados para o lar e propriedade: transformando a TV factual popular**. In: FREIRE FILHO, João (Org.). A TV em transição: tendências de programação televisiva no Brasil e no mundo. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009.

OROZCO, Guillermo. Televisão: causa e efeito de si mesma. 2014 In: CÁRLON, Mario; FECHINE, Yvana (Org.). O fim da televisão. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2014.

OUELLETTE, Laurie; HAY, James. **Better living through reality TV: television and post-welfare citizenship**. Malden: Blackwell Publishing, 2008.

QUERÉ, Louis. **D'un modèle épistémologique de la communication à un modèle praxéologique**. In: Reseaux, Paris, n. 46-47. mar./abr. 1991 Tradução Vera Lúcia Westin e Lúcia Lamounier.

ROCHA, Débora Cristine. **Reality TV e reality show: ficção e realidade na televisão**. In: Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação | E-compós, Brasília, v.12, n.3, set./dez. 2009.

ROCHA, Simone Maria; LOPES da SILVEIRA, Letícia. **Gênero televisivo como mediação: possibilidades metodológicas para análise cultural da televisão**. In: Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação | E-compós, Brasília, v.15, n.1, jan./abr. 2012.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **O paradigma comunicacional: histórias e teorias**. Lisboa: Edições Gulbenkian, 2011.

SANDEL, Michael J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Racismo no Brasil: quando inclusão combina com exclusão. In: BOTELHO, André; \_\_\_\_\_ (Org.). **Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Maria Murgel. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCOLARI, Carlos A. This is the end: as intermináveis discussões sobre o fim da televisão. In: CÁRLON, Mario; FECHINE, Yvana (Org.). **O fim da televisão**. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2014.

SEPULVEDA, Lucas Afonso; CHOUCAIR, Thaís; LIMA, Laura. **Enquadrando e discutindo o cuspe: as conversações online sobre o cuspe de Jean Wyllys em Jair Bolsonaro**. In: Interprogramas de Mestrado da Faculdade Cásper Líbero. São Paulo: Faculdade Cásper Líbero, novembro de 2016.

SERELLE, Marcio. **A ética da mediação: aspectos da crítica da mídia em Roger Silverstone**. In: Matrizes, São Paulo. V. 10, Nº 2, maio/agosto, 2016.

\_\_\_\_\_. **A guinada dos populares: mídia e vida social no Brasil**. In: COMPÓS, 23, 2014, Belém. 23o Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (COMPÓS). Belém: Compós, maio de 2014.

SILVERSTONE, Roger. **Complicity and collusion in the mediation of everyday life**. New Literary History, 33 (4), 2002, pp. 761-780.

\_\_\_\_\_. **Regulation, media literacy and media civics**. In: Media, Culture & Society. Londres, SAGE Publications. Vol. 26(3): 440-449, 2004.

\_\_\_\_\_. **Televisión y vida cotidiana**. Buenos Aires: Amorroutu, 1996.

SIMMEL, Georg. **As grandes cidades e a vida do espírito (1903)**. In: MANA 11(2):577-591, 2005.

SOUZA, Jessé. **A tolice da inteligência brasileira**. São Paulo: LeYa, 2015.

\_\_\_\_\_. **Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

\_\_\_\_\_. Senso comum e justificação da desigualdade. In: \_\_\_\_\_. **A ralé brasileira: quem é e como vive?** Belo Horizonte: UFMG, 2009.

TREVISAN, Karina. **Almanaque dos reality shows no Brasil**. São Paulo: Panda Books, 2011.

TURNER, Graeme. **Ordinary people and the media: the demotic turn**. Thousand Oaks, CA: Sage, 2010.

\_\_\_\_\_. Prefácio à edição brasileira. In: WILLIAMS, Raymond. **Televisão: tecnologia e forma cultural**. Belo Horizonte: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. Reality television and the demotic turn. In: OUELLETE, Laurie (Org.). **A companion to reality television**. John Wiley & Sons, 2014.

WOODWARD, Kathyn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: TADEU DA SILVA, Tomaz (Org.); HALL, Stuart; \_\_\_\_\_. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.