

# **As perigosas fronteiras da “comunidade”: um desafio à comunicação comunitária**

**Nemesio C. Amaral Filho**

**Investigador del Laboratorio de Comunicación Comunitaria de la Escola de  
Comunicação de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ)**

**AS PERIGOSAS FRONTEIRAS DA "COMUNIDADE": UM  
DESAFIO À COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA**  
*THE DANGEROUS BORDERS OF THE "COMMUNITY": A  
CHALLENGE TO THE COMMUNICATIONS COMMUNITY*

Nemesio C. Amaral Filho

Investigador del Laboratorio de Comunicación Comunitaria de la  
Escola de Comunicación de la Universidade Federal do Rio de Janeiro  
(ECO/UFRJ)

I/C - Revista Científica de  
Información y Comunicación  
2009, 6, pp253-263

<http://dx.doi.org/IC.2009.01.11>

**Resumen**

O texto reconhece a importância das associações comunitárias, principalmente as organizadas politicamente nesta época de globalização econômica e cultural, mas procura refletir sobre os usos do conceito de comunidade como instrumento de controle externo. O que encoraja os discursos que parecem querer manter os membros das comunidades atrás de muros físicos e conceituais? A discussão fundamental aqui é a possibilidade de auto-representação no momento em que a luta de diferentes grupos por visibilidade na mídia aumenta.

**Abstract**

*The text recognizes the importance of community associations, especially those politically organized in this time of economic and cultural globalization, but seeks to reflect on the uses of the concept of community as an instrument of external control. What encourages the discourses that seem to want to keep the members of the communities behind (physical and conceptual) walls? The fundamental discussion here is about the possibility of self-representation when the struggle of different groups for visibility in the media increases.*

**Palabras clave**

Comunidad / Comunicación / Globalización / Visibilidad mediática

**Keywords**

Community / Communication / Globalization / Media visibility

**A** comunidade é guardada, é proteção, mas também pode ser a mais terrível das prisões, quase sempre simbólicas, com conseqüências não raramente práticas. O leitor deve entender que não estamos de algum modo nos colocando contra existência física das comunidades ou mesmo negando sua importância enquanto metáfora de resistência para grupos tradicionalmente subalternizados, como as “comunidades” no Rio de Janeiro, cidade em que o uso da palavra é mais fácil e mais ambíguo que na maioria das capitais brasileiras: a “comunidade” substitui palavras duras como “favela” e, portanto, deveria limitar o poder marginalizante da enunciação sobre grupos sociais mal atendidos pelo poder público e sub-representado pela mídia. “Comunidade”, entretanto, se transformou, em muitos círculos urbanos no Rio, numa ameaça: a minha comunidade (e toda a violência potencial de meu engajamento com ela) é mais forte que a sua. Como tudo no real, comunidade carrega aspectos positivos e negativos. Para prosseguirmos um pouco mais no esclarecimento daquilo que não estamos tratando aqui: entendemos que a comunidade não é uma coisa só, ainda que claramente discernível – ela possui fronteiras móveis, uma vez que é atravessada por espaços simbólicos intertextuais (aqueles não definidos, mas que todos sabem existir no interior do próprio grupo e fora dele), num fluxo de entrada e saída, de permanência e partida, dito de outro modo, comunidade é um espaço e uma situação social se não em alargamento, mas em permanente construção, um movimento não linear em torno de metáforas unificadoras.

Quando falamos em comunidade estamos nos referindo a um certo espaço de atuação, espaço que pode ser tanto físico como simbólico; falamos de pertencimento, de elementos em comum que formam determinada comunidade. O problema é que toda denominação de comunidade é uma generalização e, por isso, também é um reductionismo. O que parece ser um fator característico de determinado grupo comunitário torna-se particularmente perigoso quando grupos socialmente desfavorecidos, subalternizados, aceitam a carapuça conceitual de “minoría” ou de “excluído” e não se atêm a consciente armadilha social que os quer atrás de fronteiras discerníveis para “os de fora” e, desta maneira, mais efetivamente controláveis.

“Consciente” em nossa análise não quer dizer que há um plano orquestrado “pela ordem vigente” para a manutenção de grupos marginalizados, e ainda menos a oposição conceitual freudiana básica entre o consciente e o inconsciente: sugerimos, sim, que a sociedade e sua mídia (e seu poder enunciativo incluído) são resultado de uma consciência cultural específica, acostumada a naturalizar o que para nós deveria ser estranho (como a violência natural em áreas em que há ausência do Estado ou a associação natural entre violência e favela). A naturalização do terrível só pode emergir com o uso nocivo do estereótipo no discurso social, no mundo feito em linguagem; por outro lado, o estereótipo é sim um

poderoso instrumento comunicante (Amaral Filho, 2002). Estereótipo aqui no sentido definido por Bhabha (2002): o estereótipo é aquela ferramenta que isola o Outro e assim mantém distância entre as pessoas não apenas entre as sociedades, mas no interior das próprias sociedades. O estereótipo age no campo da subjugação simbólica, mas com resultados práticos concretos.

Por exemplo, quase sempre ao nos referirmos às “comunidades de minorias étnicas” estamos lidando, como alertou Bauman (2003), como uma definição imposta de fora para dentro, sem que se tenha pedido o consentimento a seus membros para serem definidos como “minorias”. Na definição externa do que vem a ser comunidade há a intenção inconfessa de que esta seja uma definição perpétua, o que, na prática, é apropriado pelo discurso da mídia hegemônica para se referir aos “índios” (Dutra, 2005) ou às “comunidades de remanescente de quilombo” (Amaral Filho, 2006). No caso dessa última, o desejo de fácil apreensão simbólica pela mídia faz com que não raramente, seu simbolismo seja emprestado indiscriminadamente para se referir a todas as favelas como “quilombos modernos”. Quilombo, todavia, é espaço de liberdade, de respeito aos mais velhos, de orgulho identitário e de organização política: é aquilo que a “comunidade” em oposição à “favela” pretende ser: uma metáfora de resistência libertária. Mas a categoria constitucional “remanescente de quilombo” também foi imposta de fora para dentro aos membros das comunidades com a Constituição de 88. Agora seus moradores estão num lento e duro processo de construção de seus sentidos contemporâneos (trazer o quilombo para o presente pós-colonial), ainda que muitos antropólogos e juristas insistam em manter estas comunidades de remanescentes sob o seu julgo teórico (quando ao objeto etnográfico não é permitida a fala) e legal. Mas são estes aprisionamentos comunitários e, no limite, “raciais”, que explicaram, no Pará, o pedido de fazendeiros para que testes de DNA fossem realizados e assim fosse comprovado se os remanescentes eram quilombolas “de verdade” (idem); ou o artigo recente de um advogado sugerindo que o critério da auto-representação que grupos indígenas são detentores não deveria ser adotado pelo poder público porque não é possível admitir que índios que dirigem carros ou desconhecem sua língua ancestral possam ser chamados de “índios” quando reivindicam a demarcação das próprias terras (O Globo, 15 dez. 2006). A assimilação cultural, por esta leitura, só pode ser de mão única: a do subalternizado pela sociedade hegemônica, negando a condição dialógica. Nomear confere poder a quem nomeia, portanto seria uma incoerência permitir que aqueles grupos tenham tal poder, em outras palavras, que elaborem um discurso explicativo a cerca de si; principalmente porque, nestes casos, o discurso nunca é um caminho para algo, mas um fim em si mesmo como nos alertou Foucault (1998).

Para além do fato de que estas duas posições político-econômicas (auto-representação e terras) negam a possibilidade da hibridização, do contato entre diferentes grupos étnicos-culturais e, portanto, de sua permanente atualização cultural, está claro que existe uma moldura interpretativa daquilo que é cada um desses grupos, um entendimento estanque que, se para alguns grupos acadêmicos pode parecer uma discussão superada tamanho seu conservadorismo, exemplos em contrário surgem a cada dia na arena midiática. Como não há discussão na grande mídia sobre comportamentos comunitários e suas mudanças, um grupo é sempre representado, esquecido, e representado novamente, como novidade, mas perdido lá atrás, na história, ou distanciado numa geografia cultural, ou seja, presa numa comunidade simbolicamente imóvel, genérica e, por isso mesmo, disponível às prateleiras de estereótipos da mídia e de outros agentes da manutenção do status quo. É desta maneira que a maioria de nós não distingue um grupo indígena de outro, por exemplo, e a partir daí a particularidade de seus modos de vida em cada diferente ponto do País. Temos apenas – se utilizarmos as velhas e comumente recorridas categorias comunitárias não problematizadas – apenas “Os Índios”, “Os Quilombolas” ou “O Morador da Favela”. E isso se estende aos nossos contatos do dia-a-dia: “O Negro”, “O Gay”, “A Mulher”. Sim, todos são membros de nossa comunidade, mas para transforma um de seus membros em “Outro” é preciso isolá-lo numa sub-comunidade genérica.

Entretanto é curioso observar o mundo a partir do ponto de vista de culturas nacionais, ou, se nos permitem, destas comunidades nacionais, portanto, de comunidades mais alargadas. Com rara acuidade interpretativa Abril (2003, p.46) observa que “as culturas nacionais que freqüentemente se apresentam como contrárias à mundialização não poderiam ter se constituído sem o respaldo de instituições e procedimentos de mediação mundializados: a alfabetização, a escolarização, a produção científica e artística, a aparição da imprensa, e posteriormente das demais indústrias culturais, que contribuíram para normalizar as línguas e culturas nacionais nos espaços jurisdicionais dos estados modernos. Em outras palavras: mais do que uma ameaça para os estados nacionais, a mundialização cultural foi uma condição de sua possibilidade”.

Se atentarmos para esta constatação num nível nacional, podemos identificar duas maneiras essencializantes, no sentido político-cultural, de se posicionar em relação à comunidade. Primeiro, a que a vê como algo que “contribui” para a cultura maior, mas dela efetivamente não faz parte (um exemplo são os discursos da mídia acerca dos negros em épocas etnicamente comemorativas, quando o segmento é sempre lembrado como aquele que “contribuiu” para a formação da cultura do País, e não como “integrante” do próprio ethos nacional); segundo, aquela maneira que representa as comunidades como espaços intocáveis, cujos valores culturais ancestrais devem ser preservados, negando qualquer possibilidade de

evolução porque isso lhe tiraria a “autenticidade”. Num País mestiço, não raramente a mestiçagem cultural, emanada também de suas várias comunidades porque elas próprias produtos dessa mestiçagem, é freqüentemente negada na sociedade hierarquicamente dividida em classe, gênero e cor. “Claro que, como todo espaço de dominação, os produzidos pela mestizagem são também espaços de resistência” (idem, p. 47).

Nem mesmo as versões interpretativas classicamente multiculturais admitidas na política oficial de vários países, ou adotadas como método de teor científico, não parecem, sozinhas, dar conta das complexidades oriundas da manutenção física e simbólica das comunidades subalternizadas. Hale (2002), em seu estudo sobre as políticas públicas de identidade voltadas para as comunidades indígenas na Guatemala, acentua que o projeto cultural neoliberal atua de maneira pró-ativa, antecipando as reivindicações mínimas das comunidades indígenas e rejeita todo o resto vigorosamente: a luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas, nesse sentido, é uma ameaça ainda maior do que as políticas assimilacionistas de épocas anteriores. Tal política de limitação daquela comunidade étnica é denominada por Hale de “muticulturalismo neoliberal”: resolvem-se os problemas mínimos do grupo, demarca-se o seu espaço de manobra social, enquanto o capital transnacional avança com sua própria agenda política. Em outras palavras, às comunidades indígenas subalternizadas são mostrados os limites “de até onde se pode ir”, ou seja, cooptando membros da própria comunidade são criados discursos e ações de restrições internas (idem).

A cooptação é fundamental nesse para a limitação do grupo. As lideranças naturais que surgem como forma de resistência aos adversários da evolução do grupo são forjados intelectualmente ao mesmo tempo em que a batalha político-simbólica é travada. Como bem sabem lideranças urbanas e rurais das comunidades subalternizadas brasileiras não é difícil errar no processo, resistir ao às promessas de progresso individual, aceitar ajudas oficiais mínimas, mostrar esta conquista ao restante do grupo e, enfim, descansar um pouco, baixar a guarda, render-se a uma situação que possa ser representada como simulacro convincente de que aos poucos está se avançando. As comunidades, sempre apresentadas como “ameaças” (para fazermos outro uso da metáfora explicativa de Hale) quando extrapolam os espaços físicos e simbólicos a elas destinados, têm suas lideranças permanentemente assediadas porque é conhecido o fato de que quando as vozes dissonantes são gritadas do interior da comunidade são mais eficazes do que os protestos feitos pelos bem intencionados “de fora” ou mesmo por membros que por várias razões estão quase totalmente afastados do grupo.

Dessa maneira, comunicar a si próprio e da maneira mais independente possível é questão central. É por isso que quem detém os meios da representação sempre está em vantagem, uma vez que é de um

juízo estético, e nesse sentido, ético, que tratamos que fundamenta nossa argumentação: julgamos pelo que as coisas nos parecem ser, fundamentalmente porque, em sentido amplo, os mecanismos de apreensão simbólica, principalmente aqueles proporcionados pela grande mídia (cinema, jornalismo, publicidade e agora Internet), nos apontam nessa direção: padrões de beleza, de comportamento, quer dizer, orientações para o nosso desejo coletivo. Gostaríamos de solicitar agora que fossemos do macro ao mínimo para entendermos, ainda que rapidamente, essas orientações da ordem do desejo e a relação como nossa discussão sobre as fronteiras comunitárias. Abril (2003) identifica certos “marcos de comensurabilidade”, hegemonicamente erguidos, que têm proporcionado o sustento simbólico da mundialização, e que contaminam as diferentes segmentações da diversidade cultural moderna. O marco teoricamente desenhado por ele que vai nos interessar mais de perto é o da “padronização dos imaginários sociais”, isto é, “os repertórios de imagens, de representações sensíveis e concretas, que veiculam crenças, visões de mundo e da sociedade divididas e interiorizadas, e que permitem também simbolizar feitos de consciência abstratos mais além dos imaginários tradicionais” (idem, p. 49). O que queremos sugerir a partir dessa consideração é que quando olhamos para uma comunidade subalternizada no campo ou na cidade, de gênero, étnica, de classe ou de orientação sexual não vemos a particularidade de cada um: o imaginário social padronizado identifica exatamente isso – um padrão, que como categoria homogeneizante só nos permite codificar o estereótipo com qual fomos ensinados a nos comunicar. E o estereótipo só existe dentro de fronteiras sólida e claramente edificadas.

Para enfrentarmos teórica e politicamente o bombardeio estereotipizante da grande mídia pode ser de grande auxílio recuperarmos aqui o alerta metodológico de Shohat e Stam (2005) quanto à análise nos discursos construídos sobre as comunidades de maiorias subalternizadas que vimos nos atendo aqui. O alerta é contra “os perigos do discurso falsamente polifônicos, que marginaliza e enfraquece certas vozes para em seguida fingir um diálogo com uma entidade-fantasma já enfraquecida por diversas falsificações” (p.312). Se pensarmos em lideranças cooptadas (obviamente que “cooptação” é entendida neste contexto num sentido para além do uso precipitado e algo anacrônico do marxismo ingênuo: dever ser entendida como uma ação, de fato, político-cultural), o alerta torna-se um grito:

A polifonia não consiste no mero aparecimento de um representante de um certo grupo, mas na criação de um arranjo textual onde a voz daquele grupo pode ser ouvida com força e ressonância. A questão não se resume ao pluralismo, mas ao conjunto múltiplo de vozes, em uma abordagem que procura

cultivar e frisar as diferenças culturais enquanto suprime as desigualdades sociais (idem).

Talvez seja importante lembrar neste momento que tudo o que vimos discutindo até agora extrapola os limites das preocupações meramente acadêmicas. Pensamos que o melhor exemplo para isso possa ser, de fato, “A Favela” e toda sua imediata associação com “A Violência” construída por vários discursos que polifonicamente se encontram na mídia. Levantamento feito por Njaine, Souza, Minayo e Assis (1997) sobre a qualidade da informação sobre violência no Brasil durante os anos 90, sendo o Rio de Janeiro particularizadamente estudado, constatou que a sociedade naturalizou a violência contra os moradores da favela e culpa-o mesmo quando ele é vítima de violência, e não seu autor, achando desnecessário uma investigação maior para descobrir o autor do delito.

Cabe a mídia uma destacada contribuição nas informações sobre violência, pois essa ocupa na sociedade contemporânea um papel importante como mediadora social, como agente de socialização, ao lado da família, da escola e de outras instituições (Rey, 1993). Desse modo, a televisão e demais meios de comunicação são instrumentos, dispositivos culturais e sociais. Quando nesses meios circulam informações sobre o tema violência, é de forma banalizada, gerando muitas vezes um clima de medo e pânico na sociedade (Njaine, Souza, Minayo e Assis, 1997, p. 8).

Esta ausência de identificação afetiva ocorre ante a impossibilidade do estabelecimento do vínculo comunitário pela grande mídia. A violência é, de muitas maneiras, a metáfora dessa ausência. Citando Agamben, Slavoj Zizek (2003) retomou a noção de Homo sacer, ou seja, as duas formas como se podem tratar as mesmas pessoas: somos todos iguais perante a lei, mas há um plano incondicional vazio em que as coisas pendem mais em favor de um lado que para outro: não enxergamos o miserável, a distância entre nós e aqueles que efetivamente não usufruem de cidadania é geograficamente curta, mas comunitariamente gigantesca. Isso significa dizer que vivemos em realidades superpostas: por que a morte de alguém no asfalto da zona sul carioca comove mais a mídia e sua audiência do que a de um jovem desconhecido assassinado num morro, ou seja, fora dos espaços consagrados de visibilidade social? Porque foram construídas comunidades no interior daquela que compõe toda a cidade – foi a maneira para o que aquilo que denominamos de a lógica da razão cínica encontrasse mecanismos de diferenciação e que atenuasse, de maneira ética/estética, não escrita e supostamente cristã (como na velha tradição colonial), a visibilidade do sofrimento daqueles inseridos na ordem



do consumo e dos que dela recebem migalhas. A violência foi uma constante ao longo do século XX na cidade do Rio de Janeiro, mas é sabido que quando ela se tornou mais freqüente do lado nobre do Túnel Rebouças começou a ser tratada como mais que mero registro pela mídia. A barbárie por algum motivo se recusa a permanecer onde supostamente era o seu lugar de origem.

O discurso da violência, independente de existência concreta, há mais de um século é moeda de troca, seja da classe política (dê-me o poder que te darei segurança), seja apelo espetacularizado da imprensa para vender a si mesma. Claro que este comportamento da mídia em geral e da imprensa em particular – a exotização daqueles estranhos a “nós” – é resultado de um processo ainda mais amplo, de uma tradição forjada na maneira que aprendemos para construir nossas narrativas: a eurocêntrica. Para aqueles que insistem em considerar esta uma discussão superada, poderíamos lembrar uma reiteração discursiva ainda mais freqüente nestes tempos de polarização bélica: quando se referiam as “justificativas” do governo norte-americano para a invasão do Iraque, a maioria dos meios de comunicação ocidentais, e mesmo os veículos do hibridizado Brasil, diziam que Bush declarava que “Deus” lhe disse em sonho que ele deveria levar a paz ao mundo; por outro lado, as vítimas das bombas da invasão se confortavam entre elas acreditando que “Alah” é grande. Não prosseguiremos apontando a óbvia falácia da pax da ultra-direita americana para o mundo, ou a quem foi dado o direito de se referir a quem como fanático se, em fim, a guerra parece santa para todos os envolvidos. Centremo-nos, para o objetivo de nosso pequeno texto, em apontar alguns riscos na aceitação de uma definição comunitária desproblematizada, num questionamento simples: por que os jornais de língua não inglesa, como no Brasil, Espanha, França, traduzem a palavra God, quando vem do discurso estadunidense, e não traduzem Alah, oriundo do discurso islâmico? Será por que, quando traduzimos estamos dizendo que o “deus” norte-americano é o mesmo que o nosso, e que o “deus” islâmico é o “deles”? Qual o tipo de ação política é legitimado junto às audiências do Ocidente, e aquelas sob sua égide, com esse tipo de coerência discursiva?

A palavra comunidade pode ser libertadora, mas quando aceita sem maiores questionamentos por aqueles que deveriam ser a materialização do conceito pode ter, como vimos, conseqüências fáticas na realidade sensível. Se às comunidades não é permitido dizer que tipo de comunidade querem comunicar para fora de suas fronteiras identitárias, e se é de fora que essas denominações são originadas, estamos mais uma vez permitindo a materialização daquilo que Charles Hale (2002) identificou em comunidades indígenas e miscigenadas na Guatemala como o já mencionado “até onde se pode ir”, uma espécie de freio representativo. Ora, o objetivo último de qualquer grupo comunitário subalternizado é

melhorar a qualidade de vida de seu povo, garantindo o acesso a bens, saúde e educação. Mas desde que, diz a sociedade hegemônica envolvente, não se ultrapassem os limites. Do contrário, perder-se-ia a caracterização das comunidades, e deixariam de ser, por exemplo, “favelados de verdade”, “índios de verdade”, “quilombolas de verdade”. Em nome de um suposto essencialismo identitário não se deve permitir que determinados muros sejam postos abaixo: o ideal é que grupos sejam física e simbolicamente mantidos dentro das muralhas da comunidade. Não é à toa que se faz etno-turismo País adentro e grupos de estrangeiros sobem a Rocinha para ver como é uma “favela de verdade”. Como lucidamente apontou Bauman (2003, p. 98):

○ antigo, ostensivo e arrogante hábito de explicar a desigualdade por uma inferioridade inata de certas raças foi substituído por uma representação aparentemente compassiva de condições humanas brutalmente desiguais como direito inalienável de toda comunidade à sua forma preferida de viver. O novo culturalismo, como o velho racismo, tenta aplacar escrúpulos morais e produzir reconciliação com a desigualdade humana (no caso do racismo), seja como o veto à violação dos sacrossantos valores culturais pela interferência humana.

É na direção de apontar para o crescimento da comunidade como grupo a procura de melhor qualidade de vida que desponta cada vez mais crescentemente a Comunicação Comunitária como estratégia teórica e prática. Proposta ainda em formulação, a Comunicação Comunitária não deve cair no sedutor jogo dos defensores do essencialismo comunitário. Ninguém, honestamente, ergue uma rádio comunitária para que seu grupo permaneça do jeito que está. No processo de construção dessa mídia surgem questionamentos que fazem com que mudanças de rumo provoquem hesitação: temem-se quase sempre os ataques à legitimidade dos agentes da mídia comunitária, os porta-vozes da comunidade. Mas, no limite, não se deve esperar que um dia a mídia comunitária deixe de ser necessária àquela comunidade porque a cidadania plena foi atingida? Negar essa possibilidade idealizada em nome da manutenção sem alterações dos jeitos de viver “originários” de cada grupo nos parece cumprir a cartilha daqueles que se propõem a estabelecer até onde se pode ir. “Comunidade”, como a “tradição” em Hall (2002), não pode ser o que ela faz conosco, mas o que nós fazemos com ela. Assim, a comunidade pode ser uma metáfora para frente, que se dá o direito do auto-questionamento: gente que a deixa e gente que chega, os contatos com outras comunidades, a inserção num grupo ainda maior: o próprio lastro comunitário é móvel.

A Comunicação Comunitária, assim, precisa escapar de algumas armadilhas teóricas com conseqüências quase que imediatamente práticas.

Por trás da manutenção da comunidade em busca de definições absolutamente discerníveis está a negação ao “Outro” de uma possibilidade oferecida freqüentemente por grupos neoliberais de natureza política e econômica: o do desenvolvimento. Aqueles que se integram ao sistema capitalista teriam a possibilidade de se desenvolver: acúmulo de capital, propriedades dentro do desenvolvimento combinada e desigual previsto pela ordem capitalista. A observação, brilhante, é de Edgar Morin (2003, p. 357):

O desenvolvimento ignora aquilo que não é calculável nem mensurável, isto é, a vida, o sofrimento, a alegria, o amor. Sua única medida de satisfação está no crescimento (da produção, da produtividade, da renda monetária). Concebido unicamente em termos quantitativos, ele ignora as qualidades: as qualidades da existência, as qualidades da solidariedade, as qualidades do meio, a qualidade da vida, as riquezas humanas não calculáveis e não monetarizáveis; ele ignora a doação, a magnanimidade, a honra, a consciência.

Para que as comunidades, por outro lado, tenham acesso a esse modelo (o do desenvolvimento) de relacionamento com o mundo, elas teriam, argumentam puristas e seus adversários – os representantes da ordem econômica vigente – que deixar de ser o que são agora. O mesmo argumento, utilizado por segmento opostos, nega a chance de auto-representação de determinado grupo, dito de outro modo, é negada a possibilidade de inserção desses grupos na sociedade envolvente que não seja por meio da sua própria destruição. É por isso que elas devem permanecer como estão: à margem.

Nesse sentido é que concordamos com a posição defendida por Muniz Sodré (2006) quando entendemos a comunidade como “minoría”: o que a move é o impulso de transformação. Essa transformação não precisa apontar necessariamente na direção que sugere as políticas neoliberais de “desenvolvimento”, puramente mercadológica, mas seguramente esta transformação é cultural e política. É nesse quadro também que a Comunicação Comunitária se insere.

A Comunicação Comunitária que entendemos é aquela menos preocupada com os aparatos tecnológicos, que são quase os mesmos da grande mídia, e mais com os objetivos políticos. É claro que o estudo e a aplicabilidade desse instrumento prático-teórico pressupõe uma filiação ideológica. Mas ela não pode incorrer, por exemplo, nos erros da velha esquerda política que não admitia o contato, a troca de experiência positivas e negativas com que não comunga dos mesmos ideais. Ouvimos hoje que isso acontecia porque o mundo antes era mais simples. Preto era preto; branco, branco. Era mesmo? Não nos parece. Talvez utilizemos

ferramentas mais complexas hoje para dar conta do real o pelo fato de reconhecermos que o real é mais complexo do que supúnhamos anteriormente. E essas são algumas das condições objetivas, e mesmo afetivas, de atuação, dadas hoje à Comunicação Comunitária.

## Bibliografia

- ABRIL, Gonzalo (2003): *Cortar y pegar: la fragmentación visual en los orígenes del texto informativo*, Madrid: Cátedra.
- AMARAL FILHO, Nemézio C. (2006): *Mídia e quilombo na Amazônia*. Tese de Doutorado. ECO-UFRJ.
- BAUMAN, Zygmunt (2003): *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BERMUDES, Sérgio (2006): "Manipulação e condescendência com o ócio", *O Globo. Opinião. Tema em debate: empresas x índios*, p. 7, 15 dez.
- BHABHA, Homi K. (2003): *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- DUTRA, Manuel Sena (2005): *A natureza da TV: uma leitura dos discursos da mídia sobre a Amazônia, biodiversidade, povos da floresta...* Belém: NAEA.
- FOUCAULT, Michel (1998): *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola.
- HALE, Charles R. (2002): "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*. Cambridge: University Press.
- HALL, Stuart (2003): *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: UFMG.
- MORIN, Edgar (2003): "Uma mundialização plural", In: MORAES, Denis (org.). *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.
- NJAINE, Kathie; SOUZA, Ednilsa Ramos de; ASSIS, Simone Gonçalves de (1997): "A produção da (des) informação sobre a violência: análise de uma prática discriminatória", *Caderno Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 13 (3): 404: 414, jul-set.
- SODRÉ, Muniz (2007): "Cidadania e voz comunitária", *Revista do LECC*. Rio de Janeiro: Fábrica do Livro.
- SHOHAT, Ella; e STAM, Robert (2006): *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosacnaify.
- ZIZEK, Slavoj (2003): *Bem-vindo ao deserto do real!*, São Paulo: Boi Tempo Editorial.