

As ciências sociais, a comunicação e a saúde

Social sciences, communication and healthcare

Ricardo Rodrigues Teixeira ¹

Antônio Pithon Cyrino ²

Abstract *Communication, the central word in the title of this paper, is really intended to denote a kind of pivotal point in the articulation that we wish to establish here between social sciences and healthcare. On one hand, its emergence as a field of differentiated issues with relatively new objects and examinations, in the heart of social thought, as early as the late eighteenth century, going through its earliest theoretical elaborations and empirical studies, already within the scope of the social sciences, since the mid-nineteenth century, and more recently through its differentiation as a separate discipline, in the mid-twentieth century, up to the point at which it became a true icon of contemporary societies, at the threshold of the twenty-first century. On the other hand, the relations between what we generically prefer to refer to as “thoughts on communication”, tracing the historical path above, and the field of healthcare, in its broadest sense. Thus, we propose, first, to reconstitute the emergence and the evolution of these “thoughts on communication” over the last two or three centuries, highlighting their deep rooting in the social sciences and, second, to point out the privileged and variable relation, over the course of history, between these thoughts and the knowledge and practice of healthcare.*

Key words *Social sciences, Communication, Healthcare*

Resumo *Comunicação, o termo central do título deste trabalho, pretende realmente ser uma espécie de pivô da articulação que queremos aqui estabelecer entre as ciências sociais e a saúde. Por um lado, a sua emergência como um campo de questões diferenciadas, com objetos e olhares relativamente novos, no seio do pensamento social já desde fins do século 18, passando pelas suas primeiras elaborações teóricas e estudos empíricos, já no quadro das ciências sociais, desde meados do século 19, depois pela sua diferenciação como um campo disciplinar em separado, em meados do século 20, até se tornar um verdadeiro emblema das sociedades contemporâneas, neste limiar do século 21. Por outro lado, as relações entre o que preferimos genericamente chamar de “pensamento sobre a comunicação”, rastreado no percurso histórico acima, e o campo da saúde, no seu mais amplo sentido. Assim, propomo-nos, primeiramente, a reconstituir a emergência e as evoluções desse “pensamento sobre a comunicação” nos últimos dois ou três séculos, destacando o seu profundo enraizamento nas ciências sociais, e, secundariamente, apontar as relações privilegiadas e variáveis ao longo da história entre esse pensamento e o conhecimento e a prática em saúde.*

Palavras-chave *Ciências sociais, Comunicação, Saúde*

¹ Departamento de Medicina Preventiva, Centro de Saúde Escola Samuel B. Pessoa, Faculdade de Medicina da USP, Av. Dr. Arnaldo 455, 2º andar, 01246-903, São Paulo SP. ricarte@usp.br

² Departamento de Saúde Pública, Faculdade de Medicina de Botucatu, Unesp. acyrino@fmb.unesp.br

Introdução

Nosso intuito principal é identificar e descrever o processo pelo qual um conjunto de questões muito específicas vai se formulando no seio do pensamento social moderno, de tal modo que elas acabarão por configurar um campo de questões que, mais recentemente, passou a ser designado de Comunicação, destacando, neste processo, algumas de suas interfaces com o campo da saúde. Antes, porém, algumas ressalvas introdutórias são necessárias. Ainda que nos interesse centralmente sua formulação como uma problemática socioantropológica, não podemos ignorar que a *comunicação*, como um objeto de conhecimento, vem se constituindo e sendo construído por diferentes autores dos mais diversos campos disciplinares, mediante elaborações teóricas, investigações empíricas e invenções tecnológicas, as mais variadas, ao longo dos últimos dois ou três séculos. Isso não apenas põe em relevo a complexidade do tema, mas também a impossibilidade de rastreá-lo cronologicamente de forma a reconstituir uma simples progressão linear de um objeto crescentemente mais elaborado. Antes, o que se constata é um objeto intensamente polissêmico ou, nem mesmo um objeto bem definido, mas muito mais um foco de questões a irradiar-se, muitas vezes tremulamente, em múltiplas direções.

Tampouco seria produtivo, e poderia mesmo ser excessivo às pretensões deste texto, retroceder à Antiguidade em busca das origens da pesquisa sobre fenômenos de comunicação, como é comum em compêndios de comunicação social, dado que o que se pretende aqui explorar são, fundamentalmente, as singularidades da construção dos fenômenos de comunicação na modernidade. Os mencionados compêndios também não costumam se abster de exaltar o marco representado pela invenção da prensa mecânica por Gutenberg, dando justa ênfase à “revolução das comunicações” que ela representou, no chamado limiar da era moderna e, nesse caso, já estamos, de fato, bem mais próximos de referências básicas para o entendimento do contexto científico e tecnológico em que se dá a emergência das noções mais contemporâneas de comunicação. Contudo e, ademais, considerando os limites impostos pelo formato de um artigo, nos restringiremos a explorar apenas os elementos mais recentes e imediatos dessa gênese, focalizando as principais problemáticas que vão se delineando no pensamento social, desde finais do século 18 e com

grande intensidade ao longo do século 19, e que nos parecem constituir seus mais caudalosos afluentes.

Comunicação e livre comércio

Nas últimas décadas do século 18, seja nos escritos de economistas de uma Inglaterra em plena Revolução Industrial, seja na obra dos fisiocratas de uma França ainda fundamentalmente agrícola, já podemos encontrar um discurso razoavelmente amadurecido sobre as virtudes da comunicação. Ela tanto contribuiria para integrar o trabalho coletivo já bastante dividido no interior das fábricas, quanto contribuiria para unificar o espaço comercial, liberando o fluxo de bens agrícolas por meio da construção e da preservação das vias de comunicação pelo interior do país. Descobrimos, assim, que um primeiro esboço de uma problemática da comunicação prefigura-se no tema da divisão do trabalho e no modelo de fluxos materiais da chamada economia clássica inglesa, elaborados nas obras de Adam Smith (1723-1790) e de John Stuart Mill (1806-1873). Também podemos vê-la anunciar-se na máxima formulada pelo fundador da doutrina fisiocrática, François Quesnay (1694-1774): *laissez faire, laissez passer*.

Creemos que não há grande surpresa em se descobrir esta origem gemelar de uma problemática da comunicação e de um princípio de livre comércio, abrindo-se a partir daí uma linhagem evolutiva em que se desdobram todas as relações possíveis entre liberalismo econômico e sistemas de comunicação e que ainda não se esgotaram. Captemo-la, aqui, no seu nascedouro, em uma passagem de Habermas (1984) que nos fornece uma imagem bastante viva e sintética dessas relações “carnais” entre circulação de informações e mercadorias: *Com a expansão do comércio, o cálculo comercial, orientado pelo mercado, precisava, de modo mais freqüente e exato, de informações sobre eventos espacialmente distanciados. Por isso, a partir do século 14, a troca antiga de cartas comerciais foi transformada numa espécie de sistema corporativo de correspondência. As associações comerciais organizaram a serviço de seus interesses, os primeiros correios partindo em determinados dias, os assim chamados correios ordinários. As grandes cidades comerciais são, ao mesmo tempo, centros de trocas de informações. Também se torna urgente a sua permanência à medida que o*

trânsito das mercadorias e das letras de câmbio se torna permanente. Mais ou menos contemporâneos ao surgimento das bolsas, o correio e a imprensa institucionalizam contatos permanentes de comunicação. Para os comerciantes basta, no entanto, um sistema de informações reservado às corporações profissionais e, às chancelarias urbanas e da corte, um sistema de informações interno. Não lhes interessa a publicidade da informação. (...) O novo sistema de comunicações sociais, com suas instituições de troca de informações, adapta-se sem maiores problemas às formas existentes de comunicação enquanto continua ausente o elemento decisivo: a publicidade. Assim como (...) só é possível falar de "correio" quando a possibilidade de transporte regular de cartas torna-se acessível ao público em geral. Até então, o antigo sistema de comunicação da representatividade pública não se vê fundamentalmente ameaçado pela nova esfera pública definida publicitariamente.

A citação, apesar de longa, só nos conduz até o ponto em que Habermas anuncia a possibilidade de um novo "sistema de comunicação da representatividade pública", definidor de uma esfera pública "liberal e burguesa", caracterizada pelo seu caráter fundamentalmente "publicitário" (não se trata aqui, evidentemente, da idéia atual e mais comum de "publicitário" como o espaço da "propaganda", mas como a qualidade do espaço em que determinados eventos são acessíveis a todos e adquirem "publicidade" na medida em que qualquer um pode julgá-los; julgamento que se apresenta, coletivamente, sob a forma da "opinião pública"). Não há dúvida de que a ascensão da comunicação a uma das categorias centrais da modernidade e a assunto privilegiado e complexo das ciências sociais encontra-se estreitamente relacionada à constituição dessa *esfera pública "publicitária"*, para cuja constituição a imprensa foi, inicialmente, a mídia fundamental. Contudo, as primeiras concepções sobre a comunicação social, em seu berço economicista, são, digamos, "pré-publicitárias" e obedecem à lógica da "boa ordem" ou da "funcionalidade" econômica e social e do controle do fluxo de informações. Temos, então, nesse caso, um imaginário bastante "utilitarista" e "controlista" a respeito da comunicação, que, como sabemos, jamais deixará de coexistir junto àquele outro que vincula a comunicação à "transparência" e à "publicidade" e, se não ao "diálogo", pelo menos ao "debate público". E esta é apenas uma das várias "ambivalências constitutivas"

do tenso conceito de comunicação na modernidade.

Outro aspecto importante a ser destacado nesse momento é que, se as primeiras formulações mais acabadas em torno da idéia de um sistema de trocas e fluxos se dão no campo das preocupações econômicas, isso não ocorreu sem o empréstimo de evidências colhidas em outros campos de experiência e conhecimento. O médico Quesnay, por exemplo, inspirou-se nos seus conhecimentos sobre a circulação sanguínea para pensar o seu *Tableau économique* da circulação de riqueza. De resto, sabemos que a metáfora do organismo vivo será uma das mais férteis e persistentes ao longo de todo o século 19, produzindo inúmeras representações da sociedade como um sistema orgânico, como um entretecer de redes. Encontramo-la tanto na origem do "organismo-rede" da fisiologia social de Saint-Simon (1760-1825), quanto da "sociedade orgânica" da também denominada fisiologia social de Herbert Spencer (1820-1903). Ambas filosofias-fisiologias concedem um lugar estratégico às vias de comunicação que, de novo, nos dois casos, são comparadas ao sistema vascular. O engenheiro ferroviário Spencer, entretanto, com uma obra filosófica que marcaria a segunda metade do século 19, merece destaque por aprofundar a temática da comunicação, conferindo-lhe contornos já bem próximos ao das abordagens mais atuais. Identifica dois "aparelhos" principais na sua "sociedade orgânica": um, *distribuidor*, baseado na imagem da circulação sanguínea, que asseguraria o trânsito das substâncias nutritivas, representado pelas estradas, canais e ferrovias; e outro, *regulador*, equivalente do sistema nervoso, que possibilitaria a gestão da periferia por um centro dominante, representado pelos meios que permitiriam ao centro "propagar sua influência", tais como a imprensa, o correio e o telégrafo. Esse último ponto já se encontra estreitamente vinculado a outras temáticas de grande importância na segunda metade do século 19 (tratadas em maiores detalhes mais adiante) e que dizem respeito a questões de "fluxo de influência" e de "gestão das multidões".

Relação centro-periferia

Antes, porém, de passarmos a estas questões, há um outro tema importante que marcará o campo da comunicação no século 20, cujas raízes profundas se encontram no pensamento

social do século 19, e que diz respeito a essa relação de dominação de um centro sobre a periferia. Encontramo-la plenamente desabrochada no pensamento do sansimoniano Auguste Comte (1798-1857), fundador da filosofia positiva. Sua ciência positiva da sociedade, embora denominada de física social, como outras filosofias de sua época, inspira-se muito mais na biologia do que propriamente na física. Sua visão organicista, contudo, dá bem menos importância aos mecanismos de comunicação que seus contemporâneos. Sua relevância para a compreensão de traços marcantes da futura “ciência da comunicação” é outra e está fundamentalmente relacionada à sua clássica e bem conhecida visão da história como um progresso linear e necessário de uma era teológica a uma era metafísica e, desta, a uma era científica e positiva, que caracterizaria o estágio das sociedades industriais modernas. Dentro dessa concepção biográfica da história humana, que deu amparo à ideologia dominante dos impérios coloniais e marcou profundamente a etnologia da segunda metade do século 19 – exemplarmente representada pela antropologia do comteano Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), que escreveu sobre *As funções mentais nas sociedades inferiores* (1910), chegando ao conceito de “mentalidade pré-lógica” para definir *A mentalidade primitiva* (1922) –, os povos primitivos são vistos como “povos-crianças” que deveriam ser necessariamente tutelados pelas nações “civilizadas”, que teriam a missão de conduzi-los à “idade adulta”. Conforme comenta Mattelart (1999), *dessa representação do desenvolvimento das sociedades humanas (...) emanam as primeiras formulações das teorias difusionistas: o progresso só pode atingir a periferia por meio da irradiação pelos valores do centro*. Não se ignora o papel dessas teorias nas formulações, após a segunda Grande Guerra, de uma *sociologia da modernização e sua concepção de “desenvolvimento”, na qual as mídias ocupam papel estratégico*.

Se selecionamos Comte para assinalar emblematicamente esse modo de pensar a relação de dominação centro-periferia, isso se deve fundamentalmente à importância da corrente de pensamento que fundou na constituição das ciências sociais e particularmente da sociologia, a partir de Durkheim, com todos os seus desdobramentos na produção científica no século 20, incluindo a acima mencionada “sociologia da modernização”. Contudo, esse esquema básico não tem sua “origem” no pensamen-

to comteano e possui antecedentes importantes, que também nos interessam nesse momento. Vamos situá-los no chamado Século das Luzes e revelam-se no importante embate entre o pensamento iluminista e o pensamento romântico, em torno da noção de *povo*. A importância e a extensão dessa discussão ultrapassa em muito o que se poderá destilar neste breve artigo e nos obrigaria a rever as relações que vieram se construindo, desde a aurora da era moderna, entre a noção de povo e política, que historicamente oscilaram entre a idéia de buscar no povo um modo de legitimação do poder político (Maquiavel) e a idéia sempre presente do povo como uma ameaça para o poder político instituído (Hobbes). Essa ambivalência está inteiramente condensada no pensamento iluminista, que se opõe ao poder despótico em nome da vontade popular e se opõe ao povo em nome da razão. Fórmula que, segundo Martin-Barbero (2001), sintetiza o próprio funcionamento da hegemonia: *A invocação do povo legitima o poder da burguesia na medida exata em que esta invocação articula sua exclusão da cultura. E é nesse movimento que se geram as categorias “do culto” e “do popular”. Isto é, do popular como inculto, do popular designando, no momento de sua constituição em conceito, um modo específico de relação com a totalidade do social: a da negação, a de uma identidade reflexa, a daquele que se constitui não pelo que é, mas pelo que lhe falta. Definição do povo por exclusão, tanto da riqueza como do “ofício” político e da educação*.

Temos, então, apoiando-nos na brilhante análise de Martin-Barbero, que é no pensamento ilustrado do século 18 que podemos localizar o esquema fundante da separação hierárquica entre o mundo culto burguês e o mundo sem cultura do populacho. No entanto, para que se possa compreender a passagem para essa outra concepção – a de uma cultura superior ou civilizada das sociedades industriais pontificando sobre as culturas inferiores ou atrasadas, sejam elas dos povos selvagens das colônias ultramarinas, sejam elas das classes populares (particularmente dos camponeses), e que prevalecerá no pensamento “culto” da segunda metade do século 19 –, já é preciso que se reconheça a presença de outros importantes movimentos do pensamento se dando nesse mesmo intervalo histórico. A começar pela ruptura extraordinária representada, ainda em finais do século 18, pelo romantismo. É a ele que podemos atribuir a construção de um “novo imaginário no qual pela primeira vez adquire

status de cultura o que vem do povo” (Martin-Barbero, 2001).

Cultura de elite e cultura popular

Dos inúmeros, complexos e, com frequência, contraditórios desdobramentos da reação romântica, queremos minimamente reter, nesse momento, que suas posições fizeram avançar a idéia de que, para além de uma cultura oficial e hegemônica, existem outras culturas. Mesmo que a noção romântica de povo tenha, ao cabo, nutrido muitas visões conservadoras de cultura, ela representou um efetivo alargamento da concepção do humano – frente à perspectiva, sob este aspecto, mais estreita, do racionalismo iluminista –, incorporando as dimensões simbólicas e subjetivas na estruturação da vida social.

Mas, a afirmação do popular na cultura e da cultura popular não impedirá, é claro, a coexistência de mundos culturais “separados” e, quase sempre, desigualmente valorizados. De fato, as visões conservadoras, com frequência, prevaleceram entre as falanges românticas e são de sua lavra vários dos modos “clássicos” de se estabelecer a “separação”: entre uma cultura rural e uma cultura urbana, uma cultura ingênua e outra sofisticada, ou ainda, tosca e erudita, tradicional e moderna, como ocorre, por exemplo, nas concepções folcloristas; ou entre uma cultura em sua expressão superficial, instável e inautêntica, pois que abalada por mudanças históricas, e uma cultura profunda, formada na estabilidade e unidade da etnia, como se dá, com frequência, nas concepções racistas e nacionalistas. Mas as concepções românticas ainda comportam a visão da cultura popular como um reverso da cultura burguesa, por ser expressão da *experiência* da dor e do sofrimento, mais ou menos como ela aparece vinculada ao modo de vida dos *miserables*, em Victor Hugo.

É evidente que esta última visão da cultura popular é a que abre a maior possibilidade de sua politização, e que se dará com contornos bem assemelhados àqueles expressos na literatura de Hugo, por exemplo, no movimento anarquista. A maneira como o anarquismo inscreve certos traços das concepções românticas nas suas práticas revolucionárias mereceria, por si só, um estudo completo pelo que antecipa de questões extremamente relevantes para o pensamento sobre as comunicações e as artes

no século 20. Talvez nenhum outro movimento político tenha revelado tanta sensibilidade em transformar em meios de libertação as diferentes expressões ou práticas culturais. Conhecemos sua especial sensibilidade para os problemas da educação operária e para as inovações pedagógicas. É reconhecido que a transposição do conceito político anarquista de “ação direta” para o campo da estética, resultando numa idéia de “arte em situação” ou arte em continuidade com a vida, antecipa propostas das vanguardas artísticas do século 20. E, *last but not least*, também sabemos que o movimento anarquista sempre foi fértil em vislumbrar potencialidades utópicas nas inovações tecnológicas, especialmente no campo das comunicações: do russo Kropotkin, que via nas redes elétricas de seu tempo e suas propriedades descentralizadoras a promessa de uma nova vida comunitária, até os libertários de hoje em dia, que muitas vezes vêm nas redes digitais potencialidades equivalentes.

Contudo, se o anarquismo mostrou-se desde suas origens especialmente sensível às chamadas questões “comunicacionais”, como se sabe, não representou a principal força política de esquerda, nem no plano da luta internacional dos trabalhadores, nem muito menos no plano da produção intelectual. Assim, para a continuidade de nossa exposição, desempenha um papel muito mais importante uma outra vertente de esquerda que, na realidade, se oporá veementemente às concepções românticas de uma cultura popular: o marxismo. Na verdade, para o encaminhamento de nossas questões principais nesse momento, o que nos importa mesmo é acompanhar o que Martin-Barbero denomina a “dissolução completa da idéia de povo ao longo do século 19”: pela esquerda marxista, essa dissolução se dá no conceito de *classe social*; pela direita, no conceito de *massas*. O marxismo, ao contrário do anarquismo, ao recuperar não poucos traços da racionalidade iluminista, mostrou-se bem mais limitado por referência a essas questões (ainda que as exceções sejam muito notáveis, como nos casos de Gramsci e Bakhtin) e não raras vezes – o que pode parecer paradoxal – aproximou-se, neste campo, das posições mais conservadoras. É bem possível que o predomínio do marxismo como pensamento de esquerda na produção das ciências sociais também tenha contribuído para o caráter tendencialmente conservador que, desde os primórdios, assumiu, nesse campo, a reflexão sobre as questões de comunica-

ção e cultura. Por essa razão e diante dos propósitos do presente trabalho, optamos por acompanhar como se deu, ao longo do século 19, a dissolução do conceito de *povo* no conceito de *massas*.

O surgimento das massas

Enquanto o marxismo rechaça a idéia romântica de povo por considerá-la ambígua e misticadora, preferindo falar no proletariado, o pensamento das minorias aristocráticas e burguesas rechaça tanto a idéia de povo quanto de classe social, referindo-se obcecadamente às *massas*. Obcecadamente, porque esta referência é, antes de tudo, fruto de um medo terrível das elites ao novo lugar ocupado pelas multidões na sociedade que começa a emergir da revolução burguesa e que já está bem delineado nas primeiras décadas do século 19. Martin-Barbero nos dá, mais uma vez, uma boa imagem do sentido desse surgimento das massas: *o acionamento durante o século 19 da teoria da sociedade-massa é o de um movimento que vai do medo à decepção e daí ao pessimismo, mas conservando o asco*. Na realidade, esse medo-decepção-pessimismo diz respeito, quase sempre, a um duplo problema: será freqüente o tratamento conjugado do surgimento das massas e o da “tecnologização” da vida social. E esse duplo problema já pode ser identificado no pensamento de Alexis de Tocqueville (1805-1859), talvez o primeiro autor a analisar explicitamente o problema ligado ao surgimento das massas e, sobretudo, de sua perspectiva, ligado à “aberração” do igualitarismo social, no qual vê o germe do “despotismo das maiorias”. No seu clássico *Da democracia na América*, deixa claro que *a convergência da mecanização introduzida pela indústria com a “enfermidade democrática” conduz inevitavelmente à autodegradação da sociedade* (Martin-Barbero, 2001). Esse mesmo pessimismo fáustico será reencontrado em clássicos da filosofia do início do século 20, como *A rebelião das massas e Meditação da técnica*, de José Ortega y Gasset (1883-1955), e *O declínio do Ocidente* e *O homem e a técnica*, de Oswald Spengler (1880-1936), e ainda num autor “pós-moderno” como Jean Baudrillard, que no início da década de 1980, numa obra intitulada *À sombra das maiorias silenciosas – o fim do social e o surgimento das massas*, afirmaria, realizando uma notável síntese pessimista entre técnicas e massas: “O processo da massa e dos meios de co-

municação é um processo único. Mass(age) é mensagem” (Baudrillard, 1993).

Apesar da prolongada permanência de idéias “apocalípticas” a respeito das massas e das técnicas em meio ao pensamento mais conservador, é preciso observar que elas também encontrarão sua versão no chamado pensamento mais progressista, como veremos logo mais, ao tratarmos, por exemplo, da Escola de Frankfurt, cujas críticas à chamada indústria cultural e à cultura de massa assumirão grande importância no pensamento sobre a comunicação após a segunda Grande Guerra. Além disso, mesmo nos atendo apenas aos autores acima mencionados e procurando aproximá-los, há profundas diferenças nas suas respectivas visões: se todos preservam o “asco” das massas de que nos fala Martin-Barbero, Tocqueville está mais para o “medo”, Ortega y Gasset para a “decepção” ou, talvez, desprezo, enquanto Spengler descamba para um “pessimismo” suicida. Já em Baudrillard, o niilista, há uma verdadeira inversão das primeiras concepções das massas como “multidão ameaçadora”, uma vez que sob o peso de tanta “informação” (que aniquilou todo referente) e tanta “instituição” (que aniquilou todo social), só nos resta a “simulação” indefinida por intermédio dos meios de comunicação e “a implosão do social nas massas”, cujo “*modo próprio de ser*” é exatamente a inércia, a indiferença e a passividade. Mas para compreendermos essas mudanças nas concepções sobre as massas, precisamos ainda passar por algumas outras abordagens, desenvolvidas nos próximos tópicos.

As ciências e as tecnologias das massas

A esta descoberta desencantada das massas, que mal dissimula o aristocrático “medo das turbas”, se seguirá o desejo e a necessidade de conhecê-las para, por fim, controlá-las. É por meio dessa busca de conhecimento e controle sobre as massas que se apresentarão algumas das mais interessantes interfaces com o conhecimento em saúde do século 19 e que, desta vez, vão muito além da mera relação analógica e metafórica.

Antes de qualquer coisa, consideremos a magnitude do crescimento demográfico e das cidades, examinando algumas expressões quantitativas e qualitativas dessa massa que “assusta” no início do século 19. Em 1485, a Inglaterra tinha 2,5 milhões de habitantes; cerca de dois

séculos depois (± 1700), terá 5 milhões; mais um século (± 1800) e terá 10 milhões e, até 1851, duplicará mais uma vez. Em 1750, tinha apenas duas cidades com mais de 50.000 habitantes; em 1851, 29, das quais nove ultrapassavam 100.000 habitantes (França Júnior, 1993). Um processo de urbanização semelhante se deu em todas as regiões do mundo que passaram por um processo de industrialização intensiva, transformando as cidades, onde se avolumam as massas, em focos de ameaças políticas e sanitárias: *Os bairros operários que fizeram a população parisiense duplicar na primeira metade do século 19 tornaram-se, ao redor das indústrias que se multiplicavam na periferia de Paris, o "meio de cultura" ideal para doenças e convulsões sociais* (Ayres, 1995).

A massa que ameaça é "meio de cultura" para "doenças e convulsões sociais" e a produção de conhecimento sobre elas, responde a necessidades de controle e direcionamento, vigilância e normatização dessas massas, em que se difundem as multidões (potencialmente) sediciosas e as multidões (potencialmente) doentes, que em ambos os casos podem "contagiar" e assumir proporções epidêmicas. Pode-se dizer que, logo nos primeiros anos do século 19, se inicia uma era em que se multiplicarão as chamadas tecnologias de gestão das massas ou "tecnologias de população", como quer Michel Foucault.

Neste autor, já encontramos um outro sentido para a aproximação dos temas das massas e da "tecnologização" da vida social, que não é mais o da aristocrática consideração da sociedade-massa e das técnicas como as duas causas somadas da "decadência do Ocidente". O que Foucault nos mostra é como boa parte das técnicas que povoam nossa vida social, particularmente aquelas que se dirigem para o corpo, correspondem, de fato, a dispositivos de gestão da sociedade-massa e integram um "projeto de tecnologia de população", isto é, uma tecnologia em que *os traços biológicos de uma população se tornam elementos pertinentes para uma gestão econômica e é necessário organizar em volta deles um dispositivo que assegure não apenas sua sujeição, mas o aumento constante de sua utilidade* (Foucault, 1992). São os conhecidos "dispositivos disciplinares" teorizados pelo filósofo. Esse conceito nos ajuda a perceber como as tecnologias de gestão das massas operam, curiosamente, por mecanismo de individualização, por formas de poder que se exercem sobre os indivíduos. A "disciplina" para

Foucault é: *Uma arte de distribuição espacial dos indivíduos (...), uma técnica de poder que implica uma vigilância perpétua e constante dos indivíduos. (...) É o poder de individualização que tem o exame como instrumento fundamental. O exame é a vigilância permanente, classificatória, que permite distribuir os indivíduos, julgá-los, medi-los, localizá-los e, por conseguinte, utilizá-los ao máximo.*

"A disciplina implica", ainda, "um registro contínuo" e é dessa perspectiva que propomos que se apreenda a emergência das chamadas ciências da mensuração humana. Com suas nomenclaturas e índices, surgem para codificar e cumprir a missão "higienista" de vigilância e normatização das massas supostamente perigosas. A antropometria e, mais tarde, a epidemiologia e suas práticas, certamente se encontram entre as primeiras grandes tecnologias de gestão das massas ou, melhor dizendo, entre as primeiras grandes tecnologias de gestão das massas *civís*, num quadro de preocupações políticas e sanitárias com o espaço da cidade, já que existiram precedentes importantes de uso da mensuração humana como tecnologia de gestão das massas *militares*, orientada por outras preocupações. No caso, preocupações com a seleção dos recrutas – para aumentar a força de combate – e com sua identificação, de modo a evitar as deserções (França Júnior, 1993).

Louis Villermé (1782-1863), que foi médico militar das forças napoleônicas, fará a transposição dessa "tecnologia de populações" do campo militar para o campo sanitário, realizando alguns dos primeiros estudos antropométricos a estabelecer correlações estatísticas entre variáveis somáticas e aspectos sociais. Pesquisador minucioso das condições de vida e trabalho das massas, foi também capaz de mobilizar outras "massas" ao publicar, em 1840, seu clássico *Tableau de l'état physique et morale des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, que "levantou a opinião pública francesa, resultando na edição da Lei Fabril em 1841" (França Júnior, 1993). Essas outras "massas" mobilizadas por Villermé povoam e transitam num outro "espaço", o acima mencionado *espaço público "publicitário"* – já bem constituído, graças ao substantivo suporte oferecido pela imprensa, na sociedade francesa em que viveu o cientista –, e elas também deverão, em breve, ser conhecidas, controladas e dirigidas.

A trajetória de Villermé e de sua obra manifesta, de modo expressivo, o interessante mo-

vimento que pretendemos ressaltar, pelo qual as tecnologias de gestão das massas surgem no campo militar, desenvolvem-se como tecnologias de gestão “sanitária” das massas no espaço físico das cidades e acabam por evoluir para as tecnologias de gestão das massas no espaço público “publicitário”. Assinalamos, dessa maneira, a migração de um dispositivo originalmente militar para os campos sanitário e publicitário. A militarização dessas mesmas esferas da vida civil também pode ser rastreada, por exemplo, na língua portuguesa, em que noções militares como “campanha” e “população-alvo” acabaram sendo estendidas tanto ao campo sanitário quanto ao publicitário. É evidente que, neste último caso, já estamos perante uma noção de publicitário reduzida ao modelo “bélico” da propaganda, quer a serviço das acirradas disputas de mercado entre diferentes produtos e marcas, quer na realização de “campanhas” para candidatos a mandatos públicos. Habermas (1984), ao tratar da emergência da *esfera pública “publicitária”*, também aponta o que considera sua decadência – a “subversão do princípio da ‘publicidade’” –, mostrando como o domínio das leis de mercado põe no lugar *desse princípio de publicidade e dessa comunicação pública (Publizität) formas de comunicação cada vez mais inspiradas em um modelo comercial de “fabricação da opinião”* (Mattelart, 1999). Mais que uma militarização, Habermas vê nisso uma autêntica “refeudalização da sociedade”.

Ainda em relação a essas ciências da mensuração como forma de conhecimento e controle das massas, cabe mais um comentário sobre outro importante estatístico, muito influenciado por Villermé, que foi o belga Adolphe Quételet (1796-1874). Sua grande contribuição, e que merece ser aqui recuperada, foi a incorporação da noção de “média”, forjando o conceito de “homem médio”. Quételet, que também era astrônomo, aplicou a fenômenos humanos as noções estatísticas de “distribuição normal”, desenvolvidas pelo astrônomo alemão Gauss. O “homem médio” de sua antropometria seria uma espécie de “centro de gravidade do corpo”, a partir do qual se poderia avaliar as variações como índices de desequilíbrios e patologias sociais, correspondendo a um claro e assumido esforço de traduzir a “média” numa “norma”. Sua contribuição deixa, assim, bastante clara a vinculação entre as ciências da mensuração humana e as estratégias de normatização social. Ademais, sua pretensão ultrapassava a antropometria e ambicionava construir

uma física social, em que os fenômenos sociais pudessem ser explicados por regularidades estatísticas e leis constantes. Foi um dos pioneiros na construção de tabelas de mortalidade e nascimento, mas também, de criminalidade, das quais procurava extrair um índice de “tendência ao crime”. Nesse caso, diferente de toda a criminologia que surgiria no final do século 19, de tipo mais fisiognomônico e fundada num saber de tipo “indiciário” (ver a esse respeito Ginzburg, 1990), temos aqui uma “criminologia” baseada numa noção estatística de “homem médio” traduzida em norma, em uma curiosa norma “probabilitária”. É por isso que para Mattelart (1999), “Quételet é o homem da institucionalização do cálculo de probabilidades” e *o cálculo de probabilidades convida a um novo modo de governo dos homens: “a sociedade de seguros”. A tecnologia do risco e a razão probabilitária transferem-se ao campo político e se tornam ferramenta de gestão dos indivíduos tomados em massa.*

Mas, a acima mencionada criminologia que se desenvolveu cerca de meio século após o projeto de cálculo das patologias sociais de Quételet, de caráter mais individualizante e ainda mais normatizador, posta a serviço de juizes, policiais e médicos legistas, também merece interesse. E não apenas porque a antropologia criminal de Lombroso ou a biometria e eugenia de Galton tenham contribuído para a identificação individual, mas principalmente por suas propostas de estabelecer “perfis”. Afinal, não é muito grande a distância que separa as mensurações que estabelecem os “perfis criminosos”, das mensurações que estabelecem os “perfis de audiências”. Conforme Mattelart (1999), enquanto *a tipologia dos leitores faz uma primeira aparição na gestão da mídia, desde a criação das revistas femininas na penúltima década do século 19 nos Estados Unidos (...), será preciso esperar a década de 30 para ver a razão probabilística exprimir-se na racionalização da comunicação de massa.* Mais exatamente, até 1936, quando as pesquisas pré-eleitorais de Gallup conseguem prever a reeleição do presidente Roosevelt.

Temos, em síntese, que as mensurações se voltam, cada vez mais, para as novas massas que se constituem no espaço público “publicitário”; cada vez mais, as preocupações de vigilância e normatização se dirigem para essas outras massas chamadas, por antonomásia, de “públicas”. Com a consolidação de uma esfera pública “publicitária” e a legitimação das novas

práticas políticas que veio instaurar, pode-se dizer que o conhecimento e o controle das massas como ameaça política (mas também sanitária) é, cada vez mais, o conhecimento e o controle desses “públicos” ou, mais especificamente, da “opinião pública”.

Comunicação e epidemias: influência (*influenza*) e contágio

E não cessam aí os paralelos entre as práticas “comunicacionais” e sanitárias. É de se notar o quanto as epidemias (e as doenças *transmissíveis*, de uma forma geral) envolvem, rigorosamente, fenômenos de “comunicação” e o quanto a comunicação, por seu lado, envolve fenômenos “epidêmicos” (Teixeira, 1993). Essas homologias permitem algumas reflexões.

O ponto de partida é essa “comunicabilidade” – seja de micróbios ou informações, pestilências ou paixões – que põe em primeiro plano um elemento socioantropológico decisivo: a realidade das trocas sociais. O *contágio* não deixa de ser uma dramática figura da troca e ainda, mais profundamente, do próprio *vínculo social*. Muitas vezes, falar em distintas dinâmicas “comunicacionais” ou distintos “regimes epidêmicos” equivale, de fato, a falar em distintos modos de *socialidade*.

Dessa perspectiva, podemos reconhecer a existência de dois tipos gerais de “regimes epidêmicos”: *Em um prevalece o contágio endógeno ao grupo, a dinâmica da propagação por encadeamento, a difusão interativa [prevalece o vínculo social direto]; no outro prevalece a contaminação irradiada a partir de uma instância exterior ao grupo, a estática das posições individuais, a exposição aos “riscos” [prevalece o vínculo social indireto]* (Teixeira, 1993). Partindo de imagens sugeridas por Guillaume (1984), reconhecemos acima dois esquemas: o primeiro é o da *epidemia de contágio* e o segundo, da *epidemia irradiada*. A *epidemia de contágio*, por apresentar uma velocidade finita, e mesmo uma certa lentidão de propagação, não apenas permitiu que a *epidemia* fosse compreendida, mas também que, a seguir, se ganhasse velocidade sobre ela. No plano mais simples, o modelo do *contágio* remete a um modo de propagação por encadeamento espontâneo, isto é, ao sabor dos contatos entre os elementos “condutores” daquele sistema. Trata-se de um modelo de *epidemia* fundamentalmente referido a uma *dinâmica dos contatos sociais*. Entretanto, como já

dissemos, *todos os fenômenos de contágio, qualquer que seja sua virulência própria, são lentos demais, arcaicos demais, para que ocupem o primeiro lugar. Hoje, a maior parte das mudanças de estado que são produzidas nas populações, não se propaga mais de pessoa a pessoa. Elas dependem de condições exteriores e centrais que são impostas a todos. O regime da difusão interativa cede sua proeminência a um regime inteiramente diferente: aquele da irradiação. Ou ainda, se nos colocarmos do ponto de vista das populações, o regime da exposição, onde tudo está em jogo, para cada um, em função da posição que ocupa* (Guillaume, 1984). Portanto, um modelo fundamentalmente referido a uma *estática das posições individuais*. E não é este, afinal, o *modelo atual da própria epidemiologia – o estudo da irradiação seletiva de todos, da exposição de todos aos riscos de doenças?* Assim como o *risco* em epidemiologia corresponderia ao *cálculo integrado do conjunto de posições ocupadas pelo indivíduo, nos diversos sistemas irradiados, tanto de agressão, quanto de proteção; ... o balanço das suas exposições favoráveis e desfavoráveis* (Teixeira, 1993).

O que nos interessa, nesse momento, é observar o quanto está presente, no segundo modelo, a referência a um modo de socialidade inteiramente distinto daquele presente nas epidemias contagiosas. Nestas últimas, os contatos contagiosos em potencial tecem uma socialidade que está fundamentalmente referida ao contato direto entre as pessoas, enquanto o modelo irradiado, como já foi dito, depende das “posições individuais” por referência a determinadas instâncias “centrais”. E é por isso que na visão, um tanto fatalista, de Guillaume (1984), quando a *epidemia contagiosa* é vencida, *resta apenas uma ligação mínima e indireta entre os homens: simples co-presença sobre um único planeta e solidão comum face à morte. O fim da epidemia é, portanto, também o início do individualismo como destino fatal da humanidade, aconteça o que acontecer. O fim da epidemia não apenas expõe os homens a esta fatalidade última, mas os expõe também às instâncias capazes de vigiar, controlar e irradiar (por meio de vacinas, por exemplo) o social.*

Contudo, as epidemias de *contágio* jamais foram inteiramente vencidas e o que se pode, de fato, observar é que *os dois esquemas epidêmicos coexistem universalmente e em todas as épocas, como dois passos do mesmo andar, duas asas do mesmo voo*. Isso não impede, entretanto, que em cada momento e lugar, possamos identifi-

car a proeminência simbólica de um desses esquemas. E a afirmação mais geral que pode ser feita a esse respeito, considerando-se a história das sociedades ocidentais, é a de que prevaleceu por milênios, o *esquema da epidemia contagiosa*, sendo que este só veio perder sua proeminência, muito recentemente, para o *esquema da epidemia irradiada*. Esse processo de mutação acompanhou de perto a instalação, nos últimos trezentos anos, de todos os dispositivos sociotécnicos desenvolvidos para combater as grandes “epidemias”: *a era das epidemias irradiadas foi anunciada pela instalação de sistemas simbólicos e técnicos de tipo irradiado, que pouco a pouco foram constringendo o vínculo social direto a respeitar a proeminência do vínculo social indireto, estabelecido e reforçado por aquelas instâncias* (Teixeira, 1993).

A era da irradiação é tecnologicamente instaurada pelas vacinas no campo sanitário e pela radiodifusão no campo “publicitário”; é, especialmente, a era do *broadcasting* no campo da comunicação de massas, franqueada pela revolução tecnológica (e, por definição, cultural e sociopolítica) representada pela invenção dos novos meios eletrônicos de comunicação oral e visual via radiodifusão, que marcaram em cheio o século 20 e vieram alterar profundamente a “ecologia” do espaço público “publicitário” burguês organizado, até então, em torno da imprensa. Boa parte do debate científico-filosófico do século 20 sobre as novas tecnologias de comunicação de massa gira em torno desse “abalo ecológico” que elas vieram provocar num espaço “publicitário” constituído a partir de um meio de comunicação escrita, o que inclui todas as defesas, muitas vezes elitistas, dos pressupostos e da superioridade de uma cultura letrada, acompanhada ou não da crítica ao caráter diabolicamente “afetual” das novas mídias e de sua irremediável vocação a sucumbir às leis do mercado. Mas esse debate também inclui as poucas e significativas contribuições que vislumbraram nesses meios de comunicação oral e visual de massa, a possibilidade de instauração ou redignificação, ao lado da *esfera pública burguesa* de que nos fala Habermas (1984), de uma *esfera pública plebéia*, sobre a qual Canclini (1995) nos desafia a pensar: *Uns poucos intelectuais e políticos (por exemplo, Mikhail Bakhtin, Antonio Gramsci, Raymond Williams, Richard Hoggart) foram admitindo a existência paralela de culturas populares que constituíam “uma esfera pública plebéia”, informal, organizada por meio de comunicações orais*

e visuais mais do que escritas. Em muitos casos tendiam a vê-la à maneira de Günther Lottes... – como uma “variante da esfera pública burguesa”, cujo “potencial emancipador” e seus pressupostos sociais foram suspensos. Alguns autores latino-americanos, nos quais me incluo, têm trabalhado no estudo e reconhecimento cultural destas modalidades diversas de comunicação, mas têm feito pouco pela valorização teórica destes circuitos populares como foros onde se desenvolvem redes de intercâmbio de informações e aprendizagem da cidadania em relação ao consumo dos meios de comunicação de massa contemporâneas, para além das idealizações fáceis do populismo político e comunicacional.

Admita-se ou não que as novas mídias de radiodifusão possam contribuir para a reabilitação política e cultural de uma *esfera pública plebéia* na era das massas, o fato é que essas mídias, hoje percebidas em seu conjunto como um sistema híbrido de meios de comunicação oral, visual e escrita, são a metáfora máxima da epidemia irradiada em nosso tempo (para uma discussão baseada em esquemas interpretativos bastante próximos aos nossos, mas centrada no tema da mídia, ver Sodré, 1992). E compreendê-la como *epidemia irradiada* significa compreender alguns de seus efeitos, relacionados ao próprio fato de operar segundo uma lógica de *irradiação*: o jornalismo, por exemplo, e de forma mais geral todo sistema de informação controlado centralmente, parece nutrir-se dos boatos, da energia “virulenta” dos boatos, mas, na realidade, visa justamente acabar com os boatos, visa suprimir sua “virulência”. E o modo como é exercido esse controle da informação não é apenas pela via direta da censura ou do desmentido, como geralmente se pensa, mas pela via mais sutil da amplificação do boato, da aceleração de sua circulação para reduzir seu ciclo de vida e neutralizar seus efeitos – promovendo uma espécie de “banalização sgnica” –, modo este que reforça mais ainda a metáfora “epidemiológica” da mídia, pois remete ao próprio princípio de algumas vacinas.

Contudo, se o caminho para a neutralização de um boato que ameaça generalizar-se contagiosamente pela massa consiste numa espécie de irradiação total de informações, que faz de toda partícula de *sentido* contida naquele boato um “vírus atenuado”, do mesmo modo, para que uma informação irradiada *sobre* a massa volte a fazer *sentido*, é preciso que ela também circule *entre* a massa, nos boatos, nas conversas. Qualquer publicitário sabe disso,

dessa necessidade de “hibridar” os modelos da irradiação e do contágio, de estabelecer o *two-steps flow of information*. O próprio Guillaume (1989), quando prossegue com a metáfora do vírus e da vacina, o faz agora da perspectiva das estratégias de resistência dos grupos aos dispositivos de irradiação massiva: *Da mesma maneira como os vírus “aprendem” a resistir às vacinas, as massas aprenderam a jogar com as irradiações múltiplas que recebem. Redes “de contágio” subsistem secundariamente, e sua vitalidade é de tal ordem que os dispositivos de irradiação buscam uma hibridação com elas, para melhorar sua eficácia.*

Mas há ainda, em toda essa discussão sobre comunicação/epidemia, uma questão de fundo que nunca nos parece suficientemente problematizada. As noções de contágio e irradiação de influências, quando transpostas para o campo da mídia e da informação, onde já não são vistas simplesmente como metáforas, exigem que se explique de que forma se dá efetivamente o contágio e a influência nessas esferas “comunicacionais”. E a importância dessa explicação é tanto maior quanto se observa que essas noções se tornaram um típico exemplo da “facilidade” rapidamente transformada em “obstáculo epistemológico”; isso porque, de tanto se acreditar na “auto-evidência” da influência dos meios de comunicação para explicar seus efeitos, esquece-se de que, com frequência, é a própria influência que precisaria ser explicada. E é disso que começaram a se ocupar alguns pesquisadores, ainda no século 19, especialmente aqueles preocupados em encontrar formas de “gestão das multidões humanas”, preocupados com a chamada “psicologia das massas”.

O médico psicopatologista francês Gustave LeBon (1841-1931) é muitas vezes apontado como o grande iniciador do debate, ao publicar, em 1895, uma das mais célebres e polêmicas obras sobre o assunto: *La psychologie des foules*, onde apresenta as massas como um “fenômeno psicológico” que acomete os indivíduos, fazendo-os “regredir até um estado primitivo”, em que as inibições morais desaparecem e o instinto e os afetos passam a dominar, deixando-os “à mercê da sugestão e do contágio”. O ultraconservador LeBon dá continuidade, evidentemente, à linhagem de pensadores a quem as massas atemorizam e repugnam e se propõe a estudar “cientificamente” os mecanismos da sugestibilidade das massas, para poder atuar sobre elas, subscrevendo uma descarada “visão manipulatória da sociedade”. Para

LeBon, o fundamento do “contágio” é a crença em sua matriz religiosa, portanto, baseada nos mitos e na figura de um líder que celebraria esses mitos. Nem é preciso citar algum exemplo atual, para afirmarmos que uma tal visão sobre os modos de se exercer “influência” sobre as massas está longe de ter desaparecido, mais de um século após a publicação dos trabalhos de LeBon, mesmo tendo, desde então, sofrido várias críticas de peso.

Entre estas últimas, destaca-se a de Sigmund Freud (1856-1939) que, em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), criticará justamente o que chama de “tirania da sugestão”, preferindo esclarecer a “alma das massas” por meio de seu conceito de libido. Infelizmente, não é possível reconstituir, neste momento, toda a riqueza desse debate fundamental para a elaboração dos conceitos modernos sobre a comunicação, que se travou e ainda se trava em torno das questões de “influência” (e, mais geralmente, de “psicologia coletiva”), e que envolve contribuições de vários campos, como a lingüística, a pragmática, a psicanálise, as ciências cognitivas, a psicologia social e a sociologia. Há, entretanto, uma crítica a LeBon que merece ser especialmente lembrada, pelo que nos introduz em um outro universo de investigações que precisará ser contemplado, para que possamos completar esse mapeamento básico das chamadas questões de comunicação que vão se demarcando na própria constituição do pensamento social moderno: trata-se da crítica de Gabriel Tarde (1843-1904), cuja “psicologia social” terá grande importância no embasamento da primeira teoria da comunicação do funcionalismo norte-americano dos anos 30-40. No seu clássico *L’opinion et la foule*, mantém a idéia de “sugestão”, só que esta não se daria mais num “espaço religioso” em que imperam as “crenças”, como para LeBon, e, sim, num “espaço de comunicação” (essencialmente constituído pela imprensa) em que imperam as “opiniões”. Conforme observação de Martin-Barbero (2001), em Tarde, num único movimento, *a massa é convertida em público e as crenças, em opinião. O novo objeto de estudo será pois o público como efeito psicológico da difusão de opinião, isto é: aquela coletividade cuja adesão é só mental.* Adesão que, tanto para Tarde quanto para LeBon, se produziria por sugestão, mas que para Tarde, se dá “à distância”, por meio da imprensa e mediada pela opinião pública.

Superficialmente, poder-se-ia dizer que a passagem das concepções de LeBon, situadas

num “espaço religioso”, às concepções de Tarde, situadas num “espaço da comunicação”, representa a passagem do *contágio* à *irradiação*. Mas, mais do que disso, a contribuição de Tarde, como coloca Martin-Barbero (2001), ao requalificar a *massa* como *público*, sinaliza lucidamente a *nova situação da massa na cultura: a progressiva transformação do ativo – ruidoso e agitado – público popular das feiras e dos teatros no passivo público de uma cultura convertida em espetáculo para uma “massa silenciosa e asustada”*.

A “psicologia social” de Tarde também é uma teoria das interações sociais em aberta oposição à sociologia de Durkheim, já que interessada pela “natureza subjetiva das interações sociais”, o que era desprezado pelo positivista. Opõe-se a Durkheim, indo na direção da sociologia compreensiva de Weber e, particularmente, de Simmel, outro autor decisivo para os desdobramentos futuros do pensamento sobre a comunicação.

Pequenos objetos da vida cotidiana

Georg Simmel (1858-1918) também estava interessado pela *idéia de um social procedente das trocas, das relações e ações recíprocas entre indivíduos, (de) um movimento intersubjetivo... Contrapondo-se a uma sociologia que define seu objeto a partir do “instituído” e das “estruturas”, tais como o Estado, a família, as classes, as Igrejas, as corporações e os grupos de interesses, Simmel se interessa pelos “pequenos objetos” da vida coletiva no cotidiano* (Mattelart, 1999). A adequada compreensão do arco de problemas e abordagens que recobrem o que chamamos hoje de campo da comunicação não estaria completa sem contemplarmos a ampla vertente de estudos, que se inaugura na virada do século 19 para o 20, e que se interessa fundamentalmente pelo mundo vivido pelos homens no seu cotidiano (cotidiano de uma sociedade de massas), que se interroga sobre a condição moderna, a condição do homem na vida moderna, e que se abordam mais todas as questões apresentadas ao atônito homem das metrópoles, desde a segunda metade do século 19, revelando, assim, o saber que se gera a partir de uma outra *experiência* das massas e da vida urbana, que não é mais a do medo ou do asco, e que, diferente de todas as que apresentamos até aqui, procura mais entender o que significa *estar nelas*, do que dominá-las.

Nesta vertente, situamos autores como Siegfried Kracauer (1889-1966) e, especialmente, Walter Benjamin (1892-1940). Como afirma Mattelart (1999), ambos privilegiam a *observação dos detalhes, dos fragmentos, das “ruínas da história”, a fim de reconstituir uma totalidade perdida. Nisso ambos são influenciados pela fenomenologia de Husserl e pelas premissas metodológicas de Georg Simmel: a atenção às manifestações de superfície para ter acesso à essência de uma época*.

Enquanto Simmel, no seu antológico ensaio *Metrópole e vida mental*, descreve o que chama de atitude *blasé* do homem da grande metrópole – uma atitude cuja essência “consiste no embotamento do poder de discriminar”, um estado de ânimo que, por sua vez, seria “o fiel reflexo subjetivo da economia do dinheiro completamente interiorizada” –, Benjamin, em seus escritos sobre *Paris, capital do século 19*, vai numa outra direção e retoma de Baudelaire (*O heroísmo da vida moderna*) a figura do *flâneur*, descrita como a do “coleccionador de imagens e desejos da grande cidade”, o “fetichista da mercadoria”, aquele em “empatia pela alma da mercadoria”. “Flanar” para os franceses designa um certo gosto em passear pelas grandes cidades, pelas grandes galerias, apreciando as vitrines; designa um modo de entretenimento já inteiramente associado à mercantilização da vida moderna e a sua espetacularização no consumo. Canclini (1995) vê nesse “passeio” uma busca de sentido em meio à experiência fragmentária das megacidades, *uma operação de consumo simbólico que integra os fragmentos em que já se despedaça essa metrópole moderna*.

Se há algo de importância capital na obra de Benjamin é, sem dúvida, nos fazer pensar a *experiência: foi o pioneiro a vislumbrar a mediação fundamental que permite pensar historicamente a relação da transformação nas condições de produção com as mudanças no espaço da cultura, isto é, as transformações no sensorium dos modos de percepção, da experiência social. Mas para a razão ilustrada a experiência é o obscuro, o constitutivamente opaco, o impensável. Para Benjamin, pelo contrário, pensar a experiência é o modo de alcançar o que irrompe na história com as massas e a técnica* (Martin-Barbero, 2001).

E que “mudanças da sensibilidade” se processam, para Benjamin, com o advento das massas e suas técnicas? A resposta, em grande parte, está no seu mais conhecido ensaio, *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica: a*

nova sensibilidade das massas é a da aproximação (a do fim da distância na experiência estética, tão prezada por seus colegas de Frankfurt, em especial, Adorno), é a da conquista do sentido para o idêntico no mundo. E é esse sentido, esse novo sensorium, o que se expressa e se materializa nas técnicas que, como a fotografia ou o cinema, violam, profanam a sacralidade da aura – “a manifestação irrepitível de uma distância” –, fazendo possível outro tipo de existência das coisas e outro modo de acesso a elas” (Martin-Barbero, 2001). É nesse ponto que se manifesta o caráter libertário do pensamento de Benjamin, que entende que, *antes, para a maioria dos homens, as coisas, e não só as de arte, por mais próximas que estivessem, ficavam sempre longe, porque um modo de relação social lhes fazia parecer distantes. Agora, as massas sentem próximas, com a ajuda das técnicas, até as coisas mais longínquas e mais sagradas. E esse “sentir”, essa experiência, tem um conteúdo de exigências igualitárias que são a energia presente na massa.* Benjamin abre, assim, inusitadas possibilidades de se pensar as relações da *massa* com o *popular*, assunto cuja importância na atualidade tem feito com que sua obra venha sendo, com frequência, reestudada por autores contemporâneos, como o próprio Martin-Barbero em quem vimos nos apoiando, e que censura os censores de Benjamin, que só vêem nas tecnologias de comunicação, “o instrumento fatal de uma alienação totalitária”, certos da onipotência sem limites do capital e *cegos para as contradições que vinham das lutas operárias e da resistência-criatividade das classes populares.* O que, para Martin-Barbero, implica *desconhecer o funcionamento histórico da hegemonia e achatar a sociedade contra o Estado, negando e esquecendo a existência contraditória da sociedade civil.*

O tema da *hegemonia* nos remete a outro marxista heterodoxo da primeira metade do século 20, que também deixará marcas profundas no pensamento sobre a comunicação e a cultura ao longo desse século, particularmente na obra de autores inaugurais dos *cultural studies* britânicos (ligados ao Centre of Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham, fundado em 1964), como Richard Hoggart e Raymond Williams (1921-1988), ou autores latino-americanos como Jesús Martín-Barbero e Néstor García Canclini. Trata-se do italiano Antonio Gramsci (1891-1937), que também assumiu *precocemente, a recusa em alinhar de modo mecânico as questões culturais e ideológicas às da classe e da base econômica, tra-*

zendo ao primeiro plano a questão da sociedade civil como distinta do Estado (Mattelart, 1999). Portanto, mais um autor cujo pensamento reconhece e valoriza outras dinâmicas sociais e políticas, para além do “instituído” e das “estruturas”.

Sem dúvida, todos esses autores e outros que não pudemos mencionar têm em comum essa atenção focalizada num plano de questões que poderíamos chamar de *microsociológicas*, sendo de grande e ainda não exaurida riqueza para a reflexão e a pesquisa sistemática sobre a comunicação. Entretanto, precisamos lembrar que nem tudo mais se passa na Europa nessas primeiras décadas do século 20, e do outro lado do Atlântico também está surgindo um conjunto de pesquisas baseadas num enfoque *microsociológico* da comunicação, utilizando metodologia *etnográfica*, e que também produzirá uma marca indelével em importantes correntes da chamada pesquisa sobre comunicação e cultura que se seguirá. São elas que, se iniciando na década de 1910, nos Estados Unidos, começam a preparar o nascimento da comunicação como um campo disciplinar, estando intimamente ligadas ao projeto de construção de uma ciência social norte-americana sobre bases empíricas. Está centralmente representada pela primeira Escola de Chicago, dirigida por Robert Ezra Park (1864-1944). Seus expoentes foram, em geral, leitores de Simmel e de Tarde, mas foram, sobretudo, fortemente influenciados pelo pragmatismo de Charles S. Pierce (1839-1914); puseram o foco de suas pesquisas na análise dos valores e das significações vividas – daí resultando a valorização metodológica da *tradição etnográfica britânica que renovou a maneira de fazer história oral, a saber, a partir “de baixo”, criando ateliês de história oral...* (Mattelart, 1999); produziram, assim, um peculiar “interacionismo social”, que sai em busca da experiência singular e única do indivíduo, mesmo acreditando, como basicamente acreditavam, que os indivíduos estão em toda parte submetidos às forças de nivelamento e homogeneização do comportamento. Essa mesma Escola de Chicago que, na década de 1920, também manifestará as primeiras “preocupações sociológicas com a saúde” e realizará os primeiros *trabalhos sobre problemas sociais e questões específicas sobre a distribuição da doença* (Nunes, 1999) será a fundadora de uma tradição de estudos na qual se inscrevem algumas das correntes de pesquisa de maior importância no campo da comunicação, como os *American*

cultural studies (iniciados por C. Wright Mills [1916-1962] no mesmo período em que se formavam as bases dos acima mencionados *cultural studies* britânicos), além de ser, até hoje, uma referência importante para estudos de *audiência/recepção*, em todo mundo.

Apesar dessa sua grande importância para a pesquisa em comunicação, o momento em que esta última se define como um campo disciplinar em separado (momento que nos é indicado pela sua institucionalização por meio da criação de institutos e centros de pesquisa especializada, assim como de faculdades de comunicação), corresponde exatamente àquele em que a supremacia da Escola de Chicago começa a ser contestada e a declinar. A partir de 1935, o projeto empirista de Chicago cederá lugar a um outro: o da Mass Communication Research, cujo esquema de análise “funcional” desloca a pesquisa empírica para as medidas quantitativas (afinal, as mais aptas a responder às novas exigências provenientes dos administradores da grande mídia). Essa mudança está intimamente relacionada a movimentos de fundo das ciências sociais norte-americanas nesse período, relacionados à ascensão do “funcionalismo” como orientação teórica dominante. O contexto dessas mudanças é, como se sabe, o do entre-guerras, aquele em que os novos meios de comunicação surgem – nas palavras de Harold Lasswell (1902-1978), um dos primeiros teóricos da Mass Communication Research – como instrumentos indispensáveis para a “gestão governamental das ‘opiniões’”; é também o período do *new deal* que se segue à grande depressão de 1929, em que a propaganda comercial passa a ter um papel “funcionalmente” determinante para o equilíbrio e estabilidade do sistema social, tornando-se uma de suas mais poderosas ferramentas para fazer frente às crises de superprodução do capitalismo, ao mesmo tempo em que a propaganda política assume o papel de mobilizar a população em torno dos programas de Welfare State criados para enfrentar a crise, para isso lançando mão de “técnicas de formação da opinião pública” e, junto com elas, de “sondagens de opinião”, que acabaram por se tornar indispensáveis “ferramentas da administração cotidiana da coisa pública”. Pode-se dizer que a “sondagem de opinião”, essa expressão quantitativa e “probabilística” da opinião pública, passa a ser a forma hegemônica de se *representar* esta entidade abstrata. É nesse sentido, em primeiro lugar, que as sondagens são a própria “fabricação da opinião”: por lhe conferir uma certa existência tangível.

Lembre-mos, ainda, que essa época é marcada por uma profunda transformação no papel dos Estados Unidos no cenário internacional e que o período em que se consolida a Mass Communication Research nesse país, logo após a Segunda Grande Guerra, corresponde àquele, no plano externo, caracterizado pela guerra fria e, no plano interno, pelo macarthismo. Retira-se, então, do prosclênio da pesquisa em comunicação uma ciência social norte-americana engajada socialmente e, numa guinada conservadora, ganha espaço a chamada “pesquisa administrativa”, cujo modelo acabado foram as pesquisas comandadas por Paul Lazarsfeld (1901-1976). Os novos pólos da pesquisa social norte-americana são: Harvard, com Talcott Parsons (1902-1979), o grande teórico do funcionalismo na ciência social; e Columbia, com Robert Merton, outro ícone do funcionalismo, e Lazarsfeld, que é quem efetivamente dá prosseguimento ao projeto de uma ciência social em bases empíricas, só que agora limitada à “pesquisa operacional”, sobretudo a “pesquisa de opinião” voltada para o mercado, que é, afinal, quem financia suas pesquisas. Certamente, o projeto empírico de Lazarsfeld em nada mais se confunde com o da Escola de Chicago, da qual o psicólogo austríaco radicado nos Estados Unidos fez questão de se distinguir, questionando a concepção da mídia desses pensadores *influenciados pela filosofia do pragmatismo, como Cooley e Park, que viam nesses modernos instrumentos alavancas para tirar a sociedade da crise e levá-la a uma vida mais democrática. Em Lazarsfeld não há mais vestígios desse profetismo, que cede lugar a uma atitude de “administrador” preocupado em aperfeiçoar instrumentos de avaliação úteis, operatórios, para os controladores da mídia por ele considerados neutros* (Mattelart, 1999). Faz sentido que o momento da institucionalização do campo da comunicação, como mais uma segmentação introduzida nas ciências humanas, coincida com o momento em que os processos de comunicação atingem seu mais alto grau de abstração teórica em relação aos modos de organização do poder econômico e político-militar, e que, como se deduz, só pode ser o mesmo momento em que atingem seu mais alto grau de relevância prática em relação aos projetos e estratégias do poder econômico e político-militar.

Mass Communication Research

Nesse ponto, damos por cumprido o objetivo principal a que nos propusemos no início deste trabalho: mapear as principais questões que emergiram no pensamento social dos últimos dois séculos e que acabaram por configurar um campo de questões bastante diferenciado, em que se divisam alguns dos grandes conjuntos conceituais da *comunicação* na modernidade. Tanto aqueles conjuntos que dão suporte conceitual à forma sob a qual se institucionaliza o campo da comunicação, quanto aqueles que dão suporte conceitual a outros modos de se pensar a comunicação, outras visões e projetos a respeito das formas de comunicação e socialidade contemporâneas e que muitas vezes se oporão criticamente às formas hegemônicas. E esse mapa já está, em suas linhas gerais, traçado, no momento em que se institucionaliza a pesquisa sobre comunicação sob a égide da “multinacional científica” de Lazarsfeld: a Mass Communication Research, cujos modelos teóricos ainda podem ser ditos hegemônicos, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, já que se tornaram uma espécie de *vulgata* da comunicação para pesquisadores sociais das mais diversas áreas, uma espécie de visão “generalista” da comunicação, embora, de fato, corresponda a mais bem-sucedida das ideologias da comunicação. Por isso, é com ela ainda, em grande medida, o nosso embate e, nesses parágrafos finais, esperamos conseguir mostrar que se trata, inclusive, de um embate mais ou menos direto com boa parte de suas grandes questões formadoras, mais ou menos nos termos em que foram formuladas nos tópicos anteriores.

Contudo, ainda que o nosso embate atual se apóie sobre esquemas básicos herdados de “outros tempos”, ele também se dá após mais de meio século de história e crítica desse modelo hegemônico da comunicação. Para que nossas próprias posições nesse embate possam ser situadas no mapa produzido, será preciso apresentar, ainda que minimamente, alguns dos principais “movimentos” que marcaram o pensamento sobre a comunicação, nos últimos cinquenta anos. Privilegiaremos, neste brevíssimo resgate, apenas os “movimentos” que marcaram significativamente a pesquisa latino-americana e, particularmente, a brasileira, que também começam a se institucionalizar após a Segunda Grande Guerra.

Seguindo uma periodização estabelecida por Lopes (1990) para a pesquisa em comuni-

cação no Brasil, temos que o início, nos anos 1950, é marcado pela presença quase exclusiva de pesquisas funcionalistas baseadas em métodos quantitativos. Numa palavra, surge o Ibope. É a grande vaga do funcionalismo nas ciências sociais do continente americano. Nessa grande vaga se institucionaliza não apenas a comunicação, mas uma boa parte das ciências sociais latino-americanas e de outras regiões “periféricas”. E o funcionalismo – essa síntese teórica, em que se atualizam esquemas racionalistas e positivistas, difusionistas e desenvolvimentistas – nos chegou, sobretudo, embalado na já comentada *sociologia da modernização*.

Na década de 1960, a pesquisa funcionalista (bastante impulsionada por organismos internacionais como o Centro Internacional de Estudos Superiores de Comunicación para América Latina/Ciespal) também se volta para os chamados “estudos de comunidade”, nesse caso, sempre vinculados a preocupações estratégicas com a “difusão de inovações tecnológicas” e sempre concebidos nos termos da *teoria funcionalista da modernização*. Nessa linha da “difusão de inovações”, dois grandes tipos de tecnologias se sobressaíram: as “tecnologias agrícolas” e as “tecnologias contraceptivas”. E, desde essa época, estas últimas vêm sendo uma espécie de carro-chefe da pesquisa e da prática de comunicação em saúde. Notemos que, nesse momento, já se trata de uma nova relação da comunicação com a saúde, que não é mais apenas a da metáfora ou da homologia, embora estas também se preservem, mas uma relação fundamentalmente *instrumental*. No marco do funcionalismo (e sua tranqüila “visão manipulatória da sociedade”), a comunicação se apresenta como a disciplina capaz de oferecer as “bases científicas para a mudança de comportamento”, numa era em que promover a saúde significa, quase sempre, a necessidade de “mudar o comportamento”. É o auge do difusionismo e não é difícil saber quem ocupará, no campo da saúde, as posições “centrais” e “periféricas” (para um exame mais detido das relações entre saúde e comunicação num “caldo de cultura” funcionalista, particularmente na América Latina e no Brasil, ver Teixeira, 1997).

Entretanto, ainda que prevaleçam as concepções difusionistas e que esse projeto de *modernização* seja, no fundo, uma forma de tutelar os povos “subdesenvolvidos”, é preciso lembrar que no campo da discussão etnológica, já não cabe mais a “mentalidade pré-lógica” de Lévy-Bruhl. Essas suas teses sobre o “pensamento pré-

lógico” foram refutadas, justamente, pela antropologia “funcionalista” de Bronislaw Malinowski (1884-1942), que afirma que o pensamento selvagem é “racional”, ainda que não científico. Na sua obra *Magia, ciência e religião* (1925), afirma que esses domínios são “complementares” e que, tanto a “razão”, quanto a capacidade humana de “fazer cultura”, são universais e condição de “comunicabilidade” entre os homens. E. E. Evans-Pritchard (1902-1973) segue a mesma direção e, em *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (1937), declara que os “primitivos” são “racionais”, na medida em que desenvolvem um pensamento como o nosso. Assim, a antropologia, que viria refutar as teses de um pensamento selvagem “infantil”, não deixa de “naturalizar” o *modus pensandi* do “homem branco”, que é erigido a uma espécie de padrão-ouro da “razão”: são “racionais” porque pensam *como nós*. Vale a pena lembrar que outra foi, mais ou menos na mesma época, a posição dos modernistas brasileiros: *Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar* (Oswald de Andrade, *Manifesto antropófago* de 1928).

Escola de Frankfurt, estruturalismo e estudos culturais

Ainda segundo a periodização estabelecida por Lopes, temos que, na década de 1960, começam a aparecer no Brasil os “primeiros estudos críticos sobre a indústria cultural através da teoria da Escola de Frankfurt”. Nesse primeiro momento, predominam os estudos centrados na temática da manipulação. Na década seguinte, o espectro temático se ampliará, passando a incluir, destacadamente, os temas da transnacionalização e da *dependência*. Nos anos 70, também surgem os primeiros trabalhos de orientação estruturalista que, entre outras contribuições, enriquecerão o campo de pesquisa com suas metodologias sociossemiológicas e de análise de discurso.

Ora, a adaptação desses modelos teóricos europeus à reflexão de questões “locais” logo colocou uma série de problemas, que fizeram com que a situação se encaminhasse rapidamente para uma “grande crise de paradigmas” da pesquisa em comunicação latino-americana, cujo acme é reconhecido no final da década de 1970. Há um esgotamento relativo das abordagens na linha da *crítica frankfurtiana* – refe-

rimo-nos aqui a Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor Adorno (1903-1969), bem como ao “primeiro” Habermas – e na linha da *análise sociossemiológica estruturalista* – Roland Barthes (1915-1980), mas também Louis Althusser (1918-1990) e, de uma certa forma, o “primeiro” Foucault –, e ampliam-se nas décadas seguintes (1980, 1990) as abordagens que recuperam as contribuições do “frankfurtiano” Benjamin (bem como do Habermas “pós-giro lingüístico”) e os estudos que resgatam o papel dos sujeitos, da vida cotidiana, do que se passa no plano da “recepção”, das “audiências”, dos “públicos”, vistos agora de uma perspectiva mais *ativa* nos processos de comunicação.

Nas palavras de Lopes, a década de 1980, na América Latina, é marcada pela *politização das pesquisas em Comunicação com forte influência gramsciana, com metodologias qualitativas; (e como) temáticas: novas tecnologias de comunicação, transnacionalização, cultura e comunicação popular*, assim como pelos *esforços para a elaboração de uma teoria e metodologia da comunicação latino-americana*. O mais bem-sucedido desses esforços vem sendo a chamada “teoria latino-americana sobre recepção/uso de meios e consumo cultural”, cujos prógonos mais conhecidos são Canclini, Martin-Barbero e Guillermo Orozco. E é por isso que, nessa última década, a pesquisa em comunicação vem sendo novamente tomada pelas etnometodologias, pelos interacionismos e pelo movimento intersubjetivo, dirigindo-se cada vez mais, nesses primeiros anos do século 21, na percepção de Martin-Barbero (2002), para “*as investigações que indagam o des-ordenamento e des-centramento do cultural: a hibridação cultural*”. Por esse caminho, o que se re-descobre na pesquisa, é o povo, os pobres e a cultura como espaço da hegemonia. É também o retorno do cotidiano e da cultura popular.

É nesse cenário que vai se definindo um conjunto de trabalhos, fortemente caracterizados pela interdisciplinaridade e pela diversidade metodológica, cuja vasta área de atuação é a *cultura* – no sentido amplo dado pela antropologia, mas aplicado ao universo restrito das sociedades industriais contemporâneas. Têm sido, muitas vezes, genericamente chamados de *estudos culturais*, numa clara referência aos já citados *cultural studies* (Richard Hoggart, Raymond Williams, Edward P. Thompson etc.). Para uma rápida caracterização dessa ampla e diversificada gama de *estudos culturais*, mencionaremos apenas algumas de suas mais signifi-

cativas referências, autores, preocupações e temáticas. Em relação às referências: do marxismo heterodoxo, o já mencionado Gramsci, mas também o teórico de crítica literária russo Mikhail Bakhtin (1895-1975), com seus estudos sobre linguagem, literatura e cultura popular na Idade Média e no Renascimento; a já comentada retomada dos grandes estudos sobre a vida moderna de Simmel e Benjamin; os estudos sobre o consumo e os usos, as “artes do fazer”: Pierre Bourdieu (1930-2002) e Michel de Certeau (1926-1986); ou sobre a “recepção” (televisiva): Stuart Hall e David Morley; sobre o “consumo cultural”, as mestiçagens e hibridizações culturais: Martin-Barbero e Canclini. Seu diversificado universo temático tem privilegiado: gênero e sexualidade, identidades nacionais, pós-colonialismo, modernidades, cultura popular, multiculturalismo, globalização, políticas identitárias, entre outras.

Baseando-nos em outro levantamento da produção em comunicação semelhante ao de Lopes, mas realizado para o conjunto da América Latina (Beltrán, 1981), chegamos à conclusão que o funcionalismo, a teoria crítica de Frankfurt e o estruturalismo compõem o tripé formador da pesquisa em comunicação latino-americana. Se apresentamos nos tópicos anteriores alguns dos esquemas de pensamento que prefiguraram essas correntes, também fizemos a Escola de Frankfurt se representar diretamente pelo “primeiro” Habermas, cujo conceito de *esfera pública “publicitária”* foi um dos pontos de apoio de nossa exposição; o mesmo vale para o estruturalismo, representado pelas *tecnologias de população* e pelos *dispositivos disciplinares* de um também “primeiro” Foucault, bem como pelo recurso às análises sociossociológicas dos regimes de comunicação e epidemia. Por fim, o texto também contou, quase sempre como contrapontos a estas outras duas visões, com as contribuições dos chamados *estudos culturais*, representados basicamente pelas contribuições mais atuais e próximas de nós de Martin-Barbero e Canclini. Em nossas reflexões finais, ensaiamos um breve diálogo com mais algumas contribuições recentes desse multifacetado campo de investigações culturais, de tal modo a afirmar um certo posicionamento por referência a um conjunto de questões que nos parecem vivamente presentes no campo latino-americano da comunicação e que *grosso modo* se mantêm orientadas pelas grandes questões de *comunicação* do pensamento social moderno, que foram antes apresentadas.

Crítica da modernidade deslocada

1950: Daniel Lerner é financiado pela rádio governamental Voz da América para estudar, em seis países “politicamente turbulentos” do Oriente Médio, como se dá a exposição de seus habitantes à mídia, em especial às emissões de rádios de alcance internacional (BBC, Rádio Moscou e Voz da América).

1958: Daniel Lerner publica *The passing of traditional society: modernizing the Middle East*. Nos anos 1950-1960 floresce, sabemos em que contexto, uma multiplicidade de estudos que vêm “operacionalizar” a *teoria da modernização*, de um “naturalismo” nada ingênuo, que pretende, sobretudo, legitimar ideologicamente uma certa concepção de desenvolvimento. Verbalizou coisas do seguinte calibre: *Pouco depois de ter entrado no caminho do desenvolvimento, o país descobre que pode usar a comunicação para implantar e ampliar a idéia de mudança, para aumentar as expectativas de seu povo de maneira que possa desejar uma economia maior e uma sociedade modernizada... o processo de modernização começa quando alguma coisa estimula o camponês a querer ser um fazendeiro ou agricultor proprietário, o filho do camponês a querer aprender a ler, de modo que possa trabalhar na cidade, a mulher do camponês a não mais procriar, a filha deles a querer usar um vestido e fazer penteado... Torna-se também necessário mobilizar a população para obter uma participação no grande esforço: persuadir as pessoas a serem ativas no programa; a tomarem parte no planejamento e no governo; a apertarem seus cintos, a fortalecerem seus músculos, a trabalharem mais e a esperarem por suas recompensas* (Schramm e Lerner, 1973).

Os países “pobres” – ou, mais diretamente, os “povos-crianças” de Comte –, à luz dessa teoria passam a ser definidos doravante como “subdesenvolvidos”, passando automaticamente à categoria de “em desenvolvimento” tão logo “entrem no caminho do desenvolvimento”, isto é, tão logo passem a operar segundo os pressupostos dessa *teoria da modernização*, tomando essa “modernização” como um ideal coletivo, posto que se trata de um valor absoluto dos “povos-adultos”. O esquema é de um mecanicismo cândido; seus traços, quase caricaturais: as núpcias do *capitalismo* com a *comunicação de massa* e sua lua-de-mel nos trópicos. No Brasil e, mais amplamente, na América Latina, vem sendo uma espécie de chave teórica para as formulações desenvolvimentistas locais e para a conso-

lidação de visões dualistas de suas culturas. Segundo Verón (1970), foi a própria versão do funcionalismo para a América Latina e sobre a qual se formaram e consolidaram as ciências sociais da região. E é sobretudo mediante as temáticas da *cultura* e da *comunicação de massa* que se transfere para o campo das ciências humanas desses países a problemática dualista do setor *arcaico* e do setor *moderno*. E é também o auge do *difusionismo* e das visões “manipulatórias” da mídia. E por onde passará boa parte da discussão nativa a respeito da “modernização” e se elaborarão alguns dos sentidos (mais conservadores) da modernidade entre nós.

Mas, quais as origens dessa matriz representacional que opõe (hierarquizando) *moderno* e *não-moderno*, *ocidental* e *não-ocidental*? Já dissemos, no início do artigo, que as raízes profundas desse modo de se ver as coisas, isto é, de se imaginar o mundo segundo uma relação hierárquica estabelecida entre um centro (dominante) e uma periferia (dominada), passam pelo pensamento social do século 19, passam por Comte, por Spencer, passam pelo Século das Luzes e, quem sabe, se perdem na matriz relacional indo-europeus/bárbaros (mas, quem são os bárbaros, senão os indo-eurasianos que *chegaram depois* na península europeia?). O antropólogo inglês Timothy Mitchell, no entanto, tem uma outra hipótese: a matriz relacional constitutiva da oposição *moderno/não-moderno* ou do que ele mesmo chama de *European-centered dualism*, está situada na experiência de colonização das Índias, *in the business of colonizing and getting rich overseas*. Segundo esse autor, o sentimento de ser europeu nasce nas colônias, na experiência de estar entre os “bárbaros”. É sentimento de colonizadores que, *ansiosos em assegurar sua identidade em relação tanto aos mestiços, quanto aos brancos pobres, desenvolvem uma nova imagem de si mesmos como europeus*. Mitchell (2000) cita a interessante idéia de Ann Stoler de que essa identidade prefiguraria a própria emergência do burguês, do *European sense of self in the metropole*. Na mesma linha também cita o estudo original de 1983 de Benedict Anderson sobre o nacionalismo, mostrando que ele é um sentimento originalmente crioulo: *o nacionalismo territorial foi primeiro elaborado, não na Europa, como sempre se assume, mas nas comunidades crioulas do Caribe e da América do Sul*. Lembra que crioulos são os “brancos” nascidos nas colônias, que embora jamais possam *quite be Europeans*, temem a contaminação de identidades indígenas,

negras ou mestiças. Seria, portanto, nessa experiência colonial que se origina *o desejo do moderno nacionalismo de fixar a identidade política nas categorias raciais: branco e não-branco, europeu e não-europeu, ocidental e não-ocidental, foram identidades freqüentemente elaboradas no estrangeiro e só mais tarde, como o próprio nacionalismo, trazidas para a Europa*. Mitchell, no citado trabalho, também nos conta que o termo “nacionalismo”, pelo menos em língua inglesa, só aparece duas décadas depois da disseminação do termo “internacional”. Este último se populariza em Londres em 1862, por ocasião da Grande Exposição Internacional, sendo que o termo também foi emprestado pela delegação de trabalhadores parisienses enviada à exposição, que se encontrou com “trade-unionistas” londrinos e fundaram a Associação Internacional dos Trabalhadores, sob a liderança de Karl Marx. Já a palavra “nacionalismo” só aparece vinte anos mais tarde, introduzida pelo Partido Nacionalista Irlandês, em luta contra o colonialismo britânico. Sua palavra-irmã, “liberalismo”, também já havia seguido um itinerário similar, tendo sido alcunhada numa *periferia colonizada do continente, neste caso na Espanha rebelada contra a ocupação francesa durante as guerras napoleônicas*. E, por fim, Mitchell ainda nos revela que o conceito de “modernismo” foi criado em 1890 por um *poeta nicaraguense, escrevendo num jornal guatemalteco, sobre um encontro literário no Peru, anunciando a declaração de independência dos escritores latino-americanos em relação à autoridade da literatura espanhola*.

Para evitar que estas interessantíssimas observações de Mitchell levem a uma compreensão simplista destes processos, achamos conveniente também apresentar a ressalva de Stoler (1995), que, segundo Mitchell, *é cuidadosa em não propor uma simples extensão e inversão da narrativa da modernização, na qual em lugar de formas modernistas surgindo no Ocidente e sendo estendidas alhures, elas surgem nas colônias e são reimportadas. Ao invés disso, ela enfatiza, como faz Foucault num outro contexto, um processo móvel de rupturas e reinscrições. Quando temas e categorias desenvolvidas em um dado contexto histórico, como numa região do mundo colonial, são reutilizadas em outro lugar, a serviço de diferentes arranjos sociais e táticas políticas, há um processo inevitável de deslocamento e reformulação*.

O que temos, afinal, é sempre a mesma tese do “deslocamento” (que se produz nas fronteiri-

ras do *moderno/não-moderno*), só que o surpreendente sentido da transposição de idéias é da “periferia” para o “centro”. Seguindo as análises de Mitchell, Anderson e Stoler, pode-se dizer que é no “centro” que a *modernidade* nasce “deslocada”. E quando nos é re-enviada sob a forma de *ideologia da modernização*, já é produto manufaturado a partir de matéria-prima da colônia. Por isso, a *ideologia da modernização* que nos é reenviada mantém relações umbilicais e circulares com as *ideologias das elites “brancas” locais*, que, ao fazerem seu jogo de diferenciação no plano interno, para não se confundirem com as massas dos pobres e mestiços, aceitam a subalternização da nação no plano externo, indo assim da condição de fundadores da *ideologia* à condição de para sempre condenados a encenar sua versão “deslocada”. O que se retém, em todo caso, é que o esquema básico sobre o qual se ampara a “identidade nacional moderna” é mesmo, desde o princípio, o da solução “crioula” de desqualificação dos *mestiços* (simétrica, a nosso ver, à desqualificação dos *híbridos*, de que nos fala Bruno Latour, 1994). Daí suas “bases raciais”! No fundo, sempre contra as *misturas*!

Mestiçagens e hibridizações: as modernidades alternativas

Parece-nos que Mitchell, Anderson e Stoler, ao explorarem as relações entre “identidade nacional moderna” e as possíveis respostas às questões geradas pelo experimento populacional (freqüentemente expresso em termos “raciais”) que foi o colonialismo, conferem excessiva importância à solução “crioula” e desconsideram as respostas que não passam por esse tipo de figura, ou seja, o nativo das “novas” terras cuja identidade se funda na rejeição da nação mestiça. Desconsideram as soluções identitárias que possam se fundar na própria experiência da mestiçagem. Considerar esses outros caminhos, talvez, permita-nos um melhor entendimento dos diferentes desdobramentos de categorias como nacionalismo, raça, cultura, modernidade ou modernismo, nos diferentes contextos, quer se trate da terra natal dos colonizadores, quer se trate dos territórios colonizados e, nestes últimos, quer se trate da comunidade “crioula”, quer se trate da grande massa “mestiça”. Pensando nas singularidades latino-americanas, pode-se, por exemplo, apreciar a diferença entre a política identitária “racista” do criou-

lo e a política identitária do “zé-ninguém” de Darcy Ribeiro. A identidade nacional do povo brasileiro se afirmaria, segundo Ribeiro (1995), na “negação da nossa ninguendade”, manifesta na vitalidade de nossa cultura popular, como produto positivo de uma experiência mestiça. Assim se delinea um cenário mais completo e complexo para pensarmos.

Nosso grande dilema, enfim, talvez não seja o conflito entre o *moderno* e o *arcaico*, nosso grande problema não é vigiar as fronteiras entre o *moderno* e o *não-moderno*. A grande “encenação” nacional (nosso *stage of modernity*) talvez seja a coexistência (antagônica, mas aberta a eventuais alianças) de concepções crioulas de uma minoria “branca” (as elites econômicas) e concepções nacionalistas “caraíbas” que se constituíram como resultado (parcial) do processo (ainda em curso) de negação do estatuto de “zé-ninguém” das grandes massas mestiças que por aqui se formaram. Essa, talvez, nossa autêntica “ambivalência constitutiva”: não a simples dualidade *moderno-arcaico*, mas o embate entre uma visão *dual* e uma visão *antropofágica*, que se coloca “*Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas*” (Andrade, 1928). A antropofagia é a originalidade e a força subversiva de nosso *modernismo*. “*Contra as elites vegetais*”: não é arcaico ou moderno, é arcaico e moderno; nada contra o que é *de fora*, desde que *aqui dentro*; uma dinâmica inclusiva; antropofágica. A tensão dual constitutiva de nossa modernidade não é tanto dada pela polarização *moderno/não-moderno*, quanto o é pela contradição entre uma visão *antropofágica* e a idéia de uma “idéia fora de lugar” ou de uma modernidade “deslocada”.

Sob esse estrito ponto de vista, não há diferenças substantivas entre a *teoria da modernização* e as críticas do “imperialismo cultural” de Herbert Schiller (*Mass Communication and American Empire*, 1969) ou a reação expressa pela formulação de uma *teoria da dependência* por pensadores críticos latino-americanos. Mesmo a crítica da “invasão cultural” de Paulo Freire pressupõe a aceitação, em alguma medida, do esquema dual *moderno-arcaico*, ainda que explicitado em termos de *opressores-oprimidos*, assim como aceita, implicitamente, a teoria “manipulatória” dos meios de comunicação. Ainda que nossa vida intelectual tenha conhecido *modernismos* em diferentes campos da criação humana (especialmente artística e literária), apenas mais recentemente as ciências humanas latino-americanas começaram a for-

mular concepções *alternativas* sobre a nossa *modernidade*, num movimento que possui paralelos com o que vem se manifestando entre pesquisadores asiáticos (como, por exemplo, o indiano, radicado nos Estados Unidos, Arjun Appadurai, que discute a globalização numa linha muito parecida com o argentino radicado no México, Canclini; ou ainda, os antropólogos indianos que integram o grupo dos Subaltern Studies, Gyan Prakash, Gayatri Chakravorty Spivak, Dipesh Chakrabarty; e o crítico literário indiano Homi Bhabha), mas que também possui diferenças e especificidades que nos interessam.

Uma dessas especificidades mais importantes está poeticamente expressa na máxima oswaldiana: “Só a antropofagia nos une!” Misturadores de genes, mas também de estilos, gêneros, cores, sons, drogas, lentes, silicões, santos e lembranças... Mestiços e híbridos.

Consideremos o *paradoxo moderno* apresentado por Latour: mais nos preocupamos em vigiar as fronteiras entre o moderno e o pré-moderno, entre a cultura e a natureza, entre o sujeito e o objeto, ou seja, “mais nos proibimos de pensar nos híbridos, mais seu cruzamento se torna possível” e ninguém mais que os modernos são pródigos em produzir híbridos; os ditos “pré-modernos”, por permitirem-se pensar os híbridos, concebendo um universo todo misturado, não permitiram tanto a sua proliferação. Esse, então, o paradoxo moderno: seu “projeto de *purificação crítica*” só se desenvolve através da *proliferação dos híbridos*. A modernidade se caracterizaria, em grande medida, por um aumento substantivo do processo de hibridização em todas as escalas. Desse ponto de vista, somos levados a exclamar que a *modernidade* nasceu na Bahia! Pelo menos, a *modernidade* em sua “*existência palpável*”... “*Contra todos os importadores de consciência enlatada*”... E, por isso, não há “deslocamento” algum nessa nossa *modernidade* (e, a rigor, uma *modernidade* concebida nesses termos, só pode mesmo ser *alternativa*). Somos a expressão viva do híbrido, do que hibridiza, sem necessidade obrigatória de passar pela “*purificação crítica*”. Talvez, por isso, devêssemos mesmo, na linha proposta por Latour, anunciar nossa *amodernidade*... O “nunca fomos catequizados” de nosso poeta antropofágico soa um pouco como o “jamais fomos modernos” do sociólogo francês.

Do mesmo modo que um certo estar-no-mundo “crioulo” forneceu a matriz para uma concepção de *moderno* como o “si” (*self*) metro-

politano, vemos agora que um certo estar-no-mundo “mestiço” parece fornecer a matriz para uma concepção de *amoderno* como o “si” num “complicado contexto global”. Em alguns casos, referentes a povos que o Sr. Lévy-Bruhl classificaria como perfeitamente “lógicos”, quase se poderia falar, outra vez, numa *amodernidade* “deslocada”...

Há, contudo, “deslocamentos e reformulações” muito interessantes (sem que se queira dizer, com isso, que haja qualquer influência direta de umas obras citadas sobre as outras): o conceito de *mestiçagem cultural* latino-americana de Martin-Barbero “se desloca” no conceito de *saber mestiço* de Michel Serres, no contexto de uma sociedade conhecimento-intensiva ou *sociedade pedagógica*, como quer o filósofo francês; o conceito de *culturas híbridas* (constituindo-se nas fronteiras do Estados Unidos e do México) de Canclini “se reformula” nos *híbridos de natureza e cultura* de Bruno Latour.

Essa, possivelmente, nossa “modernidade alternativa”: uma *alternativa* de *amodernidade*.

Em nossa modernidade “deslocada”, quem pode estar “fora de lugar” é uma certa concepção de *modernidade*...

Para encerrar, é preciso fechar nossa equação “modernizante” que, como foi posta acima, possui dois termos principais: modelo de desenvolvimento capitalista e comunicação de massa. No que tange a esta última, a solução “mestiça” para os “dualismos” vai de par com as reversões provocadas nas concepções “difusionistas”, não só pela primazia assumida pelos fenômenos de “recepção” e pelos processos e práticas do cotidiano, mas sobretudo pelo modo exuberante como a cultura popular penetrou e definiu os modos de se fazer comunicação de massa, em nossos países.

Notemos, como notaram os Mattelart (1999), *que a América Latina distinguiu-se bastante cedo, e de maneira constante, por sua reflexão sobre o vínculo entre comunicação e cultura popular.*

As idealizações racionalistas de uma “esfera pública burguesa” constituem o que, hoje, se parece bem mais com as ruínas de um teatro democrático “desaparecido”, mas que, todavia, ainda servem como o cenário, no qual se encena um jogo democrático bem mais complexo. Talvez, devêssemos mesmo falar, dando continuidade às velhas idéias de Habermas, na emergência de um novo “sistema de comunicação da representatividade pública”, não mais apenas fundado na palavra “publicizada” de modo escrito, mas constituidor de uma outra “esfera

pública”, que tampouco pode ser dita simplesmente uma “esfera pública plebéia”, porque dela participam tanto burgueses quanto plebeus, tanto argumentos quanto imagens, tanto razão quanto emoção. Aqui também, parece que nos encontramos diante de um híbrido: as “esferas públicas burguesa e plebéia” talvez não mais se distingam e formem, sobre o horizonte de convergência das mídias, uma espécie de “esfera pública *mestiça*”, na qual, como em outras experiências de mestiçagem, o conflito é apaziguado nos *meios*: assim no corpo como na técnica...

Não há dúvida, que o “controle” democrático dessa complexa “esfera pública” implica o desvelamento de possibilidades de participação e de exercício da cidadania, em níveis e em modos ainda não repertoriados nos manuais políticos, em grande medida relacionados ao âmbito da sociedade civil e ao desenvolvimento de “*redes de intercâmbio de informações e aprendizagem da cidadania em relação ao consumo*” (Canclini, 1995), particularmente dos meios de comunicação de massa. Acreditamos, ainda, que o aprofundamento desta perspectiva nos conduz a uma politização crescente do *consumo* e da *experiência* cotidiana, impulsionando-

nos a refletir sobre os sentidos que pode adquirir a democracia buscada nesses níveis.

Considerações finais

Nestes últimos tópicos, procuramos traçar o que nos parece ser uma boa imagem do panorama de questões relevantes que ocupam hoje o pensamento sobre a comunicação, particularmente de uma perspectiva latino-americana, ensaiando um certo posicionamento neste cenário. Todos os outros tópicos que os antecederam e que formam o corpo principal deste artigo procuram retratar as imagens palimp-sésticas, que se ocultam sob esse panorama atual. Foi bem essa a nossa intenção: expor algumas das “figuras” sobre as quais se redeseñham algumas das “figuras” atuais do pensamento sobre a comunicação, de tal forma a estabelecer uma sintonia com o campo capaz de exercer um apelo desafiador para o campo da saúde. Contudo, explorar de que modo a saúde, nos últimos anos, vem efetivamente se relacionando com as questões de comunicação, vendo ou não nela um desafio, isso já é tarefa para um próximo artigo.

Referências bibliográficas

- Anderson B 1991. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. (2ª ed.), Verso, Nova York.
- Andrade O 1928. Manifesto antropófago. *Revista de Antropofagia* 1(1):3-7.
- Ayres JRCM 1995. *Epidemiologia e emancipação*. Hucitec-Abrasco, São Paulo-Rio de Janeiro.
- Baudrillard J 1993. À sombra das maiorias silenciosas – o fim do social e o surgimento das massas. Brasiliense, São Paulo.
- Beltrán, L.R. 1981. Estado y perspectiva de la investigación en comunicación social en América Latina. In *Memórias de la Semana Internacional de la Comunicación*. Pontificia Universidad Javeriana de la Facultad de Comunicación Social, Bogotá.
- Canclini NG 1995. *Consumidores e cidadãos – conflitos multiculturais da globalização*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.
- Foucault M 1992. *Microfísica do poder*. Graal, Rio de Janeiro.
- França Júnior I 1993. *A antropometria como prática social de saúde: uma abordagem histórica*. Dissertação de mestrado. Departamento de Medicina Preventiva da Faculdade de Medicina da USP, São Paulo.
- Ginzburg C 1990. Sinais: raízes de um paradigma indiciário, pp. 143-179. In C Ginzburg. *Mitos, emblemas e sinais*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Guillaume M 1984. Les métamorphoses de l'épidémie. *Traverses/32*. Centre Georges Pompidou, Paris.
- Guillaume M 1989. *La contagion des passions – essai sur l'exotisme intérieur*. Plon, Paris.
- Habermas J 1984. *Mudança estrutural da esfera pública – investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Kelly M (ed.) 1994. *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*. MIT Press, Cambridge.
- Latour B 1994. *Jamais fomos modernos – ensaio de antropologia simétrica*. Editora 34, São Paulo.
- Lopes MIV 1990. *Pesquisa em comunicação – formulação de um modelo metodológico*. Loyola, São Paulo.
- Martin-Barbero J 2001. *Dos meios às mediações – comunicação, cultura e hegemonia*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.
- Martin-Barbero J 2002. Comunicação fim de século. *Innovarium*. Innovatec-Innovarium, Caracas. Disponível em <<http://www.innovarium.com/investigacion/comjmb.htm>>
- Mattelart A & M 1999. *História das teorias da comunicação*. Edições Loyola, São Paulo.
- Mitchell T 2000. The stage of modernity, pp. 1-34. In T Mitchell (ed.). *Questions of modernity*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Nunes EV 1999. *Sobre a sociologia da saúde – origens e desenvolvimento*. Hucitec, São Paulo.
- Ribeiro D 1995. *O povo brasileiro*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Schramm W & Lerner D 1973. *Comunicação e mudança nos países em desenvolvimento*. Melhoramentos, São Paulo.
- Sfez L 1994. *Crítica da comunicação*. Edições Loyola, São Paulo.
- Sodré M 1992. *O social irradiado: violência urbana, neo-grotesco e mídia*. Cortez, São Paulo.
- Stoler AL 1995. *Race and education of desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Duke University Press, Durham.
- Teixeira RR 1993. *Epidemia e cultura: Aids e mundo securitário*. Dissertação de mestrado. Departamento de Medicina Preventiva da Faculdade de Medicina da USP, São Paulo. Disponível em: <www.mensagemia.hpg.com.br/rizoma/index.htm>
- Teixeira RR 1997. Modelos comunicacionais e práticas de saúde. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação* 1(1): 7-40.
- Verón E 1970. *Ideologia, estrutura e comunicação*. Cultrix, São Paulo.

Artigo apresentado em 10/10/2002

Aprovado em 4/12/2002

Versão final apresentada em 17/12/2002