

# ENTRE A RAZÃO INSTRUMENTAL E A RAZÃO SENSÍVEL: O CONCEITO DE POTENCIALIDADE ESTÉTICO-COMUNICATIVA COMO PROPOSTA TEÓRICO-COMPREENSIVA DAS SOCIABILIDADES CONTEMPORÂNEAS

Cíntia San Martin Fernandes<sup>1</sup>

## Introdução

Toda origem da “constituição comunitária” na vida cotidiana não necessariamente está fundamentada num projeto de caráter coletivo emanado e pressupondo uma ordem racional da ação empreendida. Parece sim se revelar na existência de um âmbito “pré-verbal”, da “pré-articulação-textual”, que entendemos como próprio da “ordem estética”, na medida em que experimentar emoções, sentimentos, paixões comuns nos mais diversos domínios da vida social constituem o “húmus” de sociabilidades atuais.

Desta maneira, se pretende deixar evidenciado, no presente artigo, como uma “potencialidade estético-comunicativa” - que comunga as pessoas, disparando o processo de formação comunitária, a partir do qual, motivos tanto da ordem racional e ideal se desenvolvem e vão constantemente transformando a ação originária - está no nascimento de um jogo pré-político de ação, nos elos da interação. Outras formas de sociabilidades demonstram a multiplicidade de elementos discursivos que podem atuar em estratégias e ocasiões diferentes, sem aderirem à dinâmica e aos marcos de ação toleráveis num jogo político pré-determinado.

A compreensão de que a discussão a respeito da relação entre sociedade, comunicação e política cotidiana - que se estruturou ao longo de todo o século XX, sob legados epistemológicos racionalistas, iluministas e contratuais, embasados na razão

---

<sup>1</sup> Doutora em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina / Université Renné Descartes - Paris-V.

instrumental - não refletem a complexidade presente na vida comum, ou no mundo vivido conduz a reflexão a respeito de um pensar que não apresenta o lugar da “institucionalização” como espaço privilegiado tanto do mundo social como da comunicação e da política. Esse “olhar moderno” parece excluir o universo da sensibilidade, de “uma racionalidade” que não tem seu fundamento em escolhas supostamente medidas, objetivas e projetivas.

A intenção do trabalho é, justamente, questionar estes olhares e propor campos de análise mais amplos no que respeita à constituição de sociabilidades que potencialmente atuam nas esferas políticas e comunicativas. O conceito de potencialidade estético-comunicativa, neste caso, se apresenta como ferramenta para compreender as interações sócio-comunicacionais das comunidades atuais.

A inquietação intelectual a respeito de como os indivíduos comunicam-se sócio-comunitariamente (seja nas esferas pré-primárias como nas esferas globais); como constroem seu elan comunitário independente e autonomamente à lógica do sistema; e se a religião, a relação e as identidades comunitárias da contemporaneidade enraízam-se em sensibilidades e sentimentos que caminham junto à racionalidade das escolhas em estar lá, fazer parte de, pertencer para logo despartencer -, compõem o presente trabalho.

Para tanto, o percurso teórico proposto se estabelece numa relação pendular entre o mito de Prometeu e Dionísio. Segue-se um caminho teórico-epistemológico que, à primeira vista, pode causar estranhamento sociológico, mas que adquire todo sentido ao se deixar as semânticas (moderno, pós-moderno) “em suspensão” e pensar na trilha teórica que interessa na problematização do conceito, que se inicia a partir do conceito de ação comunicativa apresentado por Habermas, caracterizando o “primeiro passo” para compreender o cotidiano para além dos valores da racionalidade instrumental moderna, ainda que muito preso aos mesmos. O “segundo passo”, caracteriza-se pela compreensão de como se organiza um agir comunicativo que considera tanto as estratégias racionais dos indivíduos como o imaginário comunitário com base numa razão sensível.

Assim, as relações comunitárias presentes no cotidiano brasileiro, que não podem ser compreendidas pela teoria habermasiana, suscitaram a inclusão no debate

do presente trabalho, das teorias de Scott Lash e Michel Maffesoli permitindo compreender que as relações comunitárias também se estabelecem por um processo comunicativo "não racional", não cognitivo, que se estrutura através da estética e por sensações, paixões e sensibilidades corporais que não negam também o lugar do "espírito".

### **1. Retirando-se da modernidade**

Na atualidade, presenciamos um processo de redistribuição e reacomodação dos poderes – antes centrados e bem definidos nas instituições modernas –, afetando e transformando as instituições, os valores, os grupos e as classes. Conforme aponta Bauman<sup>2</sup>, tudo que se apresentava como sólido, estável, com "direção fixa" e, portanto, sem riscos maiores para a segurança cotidiana, está sendo sacudido pelos fluxos constantes e pela fluidez dos recursos de poder. Assim afirmamos que na contemporaneidade o poder fragmenta-se, possibilitando vivermos como se estivéssemos inseridos num movimento caleidoscópico, em que uma pequena alteração gera uma nova reconfiguração social.

Assim o transitório substitui o estável, o fixo e o durável, que no "projeto" moderno eram sinônimos de confiabilidade. As novas formas de sociabilidade passam a ser ancoradas num nomadismo econômico, político e cultural cuja força relaciona-se diretamente com o poder de flexibilidade e reacomodação dos laços sociais.

Acreditamos ainda, conforme Michel Maffesoli<sup>3</sup>, que esse dinamismo contemporâneo ocidental configura-se também sob a influência intersticial do processo de "orientalização do mundo". O pensamento oriental chama a atenção do Ocidente para a relação entre a flexibilidade e a força. A primeira é que oferece a possibilidade da segunda efetivar-se, sob pena de, ausente a flexibilidade, a força converter-se em violência, retração do poder<sup>4</sup>. Assim, a eficácia do poder (simbólico e político) reside na flexibilidade e fluidez social.

---

<sup>2</sup> Bauman Z. *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

<sup>3</sup> Maffesoli, M., *Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

<sup>4</sup> Esse tema permeou toda a obra de Hannah Arendt, em *Sobre a Violência*, Rio de Janeiro: Relume

O nomadismo atual permite-nos ampliar nosso espectro de interação cotidiana no momento em que nos deslocamos entre territórios simbólicos, lingüísticos e de diferentes formas de vida sociocultural<sup>5</sup>. Assim, os limites territoriais, no sentido socio-antropológico, são redefinidos conforme as relações e interações vão ocorrendo no cotidiano vivido. Esse atual viver entre, viver nas interseções e nas oscilações e indeterminações, parece afetar o processo de sociabilidade das sociedades atuais. Com isso não estamos afirmando que a sociedade viva num nihilismo nietzscheano, nem num processo de individualização profunda como propôs Weber<sup>6</sup>. Estamos atravessando um tempo em que o viver mínimo e as histórias mínimas ocupam os espaços das metanarrativas modernas. Há no ar da pós-modernidade a "incredulidade em relação aos meta-relatos" <sup>7</sup>.

Vivemos um tempo pós-moderno, ou tempos em que se assume a fluidez interpessoal e individual devido à contingência e à ambivalência presentes no cotidiano. Tempos em que não se deposita confiança na linearidade do tempo, nem do espaço. Menos ainda da comunicação. Deste modo, as microinterações cotidianas ganham centralidade, reelaborando também os processos comunicativos em que o viver entre reafirma o aspecto da ambigüidade societal.

Lyotard<sup>8</sup>, um dos primeiros teóricos a realizar críticas às teorias estruturalistas, funcionalistas, marxistas e sistêmicas, propõe que, no lugar da metanarrativa, poderíamos estar presenciando uma transformação no campo social e científico, em que várias teorias e pequenos relatos descontínuos, conflituais e circunstanciais estariam produzindo "saberes" não mais atrelados à idéia de prognóstico, para se atingir o progresso – seja em que nível ele se dê (individual ou coletivo) –, mas cada vez mais próximos de idéias como saber-fazer, saber-viver, saber-escutar.

---

Dumará, 1994 [1969]. A autora resgata, por exemplo, os conceitos de força, poder e violência distinguindo-os no esforço de elucidar a confusão filosófica existente entre poder e violência. Para Arendt, no momento em que a política utiliza-se de força acima do respeito e da liberdade de ação comuns o poder se esvai com o desequilíbrio da força, assim, o que passa a existir é a violência que nos tempos modernos aparece sobre o signo do totalitarismo.

<sup>5</sup> Ver Hall, S. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, bem como Maffesoli, M. op.cit, 2001 b.

<sup>6</sup> Weber, M. Economia e Sociedade. Brasília: UNB, 1991.

<sup>7</sup> Ver Lyotard, J., A Condição Pós Moderna, Rio de Janeiro: José Olímpio, 2000 [1979].

<sup>8</sup> Lyotard, op.cit.

A política, por sua vez, reflete essa transfiguração do social que na aparência pode ser interpretada como uma falta de participação, ou falta de consciência política das "grandes massas", ou de uma individualização crescente geradora de indiferença política ou de crise das solidariedades. No entanto, o que se vive<sup>9</sup> é um estado social de uma busca errante pelo "cálice sagrado", pelo Santo Graal, por uma vida em que viver não signifique apenas produzir e consumir para possuir (ambiente ou homem), mas se aventurar a conhecer, e saber, para Ser Com.

Há uma outra dinâmica de sociabilidade na pós-modernidade. O indivíduo não possui mais suas referências nas instituições identitárias fixas da modernidade, como partido político, sindicato, classe, gênero etc. Suas referências estão nos interstícios dessas representações. Como se vivessem no silêncio entre as notas de uma partitura, e neste silêncio, neste espaço ainda não ritmado, compõem suas próprias melodias, reunindo-se aos seus semelhantes por estarem sensibilizados pelos mesmos objetivos existenciais<sup>10</sup>.

Neste sentido, propõem-se pensar a atualidade a partir de um paradigma, de uma estrutura de pensamento não moderno. Para tanto, a fenomenologia desenvolvida por Michel Maffesoli se fez presente para a discussão do trabalho em questão que pretende discutir a partir da crise epistemológica do pensamento moderno, que teve como fundamento um "desprezo deste mundo", em que, de Santo Agostinho a Marx, a procura da sociedade perfeita atravessaria um vale de lágrimas para chegar, mais tarde, à verdadeira vida. Desde então, o futuro passou a ser a única temporalidade legítima. Desprezo mundano confirmado pela culpa cristã, bem como pelas reflexões filosóficas que elegeram o cognitivo como o reino da compreensão do mundo e a base para a busca da emancipação sociopolítica, eleição reafirmada pelas teorias sociais<sup>11</sup>.

Ao contrário, propomos que para compreender este mundo, é preciso compreendê-lo em sua inteireza, considerando inclusive a razão sensível que também

---

<sup>9</sup> Sob pressão "velada" (pois não necessariamente há um resgate aberto ou consciente) de seu sincretismo cultural, em que emergem influências tanto da tradição católica categorial, como daquelas tradições "pré-categoriais" de origem africana e ameríndia.

<sup>10</sup> Lipovetsky, G. A era do Vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'água 1989:15.

<sup>11</sup> Cf. Maffesoli, M. A Conquista do Presente, Natal: Argos, 2001:13.

está na base da sociabilidade. Desta forma, há uma certa oposição aos olhares e pensamentos que continuam a ver o social como sendo resultante de uma determinação econômico-política, ou ainda, como resultado racional, funcional ou contratual, da associação de indivíduos autônomos.

Dentro desta perspectiva, o indivíduo constrói sua história a partir de uma socialidade de base que o religa ao mundo a partir de sua capacidade de criação e de invenção, a partir da sensibilidade, ou seja, não apenas a partir da relação formal racional, mas também a partir das sensações (mais hedonistas do que possam imaginar os modernos) e sensibilidades, tais como a estética. Assim, o todo social é formado por pluralidades estético-culturais comunitárias, que aparecem à luz e mostram que o viver social é complexo, dinâmico, ambivalente, fluido. E ainda, que é a potência em ser e estar quem estrutura o social, podendo se manifestar de várias formas. Pode aparecer em ações estratégicas racionais – como em uma reflexão e ação cidadã – , como através de sensações ou expressões artísticas. A criatividade social tanto dos indivíduos como das diversas comunidades ou "tribos" é estruturada pela potência.

É importante grifar que essa criatividade está recheada, carrega em si o onírico, o sonho. Os sonhos e desejos antes armazenados na esfera privada da vida, passam a circular na esfera pública cotidiana ao lado da economia e da política, ocupando espaço fundamental nas expressões dos valores e das emoções coletivas. Portanto, os saberes cotidianos, a inteligência social dos tempos pós-modernos – em que encontramos a sinergia entre sujeito e objeto, natureza e cultura, corpo e espírito – estão também enraizados na sensibilidade e no imaginário dos homens simples.

A circulação desses sonhos, desejos, encantamentos e desencantamentos estrutura-se e é ampliada na sociedade global por meio de circuitos comunicacionais tanto sociais como técnicos. As redes de comunicação, tanto sociais como técnicas, vêm funcionando como caixa de ressonância dos indivíduos e das comunidades que elaboram conteúdos e se inter-relacionam considerando a escolha racional instrumental não mais importante que suas histórias pessoais e coletivas, suas culturas e suas habilidades emocionais e artísticas.

No Brasil, as redes sociais e as manifestações artísticas ampliam as possibilidades de comunidades estarem organizando-se em movimentos sociais que

também estão no viver entre<sup>12</sup>. Movimentos que não podem ser caracterizados por uma identidade fixa mas sim numa polissemia de identificações, interesses e ações para viver o presente de forma mais digna. Um bom "farejador", um renifleur social, logo compreende que há no cotidiano do Brasil uma efervescência sociocultural potencializadora do viver comunitário contrapondo-se ao excesso de individualismo da modernidade.

Aqui, em terras brasileiras, o imaginário popular envolve-se na trama do viver racional, possibilitando expandir as interações sociais para além de uma conformação moral racional em que a arte representa o lugar desse convívio, onde a sensibilidade engendra o processo de comunicação social. A cidadania não alcançada por uma grande parte da população brasileira passa a ser construída por meio de outras interações sociais, conformando outras sociabilidades. Sociabilidades que sempre viveram submetidas às contingências sociais e econômicas.

### **Entre Prometeu e Dionísio<sup>13</sup>**

A relação entre cultura popular e mídia, abordada por Sarlo<sup>14</sup> e Barbero<sup>15</sup>, afirma-se que ao contrário do que defendem as teorias eurocêntricas, o que se encontra nas sociedades latino-americanas é a capacidade de criação, interação e apropriação reflexiva da produção da comunicação. O que existe então é diferenças da potencialidade de enunciações. Neste sentido, afirmamos que na trama tecida nas pequenas redes cotidianas as comunidades fortalecem suas interações socioculturais.

É justamente desse lugar que falaremos no presente trabalho. O lugar daquele que assume a possibilidade da potencialidade não apenas das técnicas, mas dos indivíduos que se relacionam numa sociedade que não se negocia, identitária e politicamente, apenas no escopo da nação, mas que dialoga com as diversas

---

<sup>12</sup> Ver Fernandes, Cíntia SM. Sociabilidade, Comunicação e Política: a Rede MIAC como provocadora de potencialidades estético-comunicativas na cidade de Salvador. Tese de Doutorado, Sociologia Política – UFSC, 2005

<sup>13</sup> Ilustrando essa passagem e interação paradigmática entre forças do alto e as forças de baixo, livres do imperativo racional, do tempo programado, onde são possíveis os excessos, os êxtases, as celebrações corporais e a experiência do prazer sensitivo mundano.

<sup>14</sup> Sarlo, Beatriz, Cenas da Vida Pós-Moderna. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

<sup>15</sup> Barbero, M. Os Exercícios do Ver, São Paulo: SENAC, 2001.

possibilidades de existência, sejam políticas, culturais ou sociais. Comunidades que descobriram suas potencialidades e que compreenderam que a comunicação entre seus membros e com outras comunidades pode ser ampliada caso se instrumentalizem tecnicamente.

Essa "potencialidade comunicativa" dos diversos grupos e comunidades vem "deslocando" o lugar da política, com a finalidade de atingir uma vida humana mais digna, no sentido de acessarem suas "necessidades radicalizadas"<sup>16</sup> como propôs Agnes Heller. Esta é a idéia que move a discussão teórica aqui proposta. Entendendo que a comunicação de fato é uma linguagem, ou um meio, ou uma mediação importante para a constituição de um elan comunitário, seguir-se-á articulando o pensamento de alguns autores que sistematizaram esforços em pensar a relação entre comunicação e sociabilidade na contemporaneidade e que auxiliaram o processo de reflexão a respeito do tema.

Embora assumamos a "condição pós-moderna" para pensar a relação comunidade/comunicação/política cotidiana, essa discussão não se ausenta de trazer as considerações levantadas pela teoria de J. Habermas sobre a razão comunicativa, a qual, embora traduza valores e moral iluministas, oferece pistas importantes "para sair" da lógica explicativa racional-instrumental da modernidade.

A teoria discursiva surge do trabalho desenvolvido por Habermas, herdeiro dos pioneiros da Escola de Frankfurt, e, portanto, não ficou isento das influências teóricas dos que o precederam (Marcuse, Adorno, Horkheimer, Benjamin). Coerentemente com a teoria crítica – que encerra em si tanto uma investigação crítica da sociedade, como um método de constante questionamento – Habermas incorporou conceitos e categorias que o sustentaram a discussão e a busca por novas saídas aos impasses explicativos dessa mesma teoria.

Em sua busca, propôs um novo paradigma cujo ponto central está numa racionalidade que não é apenas instrumental, permitindo pensar a contemporaneidade

---

<sup>16</sup> Segundo Heller, (Heller A. e Fehér, F., A Condição Política Pós-Moderna, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998), devemos reconhecer todas as necessidades humanas, "excetuando-se aquelas cuja satisfação exige por definição o uso de outros seres humanos como simples meios", pois, desta forma, estaríamos reconhecendo uma grande variedade de formas de vida. Onde "todas as formas de vida, com restrição acima, devem ser reconhecidas como boas e portanto respeitadas. (1998:123)"

sem partir exclusivamente do processo de produção, como faz a crítica marxista. Para superar esta crítica, Habermas apresenta o paradigma da razão, comunicativa – usando o conceito de ação comunicativa<sup>17</sup> – no qual abre mão da coisificação do mundo, apresentada pela teoria crítica, ao valorizar a capacidade de práticas comunicativas voltadas para o entendimento e acordo entre os sujeitos, indicando a possibilidade de uma prática política emancipatória.<sup>18</sup>

O autor assume como premissa o poder da linguagem e da comunicação na formação de uma esfera pública participativa. Para Habermas, a interação comunicativa voltada para o entendimento está presente no mundo da vida, e para que se dê esta interação é necessário que os indivíduos abram mão de alguns pressupostos iniciais, que fazem parte de sua vida privada, para introduzir demandas no espaço da discussão. Segundo Habermas, essa “abertura” não acontece no mundo do sistema econômico e político, pois estes não abrirão mão de seus pressupostos iniciais para a conquista de um fim social. Para a esfera pública dirigem-se tanto discursos e demandas do mundo dos sistemas, representado por grupos econômicos e políticos particulares, quanto discursos que emergem dos processos de reprodução cultural realizados no mundo da vida.

Para Habermas, nas sociedades modernas os limites do mundo dos sistemas podem ser criados e garantidos com a preservação da linguagem comum enquanto instrumental de uma ação comunicativa orientada para a compreensão mútua, através da qual o mundo da vida se reproduz<sup>19</sup>. Na sociedade civil, instituição ancorada na esfera societária do mundo da vida, há um processo de formação de identidade constituída no âmbito de uma ação coletiva, em que se ampliam as fronteiras da esfera pública, incorporando minorias econômicas, políticas e raciais e grupos marginalizados, criando-se novos meios comunicativos nos quais sujeitos ou atores da sociedade civil

---

<sup>17</sup> O conceito de ação comunicativa ou de razão comunicativa apresentado por Habermas substitui a idéia de sujeito autônomo capaz de atribuir um sentido subjetivo à sua ação pela de sujeitos capazes de atos de fala que intersubjetivamente constroem um sentido comum às ações. Isto significa que os fins das ações são construídos pelas práticas comunicativas entre sujeitos. Portanto, a unidade de vários processos de ação pode ser pensada tendo em vista os fins intersubjetivamente alcançados pelo agir comunicativo de sujeitos orientados pelo reconhecimento recíproco e entendimento mútuo. Ver Habermas, J. Teoria de la Acción Comunicativa. Barcelona: Península, 1987

<sup>18</sup> Ver Habermas, J, Mudança Estrutural da Esfera Pública. Rio de Janeiro, 1984 e Freitag, B. A Teoria Crítica Ontem e Hoje. São Paulo: Brasiliense, 1990.

<sup>19</sup> Cf. Habermas,, op.cit, 1997b: 90ss.

interagem, com a finalidade da busca de consenso. Desta forma, os chamados sujeitos da sociedade civil são responsáveis pela tematização de situações-problema emergentes na vida quotidiana, relevantes para a sociedade como um todo, buscando transformar a esfera pública numa arena de argumentação discursiva e de convencimento do conjunto da sociedade sobre a justeza de seus propósitos<sup>20</sup>. Juntamente com o desenvolvimento do espaço comunicativo das sociedades complexas, preenchido por movimentos sociais, atores e sujeitos configurando o espaço de uma esfera pública onde se desenvolve a potencialidade do discurso, desenvolveu-se na esfera sistêmica um aparato tecnológico de comunicação, qual seja, os meios de comunicação de massa.

Ao apontar que as sociedades complexas são compostas por várias esferas - e que entre essas esferas existem espaços onde os indivíduos se comunicam por meio da linguagem – Habermas apresenta a possibilidade dos indivíduos transformarem as configurações sociais e políticas de seus cotidianos, que lhes são apresentadas desde o início de suas vidas. Desta forma, enxerga nos indivíduos uma capacidade discursiva e argumentativa até então colocada em questão pelos seguidores da teoria crítica.

Na teoria de Habermas, o que dificulta pensar a relação entre comunicação e pluralidade sociocultural é seu não abandono dos preceitos universalistas da modernidade. Mesmo considerando a diversidade comunicativa das comunidades européias, por exemplo, Habermas argumenta que com o uso a prática discursiva ter-se-á que chegar a um consenso sobre qual cultura ou qual representação sociopolítica é melhor para todos. Neste caso, o consenso aparece como homogeneizador, não permitindo o desenvolvimento das heterogeneidades e as diferentes identificações socioculturais das comunidades.

Apesar do conceito de ação comunicativa servir para iniciar o entendimento de que a vida cotidiana e as interações derivadas desta não se estruturam, nem se fundamentam apenas por uma lógica racional legal, a racionalidade comunicativa é proposta no sentido de atingir a emancipação político-racional dos indivíduos nas sociedades democráticas, onde o reconhecimento do discurso "do outro" dá-se no nível da cognição.

---

<sup>20</sup> Habermas, op.cit, 1997b:87.

Em sua busca incessante em propor uma meta-narrativa para descrever as dinâmicas políticas das sociedades democráticas contemporâneas, Habermas parece ignorar aquilo que alguns autores vêm apresentando nos debates atuais sobre a crise da modernidade: a questão da imprevisibilidade, da contingência, da ambivalência, a crise da razão/cognição como fatores explicativos das interações sociais, e a valorização das pequenas narrativas explicativas das pluralidades dos desejos e identificações representadas nas comunidades contemporâneas que não buscam um projeto unificador e integrador, mas sim a compreensão de si mesmas por meio de uma hermenêutica comunitária. Essas condições, entretanto, são consideradas por autores como Scott Lash quando apresenta o conceito de comunidade reflexiva.

Ao afirmar que a idéia de modernidade reflexiva<sup>21</sup> parece abrir um terceiro espaço entre a discussão da modernidade e pós-modernidade, Lash traz consigo a idéia de que esta possibilita uma transformação no processo de modernização, tão temido e delatado pelos frankfurtianos, em que os avanços do 'sistema' parecem destruir inexoravelmente o mundo da vida.

A noção de reflexividade proposta por Lash encontra-se em pólo oposto à de Giddens e Beck, pois estes autores tendem "a pôr em suspensão o mundo da vida para chegar a formas sujeito-objeto individualizadas de conhecimento social"<sup>22</sup>. Em Lash, não é algo que está dado a priori ou algo que possua um valor cumulativo e que se desenvolve num movimento de individualização como apresentado por Anthony Giddens e Ulrich Beck,<sup>23</sup> mas sim algo que se constrói no dia-a-dia e que não necessariamente possui um caráter evolutivo individual. É algo que existe porque os indivíduos pensam, sentem, agem e estabelecem trocas concretas e simbólicas com seu grupo, cotidianamente; algo que existe porque as pessoas vivem uma relação instrumental e sentimental no seu dia-a-dia engendrando uma comunidade reflexiva<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Segundo Lash, a teoria da reflexividade deve dar conta de pensar as categorias relacionadas à mediação da experiência do cotidiano – seja esta mediação conceitual ou mimética.

<sup>22</sup> Lash, S, op.cit, 1997:187.

<sup>23</sup> A. Giddens, U. Beck, S. Lash (orgs), Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. , São Paulo: UNESP, 1997

<sup>24</sup> Este debate também está presente na Teoria Social Brasileira. Autores como José Domingues, Jessé de Souza, Sérgio Costa e Leonardo Avritzer vêm refletindo sobre a modernidade e a possibilidade de estarmos incluídos ou não neste projeto. No cerne do debate encontramos a questão da reflexividade, da democracia racial, da diversidade cultural, entre outros temas e conceitos relacionados à reflexão sobre

Para Lash<sup>25</sup>, a modernidade reflexiva aponta para a possibilidade de uma mudança na dialética do esclarecimento, ou seja, por meio da reflexividade os indivíduos seriam capazes de desenvolverem uma subjetividade autônoma em relação ao “sistema”.

Concordamos com a afirmação de Lash de que a existência de uma “individualização genuína” pelo fato de que ao pensarmos a relação indivíduo/comunidade não podemos diluí-lo nesta, mas que também devemos estar atentos para a diferença existente entre interesse compartilhado e significado compartilhado. O primeiro atomiza os indivíduos, possibilitando apenas uma coletividade de interesses em disputa; já o segundo leva à constituição de uma comunidade, na qual significados e sentidos são coletivamente construídos, formando um “Nós”. Para formar um “Nós”, é preciso que os indivíduos tenham o apoio de estruturas de informação e comunicação, pois com essas estruturas sustentariam suas capacidades reflexivas no mundo da vida.

Como se constrói a reflexividade? Segundo Lash, não somente o conhecimento – que chama de reflexividade cognitiva – flui pelas estruturas de informação e comunicação, mas também os signos, as imagens, os sons etc. Estas constituem uma outra estrutura, que se caracteriza por símbolos miméticos, a qual denomina de reflexividade estética; nela, os símbolos conceituais, os fluxos de informação por intermédio das estruturas de informação e comunicação, certamente, tomam dois atalhos: por um lado, “representam um novo fórum para a dominação capitalista. Por outro lado...estes fluxos e acumulações dos símbolos conceituais constituem condições de reflexividade”<sup>26</sup>.

Podemos atribuir à reflexividade estética a defesa de que a cultura popular pode servir não à dominação, mas a uma cultura de resistência; assim são questionados os impasses denunciados por Adorno a respeito da incapacidade da cultura popular ser uma cultura crítica capaz de produzir para além das estruturas de poder/conhecimento do sistema. Mas será que a reflexividade estética isolada não pode “cair nas teias” da

---

os dilemas da modernidade (ver Ilse Scherer-Warren, Sérgio Costa e Hector Leis (org.), *Modernidade Crítica e Modernidade Acrítica*, Florianópolis: Cidade Futura, 2001).

<sup>25</sup> Lash, S., *A Reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade*. In A. Giddens, U. Beck, S. Lash (orgs), *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes, São Paulo: UNESP, 1997

<sup>26</sup> Lash, S, op.cit, 1997:164.

indústria cultural? As comunidades não correm o risco de mais uma vez se distanciar do “compartilhar significados” e se aproximar de tudo aquilo que os frankfurtianos acenaram?

Neste sentido, Lash faz a seguinte questão: Deve-se perguntar como pode a estética, um momento estético ou uma fonte estética, de per si ser reflexivo? Sua resposta é a de que pode haver reflexividade, por um lado, nos mundos sociais e psíquicos naturais da vida cotidiana; e, por outro, pode haver reflexividade sobre o sistema – corroborando assim com a teoria discursiva. Para Lash, a reflexividade estética ocorre por um modo de mediação não conceitual, mas mimético, ou seja, há dois “níveis” de reflexividade que se interpõem na vida cotidiana: cognitiva e estética.

Não podemos negar que exista uma indústria cultural que cotidianamente transforma manifestações culturais populares em mercadoria, porém Lash nos abre a perspectiva de pensar, juntamente com Habermas, que a vida cotidiana não é apenas formada por interesses particulares, mas também por interesses comuns – e aqui podemos pensar na contingência e na diversidade cultural – que se expressam mimeticamente. Daí Lash afirmar que a “cultura popular pode servir, na verdade, não à dominação, mas à resistência”<sup>27</sup>.

Assim como Habermas, Lash preocupa-se com a colonização do “mundo da vida” pelo “sistema”, pois ela pode ter como consequência dominação, e não ação reflexiva. Como pensar, dentro do quadro de contingência e diversidade cultural, não apenas um mundo da vida, mas um sistema que dê garantias de liberdade de expressão e ação as diversas comunidades? De que forma podemos nós, sociólogos, observar esta dinâmica? Lash nos responde:

para se ter acesso ao nós, à comunidade, não devemos desconstruir, mas hermeneuticamente interpretar e, assim, abandonar as categorias de ação e estrutura, sujeito e objeto, controle versus contingência e conceitual versus mimético. Este tipo de interpretação vai dar acesso aos fundamentos ontológicos, em *sitten*, em hábitos, em práticas assentadas de individualismo cognitivo e estético. Isso, ao mesmo tempo, vai nos proporcionar algum entendimento das significações compartilhadas da comunidade<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Lash, S, op.cit, 1997:174.

<sup>28</sup> Lash, S., op.cit. 1997:175.

O que devemos, portanto, é olhar com mais atenção para o mundo cotidiano e nele compreender, hermeneuticamente, os significados compartilhados que são as condições de existência do “nós”. Neste sentido, Lash, ao debater diretamente com Habermas, diferencia-se deste por defender que apenas um mundo da vida com práticas sociais incorporadas, uma vida ética concreta fundamentada na ação comunicativa, está mais próxima de regras sociais abstratas, afastando-se da própria comunidade. Esta, por outro lado, baseia-se em hábitos<sup>29</sup>, que têm como fundamento os costumes, não as regras, ou seja, têm como base aquilo que se adquiriu individualmente ao longo da história e que gera práticas e esquemas de percepção das práticas, sem que sejam produto da obediência a regras com objetivos e fins estabelecidos. O significado, na teoria discursiva, não é compartilhado, mas sim contestado. Ou seja, as colocações verbais se estabelecem ou destroem sempre numa relação de poder. Assim, os atos da fala tornam-se encenações de poder. O que poderia ser uma alternativa? Talvez apenas um engajamento envolvido, uma preocupação com as coisas e com as pessoas em um mundo compartilhado. Talvez não o barulho incessante do significante do discurso ou da desconstrução, mas, ao contrário, os já compartilhados significados das práticas sociais do cotidiano, tornando possíveis o pensamento e a verdade (e a comunidade)<sup>30</sup>.

No que diz respeito à possibilidade dos indivíduos existirem apenas como consumidores, tanto no plano econômico, quanto político-cultural, como apontado pelos frankfurtianos, o autor revela que há diferenças fundamentais entre aqueles que se reconhecem no produto consumido e aqueles que se reconhecem numa “comunidade de gosto”. Esta se diferencia da primeira por assumir a facticidade da comunidade, envolvendo significação, práticas e obrigações compartilhadas que estão para além da individualização do consumo.

---

<sup>29</sup> O conceito de habitus desenvolvido por P. Bourdieu, O Poder Simbólico, Lisboa: Deifel, 1989, surge para explicar a relação indivíduo x estrutura. Através da ideia de habitus Bourdieu evidencia as capacidades criadoras do agente. O habitus indica o agente em ação. É um sistema de esquemas adquiridos que funcionam no nível prático como categorias de percepção e apreciação, ou como princípio organizador da ação.

<sup>30</sup> Lash, S., op.cit, 1997:182.

Desta forma, Lash nos aponta para a existência de “comunidades reflexivas” que são compreendidas por ele com o uso do conceito de campo de Bourdieu<sup>31</sup>. No entanto, devido à contingência e à própria diversidade cultural, há na modernidade a delimitação de vários campos (religioso, político, legal, científico, artístico, acadêmico, etc), a partir do quais surge o “campo social” geral.

Ou seja, existem várias significações e práticas compartilhadas ora no plano da etnia, ora do gênero, da economia, da política, e o “eu”, enquanto indivíduo, se reconhece dentro desses espaços e com o outro, formando o que podemos chamar de “nós”. Esse “nós”, portanto, é fragmentado em “eus” contingentes. Lash debruça-se ainda sobre a reflexividade hermenêutica e na comunidade, a fim de se contrapor às teses de individualização da reflexividade, tanto estética como, especialmente, cognitiva. No entanto, não sustenta uma posição hermética ao afirmar a experiência contraditória e, por vezes, inconciliável contida na experiência entre o self, e os três "momentos reflexivos".

O que Lash propõe é que na contemporaneidade existe uma abertura para a formação de diferentes comunidades, em que muitas delas se apropriam de novas tecnologias para sustentar e expandir suas práticas sociais, diferenciando-se por completo das comunidades tradicionais. Assim sendo, não devemos nos deter em considerações sobre as classes sociais em luta da modernidade, determinadas pela posição assumida no modo de produção, mas sim por seu lugar no modo de informação. Neste caso, o campo social de Bourdieu estar-se-ia tornando cada vez

---

<sup>31</sup> O conceito de campo é aplicado pelo autor para delimitar metodologicamente o capital específico de cada grupo, o que não quer dizer que o campo não seja poroso. Segundo Bourdieu a autonomia de cada campo é maior e mais representativa no momento em que o grupo detém a capacidade de retraduzir as ações externas ao próprio campo, ou seja, na medida em que o grupo estrutura sua linguagem (verbal ou visual). A disputa interna do campo centra-se em qual linguagem deverá predominar, ou ser adotada pelo campo. No caso das comunidades que se apresentam como resistentes à cultura erudita, sistêmica ou hegemônica brasileira, o importante é observar não somente o que os incluem e o que os excluem das regras do campo da cultura hegemônica, mas o que as faz ocupar esta posição e quais seus jogos dentro e fora do campo. Quais as representações que as situam dentro do campo e fora dele. Que códigos culturais estão produzindo. O caso brasileiro neste sentido pode nos ilustrar esta disputa no campo das artes. As regras para nomear o que é arte são formuladas pelos indivíduos que fazem parte deste campo. Porém o grupo que de certa forma “decide” o que é arte, na sua grande maioria, relaciona-se diretamente com o campo “sistêmico” (Estado e Mercado). No entanto, isto não quer dizer que não exista um movimento de resistência dentro do próprio campo, em que diferentes estratégias serão desenvolvidas por outros grupos ou indivíduo, tentando imprimir uma nova forma de pensar e agir. A diversidade cultural nos parece à grande mola propulsora deste movimento tanto dentro do campo das artes como na vida cotidiana.

mais a mesma coisa que o campo de informação e comunicação. A democratização ao acesso não só à informação, mas aos meios técnicos desta também é crucial para que as diferenças sejam visualizadas nos espaços públicos, no cotidiano. Assim, é possível vislumbrar uma sociedade que tenha acesso ao conhecimento e reconhecimento do “outro”. Para Lash, ao apontarmos nesta perspectiva estaríamos dando importância fundamental para as estruturas culturais nas comunidades.

Radicalizando esta posição hermenêutico-compreensiva encontramos os trabalhos de Michel Maffesoli que desde seus primeiros estudos de Antropologia Política, em 1976<sup>32</sup>, considera que o momento histórico contemporâneo (ou a pós-modernidade) descola-se da linearidade histórica, e do pensar que separa/fragmenta, tendo como particularidade a possibilidade de reencantamento do mundo, da ressurreição da complementaridade, onde o imaginário, o simbólico, o onírico, o festivo, são alguns dos parâmetros que melhor o exprimem por contraposição ao racionalismo positivista científico, que é marca da modernidade. Há neste momento, para o autor, uma Conjunção Dialógica entre Tribo, Normas, Sentimentos, Formas, Espírito, Corpo e Indivíduo (persona). Há uma conjunção de tensão entre esses fatores, que compõem a morfologia social. O pensamento que melhor representa este momento é aquele que parte da aceitação desta tensão entre os fatores, não aquele que busca obsessivamente esquematizar o mundo pela separação e divisão destes (pensamento moderno).

Trata-se de um momento em que se convive concomitantemente com os arcaísmos e com o desenvolvimento tecnológico. Essa sinergia entre contrários é que dá o seu tom, longe da linearidade da idéia de progresso da modernidade e cada vez mais próxima da idéia de uma colcha de retalhos, onde o sincretismo impera. Nele, as imagens cotidianas trabalham sobre arquétipos que estão na pré-formação da vida social, contribuindo à fusão do pathos.

O entendimento de pathos como o lugar do encontro político que engendra o sentimento da partilha e comunhão com o exercício da comunicação oral, musical ou representação artística aparece nos textos de M. Maffesoli. Assim como para os gregos, utiliza-a para evocar o sentimento, a emoção, a compaixão ou a empatia geradora do

---

<sup>32</sup> Michel Maffesoli, *Logique de La Domination*, Paris:PUF, 1976.

élan comunitário-tribal.

Dentro desta existência sincrética, esse indivíduo se re-conhece e se re-encontra consigo mesmo e com os outros, dentro de um movimento em moto-contínuo. Seguidamente, identifica-se tanto com um grupo, como com outro. Ora faz parte de uma tribo<sup>33</sup>, ora faz parte de outra. Assim, segue costurando sua identidade que já não é mais fixa, mas complexa, junto aos grupos sociais.

O termo indivíduo, como tratado pelos pensadores modernos - como na discussão apresentada pela teoria da reflexividade, cujo maior expoente é Anthony Giddens<sup>34</sup> -, não parece mais aceitável. É preciso falar, assim como Maffesoli, na pós-modernidade, de uma pessoa (persona) que desempenha diversos papéis no seio das comunidades (ou tribos) às quais ela adere ao longo de sua existência.

A identidade fragiliza-se e as diversas identificações multiplicam-se. Essa persona socializa-se de uma maneira diferente. Ela participa de um jogo de máscaras para viver a completude do social. Vive uma contraposição entre o indivíduo moderno e o indivíduo complexo. Essa diferença pode ser explicitada por meio da dicotomia ação/criação: o indivíduo identifica-se com a primeira, já a persona com a segunda. Ao se falar indivíduo, fala-se de uma moralidade de finalização, representante da tradição de um voluntarismo sobre a dominação da natureza (séc.XIX), em que o conceito de sociedade aparece como marca de uma ação para exprimir as ideologias da vida em que o homem modela tudo, tanto a natureza como a sociedade, usando sua ação racional com fins definidos.

No entanto, ao se falar em persona fala-se de possibilidade de criação, apresenta-se uma outra especificidade do animal humano, uma capacidade não de separação e dominação seguida de modelação, mas um *faire avec*<sup>35</sup>. Esse *faire avec* transforma a relação sujeito/objeto. Essa relação passa a ser vivida de uma maneira

---

<sup>33</sup> O conceito de tribalismo é introduzido na discussão sociológica por M. Maffesoli em seu estudo a respeito do declínio do individualismo nas sociedades de massas neste fim de século. Este estudo aponta a emergência de microgrupos sociais, os quais denomina "tribos". Para o autor, a metáfora da tribo "permite dar conta do processo de desindividualização, da saturação da função que lhe é inerente, e da valorização do papel que cada pessoa (persona) é chamada a representar dentro dela. Claro está que, como as massas em permanente agitação, as tribos que nelas se cristalizam tampouco são estáveis. As pessoas que compõem essas tribos podem evoluir de uma para outra" Maffesoli, M. O Tempo das Tribos : o declínio do Individualismo na Sociedade de Massa, Rio de Janeiro:Forense,1987:9

<sup>34</sup> Giddens, A. As Conseqüências da Modernidade. São Paulo: UNESP, 1991.

<sup>35</sup> Fazer com.

complexa, pois engloba a pessoa que olha. Sujeito e objeto interagem. Há composição e participação e não separação.

Esses conceitos e pressupostos colocados acima auxiliam a compreensão da fenomenologia apresentada por M. Maffesoli. Sua teoria apresenta a possibilidade do pesquisador poder “olhar por dentro” e de se integrar ao todo social a fim de compreender o fenômeno a ser estudado. Olhar a forma e o conteúdo da coisa a ser compreendida, a partir de dentro. Auxiliar a revelação do que já está lá. Revelar tanto uma prática pensada (racional), como uma prática não pensada, fundada especialmente numa identificação afetiva<sup>36</sup>. Identificação fundada na emoção que tem uma função ética no plano social. Para Maffesoli, o importante é o reconhecimento da ambivalência dos sentimentos. É o reconhecimento da ambivalência<sup>37</sup> social. Esse reconhecimento por meio da prática fenomenológica, ou seja, no exercício de olhar por dentro os fenômenos sociais, perceber o mundo, ou compreender as cacofonias sociais a partir delas mesmas, pode ser realizado com o auxílio de três categorias. São elas: a descrição, a intuição e a metáfora<sup>38</sup>.

A descrição deve se preocupar sobretudo com as formas contidas, com o conteúdo das relações sociais, com o conteúdo das formas sociais. Com o que funda a vida para além das fragmentações, sobre as potencialidades de todas as coisas vividas. É descrever o que o autor chama de "ratio-vitalisme". Dentro desta perspectiva, o vitalismo está, sobretudo, atento aos fenômenos empíricos da vida cotidiana. Considera as formas estáticas e as dinâmicas como constantes do movimento social. Não busca o progresso, nem a linearidade. Preocupa-se, sim, com o enraizamento dinâmico<sup>39</sup>. A

---

<sup>36</sup> A prática não pensada fundada na identificação afetiva aproxima-se do que Edgar Morin (1995, 2000a) denomina de uma Ecologia do Espírito. Identificação cósmica que está para além do indivíduo assumindo uma visão organológica, que vê o mundo como um organismo provido de uma lógica própria, na qual o próprio do sentimento é ser uma expressão da vida. Essa visão organológica corresponde a um processo de socialização que representa uma idéia de pluralidade e de justaposição, não de unidade como em E. Durkheim. Ela apresenta a idéia de correspondência múltipla que acontece sobre um chão de forças múltiplas, entre a especificidade do moi et du monde.

<sup>37</sup> Essa consideração socio-política e histórica também pode ser encontrada em trabalhos de Zygmunt Bauman, entre eles, ver Bauman Z. *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

<sup>38</sup> Maffesoli, op. cit., 1996.

<sup>39</sup> Sobre o enraizamento dinâmico afirma Maffesoli, "Não se poderia dizer melhor do enraizamento dinâmico: o espaço é como um fogo que anima, aquece na caminhada, também reconhece o percurso, por isso mesmo designa alhures, um outro lugar. O limite só pode ser compreendido em função da errância, como esta tem necessidade daquele para ser significante. É aí que a distância, outra maneira

penetração no mundo vai então suceder a contemplação do mundo. É uma outra maneira de se relacionar com o mundo, uma outra maneira de se relacionar com a criação das coisas que estão neste mundo aparentemente banal. É uma forma para não partir da domesticação da razão instrumental, mas se contentar em acompanhar o que se cria no mundo cotidiano lentamente, em função de uma razão interna aos valores compartilhados.

A intuição, que foi fortemente estigmatizada, marginalizada e ignorada durante a modernidade, é resgatada nos textos de M. Maffesoli. Para o autor, ela apresenta-se enquanto um importante vetor de conhecimento do vitalismo em construção dentro da sociedade contemporânea. Segundo ele, a intuição não é uma simples qualidade psicológica, mas pode ser considerada partícipe de um inconsciente coletivo que, por sua vez, tem a função de sedimentação da experiência ancestral; esta mesma exprime um saber incorporado, ou *savoir incorporé*, que, em cada grupo social e em cada persona, se apresenta sem mesmo estes terem plena consciência do fato. O sociólogo, o pesquisador, deve estar atento, deve ser, antes de tudo, um *renifleur social*<sup>40</sup>. Neste sentido, os pensadores mais criativos e perspicazes seriam aqueles capazes de farejar, sentir, as efervescências sociais. Farejar um devir que já está presente no cotidiano social. De uma forma geral, o paradigma da modernidade e o pensamento científico moderno repousam sobre um pensamento mecânico que separa subjetivo de objetivo, natureza de cultura, corpo de espírito, resultando numa conformação social e moral que se baseia num contrato social e num pensamento político também mecânico, no qual se recusam a intuição e a empatia. A ciência moderna recusou tudo o que era incompatível usando o apriorismo, à distância objetivante do mundo. M. Maffesoli afirma que esta recusa corresponderia ao que Peter Sloterdijk denomina de “*le refus de l’intuition, l’empathie, l’esprit de finesse*”. A recusa destas mascara a realidade contemporânea. Assumi-las significa mostrar os signes de *complicité intuitive*, trazer à

---

de dizer alhures, as distâncias interpostas entre as diversas pessoas entram em uma construção global, da qual os diversos elementos, do mais importante ao mais minúsculo, do mais habitual ao mais estranho, fazem sentido. Construção orgânica que não é plena ou positiva, mas integrante do vazio, do oco, do imaterial, do vento. Sabe-se que o vento, compreendido aqui de um modo metafórico, ri das barreiras, está ao mesmo tempo totalmente presente no espaço por onde passa, mas permanece estranho, portador que é de outros espaços, de onde vem.” M. Maffesoli, *Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas*, Rio de Janeiro: Record, 2001:84)

<sup>40</sup> Farejador Social

luz, e reconhecer que existe uma proximidade libidinal entre as coisas que estão no mundo e nós mesmos, já que fazemos parte dessas coisas. "Olhar por dentro". Essa forma de apreender o mundo opõe-se aos sistemas de análises que estudam as "coisas do mundo" a partir do exterior, em busca de mostrar uma certa unidade social, como a teoria desenvolvida por Augusto Comte<sup>41</sup>.

A proposta fenomenológica de M. Maffesoli provoca-nos a olhar para o que não está na racionalidade instrumental. Não olhar apenas para o que está evidente, iluminado, para o que se mostra racionalmente e objetivamente, mas também para a sombra, para o subjetivo, para as emoções e sensações presentes nos rituais da contemporaneidade. Somos convidados a descrever a criatividade social que, por sua vez, é menos fundada num cálculo métrico quantitativo e produtivista, e mais fundada numa estética, num sentimento, numa crença e numa intuição onde um ethos se constitui a partir da vontade de compartilhar as emoções em comum, de *être-avec*, de *faire-avec*. Assim, em oposição aos métodos explicativos, que se preocupam em representar o mundo social por meio das ligações causais (causa e efeito), a fenomenologia maffesoliana oferece a possibilidade de compreender o cotidiano vivido sem procurar em primeiro lugar o porquê das coisas, mas sim descrever o *comment*, limitando a apresentação de como as coisas estão no mundo social. O autor procura observar os fenômenos como eles se apresentam, sentir o *vouloir vivre* social, reconhecendo que o mundo se apresenta como ele é. Para o autor, "reconhecendo que somos nós mesmos vontade, podemos apreender o mundo como vontade"<sup>42</sup>.

A metáfora, outra categoria largamente desconsiderada ao longo de toda a modernidade, mostra-se como um bom meio pelo qual podemos apreender a globalização societale da contemporaneidade pois, juntamente com a intuição, esta categoria auxilia a compreender as formas de vida cotidiana que se debruçam sobre outros valores que não os racionais instrumentais dominados pelo ativismo e pelo produtivismo das "ideologias do Norte"<sup>43</sup>, inclusive aceitando mais a "condição trágica"<sup>44</sup> em que vivem os

---

<sup>41</sup> Cf. M. Maffesoli, 1996:180.

<sup>42</sup> Maffesoli, op.cit, 1996:193. Tradução livre.

<sup>43</sup> Em suas obras, M. Maffesoli utiliza-se das expressões "os saberes do norte" e "os saberes do sul" como metáforas para designar uma "sensibilidade específica" e não para designar um "local específico". Ou seja, os termos são empregados para designar valores e formas de vida.

indivíduos na pós-modernidade. Para Maffesoli, há um esforço intelectual neste sentido. As metáforas estão presentes no mundo imaginal cotidiano, elas podem estar numa obra de arte, num poema, numa dança, numa canção, numa expressão artística, na literatura, na comunicação, na moda. Nas ruas circulam os mais variados valores, códigos e símbolos cotidianamente.

Na pós-modernidade, o onírico está presente nos domínios do corpo social. Ele excede a esfera privada e circula na esfera pública cotidiana. Ele, ao lado da economia e da política, ocupa espaço fundamental nas expressões dos valores e das emoções coletivas. A metáfora apresenta-se, então, como uma categoria auxiliadora na compreensão dos saberes cotidianos, da inteligência do social, em que se encontra a sinergia entre sujeito e objeto, natureza e cultura, corpo e espírito. Auxilia na compreensão da razão sensível, pois ela e a intuição estão na base da sabedoria dos homens simples.

A afirmação de que a intuição e a metáfora ao mesmo tempo em que são base da vida cotidiana também se apresentam como categorias para compreender o corpo social justifica-se no fato de que um dos principais aspectos da fenomenologia é poder compreender um mundo que já "está lá". Apropriando-se das coisas que se apresentam nele. Das coisas que se mostram como são.

Citando Heidegger, Maffesoli aponta a importância de se olhar "a coisa" pesquisada a partir dela mesma, compreender sua forma e conteúdo a partir de seu humus, daquilo que a forma originalmente. Ou seja, olhar para a escultura e perceber que lá não existe apenas o artista, mas também a matéria que ele trabalha manifesta o conteúdo. Assim, Maffesoli apresenta uma sociologia formista. Neste sentido, chama-se a atenção para a importância do que Heidegger denominou de *da sein*, ou seja, olhar para a espontaneidade vital no mundo. Olhar "por dentro".

A fenomenologia maffesoliana, neste sentido, assume que a persona se "relaciona com", não ao adicionar o outro às suas experiências sociais coletivas, mas ao estar com o outro, *faire avec*. Ela se relaciona com sua(s) comunidade(s) (com sua tribo) num presenteísmo que se preocupa com a perdurância da vida social comunitária.

---

<sup>44</sup> Cf. Maffesoli op.cit.1995. M. Maffesoli, *La Connaissance Ordinaire: précis de Sociologie Compréhensive*, Paris: Méridiens-Klincksieck, 1985.

Os atores sociais não estão, de maneira nenhuma, enganados dos valores que praticam; eles jogam com, os criam e recriam. Assume-se a perspectiva de que a exploração, a alienação e a dominação são de certa maneira impotentes para apreender uma certa malícia estrutural e corriqueira desse jogo social complexo, que se encontra na base do que se chama de sociedade.

Sua proposta epistemológica centra-se em reconhecer a riqueza presente no mundo social contemporâneo. Reconhecer que na banalidade da vida cotidiana existe uma organicidade a qual temos que compreender. E que essa organicidade contém uma estrutura complexa na qual política e economia assumem o mesmo patamar dos sentimentos e das emoções. Para o autor, tanto a estética, como as artes, são expressivas desta complexidade vivida contemporaneamente. Sua proposta é a de se compreender o mundo por meio da figura metafórica de Dionísio, pois ele encarna o mito contemporâneo, contrapondo-se à figura de Prometeu, que representa todo o imaginário da modernidade. A figura de Dionísio<sup>45</sup>, segundo Maffesoli, assume a cristalização de uma multiplicidade de práticas e fenômenos sociais, que sem a utilização da metáfora seriam incompreensíveis.

Essa figura emblemática que é, por sua vez, essencialmente estética; favorecendo as emoções e as vibrações comuns, contrapõe-se à figura metafórica de Prometeu, o qual representa toda instrumentalidade racional do mundo. Um saber dionisíaco é o que consegue dar conta de apreender o viver social emocional e descrever os contornos, as nuances, participando, assim, de uma hermenêutica social, revelando em cada um entre nós os valores que estão sedimentados na memória coletiva. Este saber dionisíaco deixa aparecer o que está presente na subjetividade das massas. Revela que o conteúdo dos fenômenos que constituem a sociedade está repleto de sentimentos dos mais variados e ambíguos.

---

<sup>45</sup> Em *La Part du Diable: précis de subversion postmoderne*, Paris: Flammarion, 2002, M. Maffesoli descreve o que chama de epistemologia do mal a partir do reconhecimento de que a vida cotidiana constitui-se de um humus, de uma estrutura na qual o bem e o mal perdem sentido no momento em que buscamos viver o prazer e as sensações mais primitivas do homem enquanto animal. O profano está na vida banal. No entanto, não significa que o sagrado tenha sucumbido. Pelo contrário Maffesoli nos anuncia um estar Barroco, em que luz e sombra compõem a teia social. No qual a tragédia, e não mais o drama, assume o enredo da vida comum. A vida é trágica. A pós-modernidade assume a dualidade da tragédia. A dor e o sofrimento fazem parte da vida, assim como a celebração e as fantasias mais selvagens, mais cruas, mais animais.

As artes, neste sentido, apresentam-se como um espaço do imaginário dos homens comuns no qual assumem um certo materialismo místico, ou um certo coro espiritual, em que o modelo binário da modernidade se dilui, se esvai. Assim, o que vemos é não apenas a existência da "luz do conhecimento" no desvendamento do mundo, trazida pela idéia de progresso na modernidade, mas também a sombra do mesmo fenômeno. Quando se busca compreender a profundidade do que "está lá", encontra-se o que há de melhor e o que há de pior na coisa mesma. Existe luz e sombra . Neste sentido, o mundo é Barroco.

Assim, assumir a razão sensível significa trabalhar a partir de uma epistemologia que compreende não apenas o conceitual, base fundante de todo conhecimento da modernidade, mas trabalhar para uma compreensão sociológica que incorpore a experiência sensível espontânea fundante da vida cotidiana. A razão sensível opõe-se aos olhares e pensamentos que continuam a ver o social como sendo resultante de uma determinação econômico-política, ou ainda, como resultado racional, funcional ou contratual de associação de indivíduos autônomos.

A temática da socialidade (socialité), que se fundamenta na conjunção entre a razão e o sensível, renomeia este mundo social como sendo o fruto de uma interação permanente, de uma reversibilidade constante entre os diversos elementos de desenvolvimento social, no interior da matriz que seria o desenvolvimento natural. Dentro desta perspectiva, o homem é mestre e ator de sua própria história ou da história social. Ele constrói essa história a partir de uma socialidade de base que o religa ao mundo a partir de sua capacidade de criação e de invenção, ou seja, não apenas a partir da relação formal racional, mas também a partir das sensações (mais hedonistas do que possam imaginar os modernos) e sensibilidades, tais como a estética.

A estética interessa por ser ela o primeiro contato que temos com o mundo no qual estamos inseridos; ou seja, os valores, o mundo imaginário e as referências históricas de um grupo, assim como de um indivíduo, estão reproduzidos nas roupas, nos símbolos, nos cortes de cabelo, na arte que produzem, naquilo que se deixa mostrar para o mundo social no qual se entrecruzam. As pluralidades estético-culturais comunitárias que formam o todo social aparecem à luz e mostram, portanto, que o todo

social é complexo, dinâmico, ambivalente, fluido. E é assim porque os indivíduos que o constituem possuem *puissance*, são dotados de potência, assim como a natureza.

### **Potência ou *puissance*: a criatividade social**

O que é potência? Em francês, no geral, as traduções aparecem como “*volonté de puissance*”, mas há autores que a traduzem, a partir dos textos de Nietzsche<sup>46</sup>, como “*volonté de pouvoir*”. Neste caso há por vezes, tanto na França como no Brasil<sup>47</sup>, uma certa confusão entre potência e poder<sup>48</sup>. Michel Maffesoli trata a *puissance* como algo que está subterrâneo e que cristaliza os jogos sociais, as vontades, os interesses, e determina o poder. É ela que vai sustentar toda a vida social, pois, para o autor, as sociedades estão cimentadas graças à *puissance* que as estrutura organicamente. A *puissance symbolique* organiza o social a partir de um imaginário cultural próprio de cada tribo<sup>49</sup>. O autor diferencia a vontade de *pouvoir* da vontade de *puissance*. A primeira representa relações sedimentadas pelo cálculo e pela dominação; a segunda, pela liberação e efervescência. Trata-se de uma força subterrânea presente no amálgama social. A potencialidade é representada em sua teoria como sinônimo de uma força presente, como uma capacidade latente, como algo que já está presente nas coisas do mundo social e natural.

Diante da necessidade de melhor compreender o que significa esta capacidade latente, verificamos que a mesma está diretamente relacionada com o que Heidegger<sup>50</sup> denominou de *da sein*. O exemplo talvez mais claro que se pode utilizar para explicar o que se entende por “potência” encontra-se no percurso do pensamento social moderno sobre a relação entre homem e natureza, ou seja, sobre a questão da técnica.

---

<sup>46</sup> Para Nietzsche poder e potência têm o mesmo significado; então, “vontade de poder” significa o mesmo que “vontade de potência”. No caso, expressa que a busca dos homens em geral resume-se a uma vontade incondicional de dominação, controle pelo controle.

<sup>47</sup> Cf. Juremir Machado da Silva, *Pouvoir et Puissance: des paradoxes de la technique*, Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales, Paris: Sorbonne, 2000.

<sup>48</sup> Poder ou “*pouvoir*” segundo Bobbio, em *Dicionário de Política*, Brasília:UNB, 1998, significa uma relação, um *rapport*. Já a potência aparece como “poder potencial”, como uma relação entre atitudes por uma ação.

<sup>49</sup> Ver M. Maffesoli, *A Transfiguração do Político. A tribalização do mundo*. Porto Alegre:Sulina, 1997.

<sup>50</sup> Ver Martin Heidegger, *A Questão da Técnica*, Cadernos de Tradução, São Paulo: USP, n.2, 1997

Pode-se dividir a compreensão da essência da técnica na modernidade em quatro momentos<sup>51</sup>: o cartesiano, o kantiano, o nietzchiano e o heideggeriano. Estes dois últimos estão situados como pensadores que representam o início do que seria o pensamento pós-moderno, ou seja, estariam no limite da modernidade.

O primeiro momento, o cartesiano, apresenta um homem que pretende se legitimar sobre o domínio total da natureza. Funda-se a idéia de evolução científica, em que a natureza passa a ser um artifício da cultura. Os objetivos dos homens justificam o controle total da natureza, em que há uma manipulação progressiva da mesma em nome do progresso da ciência. No segundo momento, o kantiano, a dominação sobre a natureza passa pelo entendimento de que esta proporcionará a emancipação e a autonomia da humanidade. Ocorre a cristalização do ideal de progresso ancorado numa prática política compromissada com o futuro da humanidade. Entende-se que as descobertas técnicas e científicas favorecem a construção do bem-estar das culturas baseadas sobre o Bem e a Verdade. Neste pensamento, há a idéia de progresso científico em favor de um Bem Maior e futuro. No terceiro momento, o nietzchiano, o projeto de emancipação humana com o uso da técnica cede lugar à “volonté de puissance”, que para Nietzsche<sup>52</sup> significa o mesmo que “pouvoir”. Uma vontade de poder incondicional que retorna sobre ela mesma. Ou seja, à vontade para a vontade, a dominação para a dominação, o controle para o controle, a técnica como um fim em si mesmo. O retorno cíclico, o eterno retorno das coisas sobre elas mesmas, os fins nobres da humanidade podem ser entendidos como um retorno eterno sobre eles mesmos e a técnica como uma ferramenta inumana, e fatal, desta vontade de poder.

Já em Heidegger, no quarto momento, não encontramos a técnica como uma “inimiga” da emancipação humana. Ele procura compreender, utilizando um exercício fenomenológico, a sua essência. Heidegger olha a técnica por dentro dela mesma. Ele a desvelará. Assim, não defende nem sua magnitude frente ao homem, nem a declara culpada pelos danos provocados ao longo da história moderna. Para o autor, paradoxalmente, a técnica é não matisável, pois há uma puissance que se manifesta

---

<sup>51</sup> Cf. Juremir Machado, op. cit.

<sup>52</sup> ver Nietzsche, F. A Vontade de Potência. Porto Alegre: Globo, 1945.

dentro da “essência da técnica” e o homem não a domina. A vontade de *puissance* corresponderia ao poder da técnica (do imaginário da técnica, como extensão independente do homem) sobre o mundo. Desta forma, Heidegger transforma a natureza passiva em natureza ativa.

Nesta perspectiva, a técnica representa o *faire avenir*. Produzir passa a ser visto como desencantar, desvelar, revelar, descobrir o que já está presente na natureza. Assim, a técnica não é só um meio, mas uma forma de desvelamento. Desvelamento da potência das coisas presentes no mundo. Das coisas que “já estão lá” presentes na natureza. Heidegger abandona a noção moderna de instrumentalidade da técnica, segundo a qual a técnica moderna, associada à ciência, obedece a um tipo particular de desenvolvimento. O autor apresenta a técnica como *pro-vocação*.

A técnica é autônoma, assim como o homem. Ela, ao mesmo tempo em que é *pro-vocada* pelo homem, também o *pro-voca*. Para Heidegger, o problema da modernidade não se localiza na técnica, mas sim no desenvolvimento racional que reduz tudo ao nível de uma causa eficiente. A natureza apresenta o que ela tem em si e o homem é quem a transforma em ferramenta de domínio em busca de um progresso sem fim. Heidegger afirma que tomar a técnica como instrumentalidade não significa compreender sua essência. É preciso deixar aparecer essa essência. Deixar vir, deixar a potência das coisas aparecerem como são elas mesmas.

Assim, com o auxílio do pensamento heideggeriano, assumimos que a vida não pode ser controlada, nem dominada pela ciência instrumental, como pensavam os modernos. A vida natural e social é efervescente, há *puissance* na vida. Portanto, ela não é linear, é complexa. O problema do homem moderno está justamente naquilo que Maffesoli também chamou a atenção, após Heidegger: ele olha para a natureza como coisa e não se relaciona com ela, não a deixa vir, não desvela sua essência, não vê extensão entre ele (homem) e ela (natureza), não entende o mundo de uma forma organológica, ou complexa.

A potência está na natureza e, se partimos do pressuposto de que o homem é extensão desta, ele também traz em si esta potência e a reproduz simbolicamente no

imaginário social. A potencialidade de ser, a potencialidade do grand soi<sup>53</sup> está presente no imaginário cultural da contemporaneidade e ela sedimenta a criatividade do cotidiano vivido.

Em Heidegger (puissance como desvelamento e criação) e em Nietzsche (puissance como poder), Maffesoli chama atenção para a discussão a respeito da puissance reafirmando a importância dos dois olhares teóricos. Para o autor, vivemos numa época em que a técnica tanto pode servir para a guerra (como instrumento de poder no eterno retorno nietzschiano), como também pode servir de veículo para o encontro entre os indivíduos, para o encontro social, ou para novas revelações e transformações criativas, presentes principalmente no mundo das artes (como já havia anunciado Heidegger).

Assim, a força de cada persona está na puissance. É ela que estrutura o social onde se vive, numa constante relação de tensão entre o que sou e o que é o todo social. Ela pode se manifestar de várias formas. Pode aparecer tanto em ações estratégicas racionais, como por sensações ou expressões artísticas. A criatividade social tanto dos indivíduos como das diversas comunidades ou tribos é, assim, estruturada pela puissance.

Essas comunidades revelam sua potência usando seus meios comunicativos, sejam eles técnicos ou não. Desta forma, criam diálogo, mas ao mesmo tempo tensão, conflito. Essa tensão representa a persona não objetivável da pós-modernidade. Representa a formação complexa do ser, que traz consigo uma potência interna, uma espontaneidade vital, e que a dispõe ao se relacionar com o mundo, ao ser pro-vocado e ao pro-vocar, num movimento circular, no qual não se pode identificar onde é o início ou o fim, pois é um movimento de reciprocidade e de constância, sem uma centralidade pré-definida.

### **O conceito de potência estético-comunicativa**

Maffesoli mostra que para compreendermos de fato essa sociedade que se apresenta ao pesquisador devemos olhar seu interstício, devemos mover seu lodo, seu

---

<sup>53</sup> Grande Si

húmus, o que ela tem de mais banal e subterrâneo, sem desconsiderar o caos. Acreditamos que isto representa mergulhar nas profundezas do "mundo da vida" habermasiano buscando compreender a complementariedade dos valores fundantes das relações sociais.

O fato é que, se efetivamente buscamos compreender os valores que formam o que chamamos de sociedade, se quisermos de fato compreender por que, mesmo com o apelo e o sonho apresentados pelos discursos democráticos, muitas sociedades e indivíduos aventuram-se em outras formas político-sociais, devemos olhar por dentro, e não colocar a sociedade numa mesa examinatória, mas faire avec.

Não podemos negar que vivemos numa sociedade presenteísta, numa sociedade que vive e se forma das histórias cotidianas. No Brasil, podemos manter as relações por intermédio das instituições, porém estas não representam a complexidade deste Estado-nação tão heterogêneo, sincrético, e que vive uma democracia muito própria. Como entender o Brasil ou uma parte dele? Olhando para nós mesmos. Mirando-nos, escavando nossa história, não apenas as histórias que estão nos livros, mas memórias reproduzidas, contadas, vividas, estetizadas. Histórias que constituem o imaginário social. Estas também constroem o nosso viver social. Em Maffesoli, encontramos esta forma de fazer Sociologia. Para o autor, no rito, nas suas diversas formas e modos de existir, encontramos uma inesgotável sede do presente, que é feita de fatalismo e de sólida serenidade. Tudo isso nos incita a elaborar aquilo que E. Goffman<sup>54</sup> chamava de uma "sociologia das circunstâncias" e que toma por objeto a "banalidade" da vida cotidiana.

A exploração, a alienação, a dominação são de certa maneira impotentes para apreender a "malícia estrutural e corriqueira do jogo social, e contudo, é bem ela que se encontra na base dessa esplêndida cacofonia que chamamos de sociedade". Para além do econômico e do político, a relação com o tempo permanece uma instância que determina ao máximo a vida cotidiana, e não considerar isso é falar de sociedades desencarnadas. É negar a organicidade que está na base das diversas comunidades, onde encontramos a solidariedade de base, aquela que funda o estar-junto.

---

<sup>54</sup> Goffman, Erving, La presentación de la persona en la vida cotidiana, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, s/d, [1959].

Tanto quanto não desconsiderar as sujeições políticas e econômicas que se modificam ao longo do processo histórico, não devemos desconsiderar a estabilidade do tempo que se cristaliza na vida cotidiana. É nesse sentido que, para Maffesoli, o afrontamento do destino é o horizonte insuperável do estudo do cotidiano, é nesse sentido igualmente que é preciso compreender o nonsense do tempo vivido, a negação da linearidade.

O reconhecimento de uma ambivalência estrutural do dado social termina então, na aceitação do mundo tal como ele é, pois, apesar de tudo, a beleza<sup>55</sup> desse mundo é reconhecida. A repetição cíclica, o tempo fracionado, deixam ver aquilo que uma visão linear e monodimensional não permite perceber. É isso que, ao contrário dos projetos exteriores, sempre reformistas, permite compreender que o cotidiano mais banal seja “o caldinho da perduração social”. Nesse sentido, as diferenças funcionam no mundo social, assim como funcionam no mundo dos deuses.

O ressurgimento da ecologia, do regionalismo, dos particularismos, do folclore atesta de diversas maneiras que existe um aquém ou um além de uma política ou de uma moral unificada (Estado, Indivíduo). É nessa forma pluricultural que se enraíza a existência cotidiana. Esta se exprime numa fragmentação ordenada. E essa fragmentação se faz em um cotidiano em que o imaginal e a estética funcionam como “agregadores”, como vetores de contemplação e de comunhão, entre as mais diversas formas de comunidade.

Neste sentido, Maffesoli apresenta-nos a imagem como tendo uma

função icônica, não tendo uma função em si mesma, sendo essencialmente evocação, ou melhor, suporte de outras coisas: relação com Deus, com os outros, com a natureza. Em suma, a imagem é relativa, no sentido de não pretender o absoluto, e ela coloca em relação. É esse mesmo relativismo que a torna suspeita, pois não permite a certeza, a segurança que engendra o dogma, ou mesmo o bom raciocínio abstrato, que não se confunde com as contingências factuais, sensíveis, emocionais, ou com situações ‘frívolas’, das quais é forjada a existência quotidiana<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Maffesoli emprega o termo beleza no seu sentido mais amplo. Seria o que permite a aceitabilidade.

<sup>56</sup> Maffesoli, op.cit., 1995:92

Ao contrário da razão instrumental, que segue pressupostos da utilidade e da eficácia, procurando dizer o que "deveria ser", a imagem nos oferece o sentir coletivo através do mundo do sentimento, da orgia, da paixão, e da estética. No entanto, esse "sensualismo da imagem" dificilmente é perceptível pelo intelectualismo ao qual estamos submetidos nas sociedades ocidentais<sup>57</sup>. Maffesoli recorda-nos do importante fato de que o pensamento radical contemporâneo não consegue integrar tudo o que pertence à ordem do não-consciente, do não-racional, ou ainda "ao que pertence ao vasto domínio da comunicação não verbal".

A imagem, o fenômeno, a aparência contam-se entre os que, embora não tendo uma finalidade precisa ou uma 'racionalidade instrumental', ou talvez, porque não tenham nem uma, nem outra, servem para exprimir essa hiper-racionalidade de que falava o utopista Charles Fourier, feita de sonho, de lúdico, de onírico e de fantasias, e que parece mais pertinente para descrever o real ou o 'hiper-real', que age na vida social<sup>58</sup>.

É isso que Maffesoli chama de mundo imaginal. É como "uma matriz onde todos os elementos da vida cotidiana entram em interação, ecoam em concerto ou correspondem de várias maneiras e em uma constante reversibilidade"<sup>59</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer sem paradoxo que o mundo imaginal considera todos os elementos do vivido mundano, seja ele qual for, e vai, por isso, constituir o real contemporâneo ou o pós-moderno. Contrapõe-se, assim, a uma visão maniqueísta do mundo, seja ela religiosa, moral ou radical, e critica a "desconfiança diante das imagens":

[esta visão] sob diversas formulações, esforça-se em estigmatizar os abusos das pinturas e a indecência das imagens, a sensibilidade fenomenológica ou a perspectiva imaginal permite, por um lado, estar-se atento aos objetos e/ou aos ventos por si mesmos, em toda a sua concretude, sua presença e sua dinâmica própria...essa perspectiva nega a separação, em todos os domínios: as palavras e as coisas, a natureza e a cultura, o corpo e o espírito, e empenha-se em considerá-los em sua globalidade, em sua totalidade. É por isso mesmo, um vetor de conhecimento dos mais pertinentes, em um momento em que se é confrontado com a heterogeneidade galopante que se conhece, e,

---

<sup>57</sup> Maffesoli lembra-nos de toda a crítica elaborada na década de 60 a respeito da imagem como espetáculo. Cita os trabalhos dos Situacionistas, que se difundiu amplamente nas universidades e que criticavam moralmente o espetáculo em nome de um real puramente racional, deixando de lado a eficácia do irreal (simbólico, imaginário ou mítico).

<sup>58</sup> Maffesoli, op.cit., 1995:94

<sup>59</sup> Cf. Maffesoli, op.cit,1995:.94

ao mesmo tempo, com a sólida unicidade (isso se sustenta, isso anda), características das sociedades complexas orgânicas. É nesse sentido que a desconfiança diante das imagens, que foi importante trunfo para elaborar a racionalidade da modernidade, é totalmente inadequada para apreender a hiper-racionalidade da pós-modernidade<sup>60</sup>.

Maffesoli afasta, portanto, todo o discurso fatalista e moralista sobre a imagem. Ele apresenta a possibilidade de olharmos para o mundo imaginal sem temor, sem pensarmos na imagem como algo maldito, perverso, ou ainda, demoníaco. Reaprender a olhar para a imagem é, assim, tarefa importante para o pesquisador que queira debruçar-se sobre os fenômenos contemporâneos.

O problema é que a modernidade nos apresentou a imagem como uma “corruptora das almas”. O discurso a respeito da função perversa da imagem na vida social tornou-se quase que unânime nos discursos das ciências sociais. Tão presente e tão bem estruturado foi esse discurso ao longo do século XX, que o senso comum passou a se apropriar dele, tornando-o tema de encontros casuais.

Afinal de contas, para que nos serve a imagem? Qual é o feitiço que causa nas pessoas? Por que não a aceitamos como uma representação dos nossos tempos? Devemos nos lembrar que a imagem não é una, é múltipla e facetada. Ela não é refém de uma classe social, de um credo, de apenas um grupo. Ela está presente em tudo e em todos. Nós somos também imagem. Nós somos responsáveis pela construção e desconstrução dos sentidos das imagens que estão aí presentes na vida social. Por intermédio delas é que nos apresentamos, nos comunicamos, nos reconhecemos, nos tribalizamos. Nos gestos, nas cores, nas roupas, em todos os símbolos que administramos cotidianamente a imagem é o que nos apresenta ao mundo. Então, em vez de temê-la, devemos observá-la e tentar compreendê-la.

Na modernidade construiu-se um discurso em que a imagem poderia ser a responsável pela homogeneização da sociedade. Ora, não seria o projeto moderno homogeneizador da vida social? A ambivalência e a contingência foram esquecidas pelos projetos modernos. Houve uma tentativa de ruptura com tudo o que não se enquadrasse na chamada vida moderna. O ufanismo político, em nome da construção do cidadão, apresentou a possibilidade de apenas um único projeto político-social e

---

<sup>60</sup> Maffesoli, op. cit. 1995: 95-96

cultural ser o desejável. O aniquilamento da vida comunitária em nome da construção de uma sociedade de indivíduos livres negou a muitos a possibilidade de fazerem parte deste projeto, ou deste processo “civilizador”.

A imagem foi utilizada pelos executores do “projeto modernidade”, porém os indivíduos que a receberam e a aplaudiram visionaram este mundo como representante das suas expectativas de vida social; mais ainda, essas pessoas foram também responsáveis pelas imagens. Nelas se viam, davam sentido e significado para que continuassem existindo. Com isso, podemos afirmar que outras imagens não co-existiram com a imagem do projeto da modernidade? Não. É só olharmos para o tecido social, que encontramos a resposta. É justamente na vida cotidiana que observamos rupturas, que observamos o quanto há a necessidade de não reprodução, da fuga da mesmice, que observamos momentos de transgressão, de ousadia, de atrevimento, de descobertas e de invenções. É na vida cotidiana que podemos observar a emergência de novas alternativas culturais.

Nestes termos, gostaríamos de tratar da imagem não como a “louca da casa”, mas assim como nos aponta Maffesoli, como ‘religante’. Religante por me unir ao mundo que me cerca, por me unir aos outros que me rodeiam. A imagem então,

não é simplesmente um suplemento da alma, dispensável, algo na melhor das hipóteses superficial, na pior, primitivo ou anacrônico, mas, ao contrário, ela está no próprio âmago da criação, ela é verdadeiramente uma ‘forma formante’, certamente do indivíduo: a imagem de si, mas igualmente de todo o conjunto social que se estrutura graças e pelas imagens que ele se dá, e que deve rememorar regularmente. Mesmo que isso não seja formulado dessa maneira, um e outro irão viver arquétipos fundadores; e sua vitalidade será medida pela fidelidade a esses arquétipos. E, quando estes perdem sua força, o corpo social ou o corpo individual tende a enfraquecer, às vezes, até mesmo a desaparecer, até que outras imagens venham renegar o corpo em questão<sup>61</sup>.

Desta forma, a imagem, o imaginário, o simbólico suscitam essa confiança mínima, que permite o reconhecimento de si a partir do reconhecimento do outro, seja qual for o estatuto do “outro” (indivíduo, espaço, objeto, idéia etc); ou seja, a imagem nos religa ao mundo e aos elementos deste mundo de maneira específica, como por exemplo, através da religião e da moda . Podemos afirmar então que a imagem liga os

---

<sup>61</sup> Maffesoli, op.cit, 1995:115

grupos de pessoas que compartilham do mesmo significado frente à vida. E ao ligar estas pessoas por uma razão que pode ser tanto emocional, como objetiva, como espiritual, como estética, ela cumpre um papel de nos religar a vida em sociedade, de dinamizar o estar-junto. Nesse sentido a imagem é cultura.

Ou seja, a imagem transmite/constrói conceitos culturais de uma época histórica. Na imagem encontraremos a referência individual e social; é ela que remete o indivíduo ao passado e ao futuro. É com ela que representamos no presente e na vida cotidiana. A imagem é tempo 'esteinizado', que se contrai. Ela preserva nossas referências temporais. E auxilia nas diversas e distintas identificações culturais. Nesse sentido, o amor pelo distante, pela cidade ou pelo por vir, transforma-se em amor pelo próximo, pelo que está aí, por aquilo que se vê (imagem), por aquilo que se toca (o objeto, o outro), isto é, pelo doméstico. É essa inversão, essa transfiguração, que favorece os diversos apegos ao território, aos objetos, às relações próximas e vicinais, às diversas "aldeias" ou tribos das quais somos membros por mais de um motivo, em todos os domínios.

Essa transfiguração do político, essa aproximação do político às vidas das pessoas, com a utilização desse estímulo à afetividade, é o que as possibilita utilizarem-se das imagens, das diversas estéticas e das artes, como uma fonte de expressão da diversidade cultural. Estas diversidades podem ser identificadas por meio do estilo-estético ao qual representam. Tratamos aqui da estética como um conceito mais amplo. Estética como processo de "correspondência" que , "superando a habitual separação própria da modernidade, faz de tudo um e de cada coisa um elemento necessário e reversível de uma globalidade ordenada"<sup>62</sup>.

A estética, neste sentido, é uma conjunção do mundo material e imaterial. No estilo estético de uma comunidade ou tribo, por exemplo, podemos observar gostos sexuais, culturais, religiosos e políticos. Podemos também relacioná-la com a arte, pois esta, com o uso de objetos e gestuais, oferece acesso ao sentimento e à percepção sensível do mundo, em que cada criação artística tem seu sentido singular, sua própria beleza que só pode ser apreendida com a experiência estética (correspondência).

Assim, através do mundo imaginal, do mundo dos sentidos e sentimentos a

---

<sup>62</sup> Maffesoli, op.cit., 1995:54

comunidade corresponde-se não apenas com uma comunicação racional instrumentalizada, mas também pelos estilos-estéticos. A comunidade relaciona-se com o mundo, com o global, por intermédio de uma rede de comunicação tão diversa como o cotidiano vivido. E nesta localidade/globalidade de símbolos e desejos compartilhados observa-se o desvelamento das mais diversas potências dos homens. Nesta relação, deparamo-nos com as mais diversas correspondências, e cada uma delas vai se estruturando e se agregando em torno de seus significados, através de um agir comunicativo cotidiano.

Desta forma, não importa se religioso, político ou sexual, a tribo se funde pelo desejo de estar com o semelhante, por meio do que estamos denominando de potência estético-comunicativa. Esta se encontra num nível “comunicativo pré-primário”, onde a comunicação acontece de forma livre, sem regras, em que várias expressões são utilizadas para estabelecê-la comunitariamente. Referimo-nos aos encontros simples do dia-a-dia, onde a elaboração racional instrumental não está presente. Nesse nível, comunico-me fundamentalmente porque “enxergo” a latência do outro ser. Ligo-me à sua potência humana de existir enquanto ser no mundo.

Esta relação estrutura-se numa condição não racional mas afetiva, sensível. O que importa é a intenção de revelação do mundo ou do outro que está diante de “meu ser”. Uma comunicação sem racionalização do ato, nem do afeto-sentimento: sensível à vontade de vida “do outro”. Comunicação estabelecida nas sociedades pós-modernas através de um estilo, de uma imagem, de um símbolo, de um som, uma dança, uma tela, ou seja, aquilo que permite e provoca o “estar junto antropológico”. Comunicação ancorada na sensibilidade do ser no mundo; numa pré-articulação textual, uma comunicação de ordem estética.

O bem existir, então, depende de uma dinâmica complexa que interliga, que relaciona o todo social e espiritual ao indivíduo, na sua realidade e em seu contexto mais concreto. Em Salvador<sup>63</sup>, por exemplo, a cultura afro-brasileira<sup>64</sup> traz a "marca" do

---

<sup>63</sup>Em minha tese de doutorado Fernandes, C. SM., Sociabilidade, Comunicação e Política: a Rede MIAC como provocadora de potencialidades estético-comunicativas na cidade de Salvador. Sociologia Política–UFSC, 2005, pode-se encontrar mais dados a respeito da relação corpo/comunicação/política em Salvador que inspira o conceito aqui apresentado.

<sup>64</sup> É importante diferenciar as diversas culturas e povos existentes na África, pois, conforme Tavares

pensamento complexo, ao elaborar uma compreensão de sua experiência vivida, ao refletir sobre a realidade baseada em "pilares" complementares em sua totalidade, mas distintos em sua realidade. Os indivíduos, a tradição e os espíritos, nessa cultura, são responsáveis pela perpetuação da força vital que rege a comunidade e os homens. Essa "força vital" é representada simbolicamente pelo conceito nagô de Axé. O Axé "é um conceito que exprime a idéia de forças circulantes capazes de engendrar a criação e a expansão da vida"<sup>65</sup>. Para os afro-descendentes o axé deve ser cuidado ao longo da vida do indivíduo; assim, seu destino não será interrompido pela morte e ele poderá seguir utilizando-se das forças dos orixás na perpetuação do retorno a si mesmo, a fim de aperfeiçoar o todo.

Isso quer dizer que o ideário de comunidade desta cultura passa pela idéia de complementaridade, diferenciando-se, deste modo, das sociedades modernas ocidentais que se desenvolveram com o ideário de separação e fragmentação com base no crescente processo de racionalização social onde o tambor, instrumento que envolve o imaginário dos afro-descendentes, corresponde à vibração, criação e gestualidade corporal representante de um universo de não separação do material com o sensorial/sensitivo/espiritual. Neste sentido, o corpo presente no mundo comunica. Corpo é comunicação. Assim, o corpo pode muito mais do que a racionalidade própria da linearidade discursiva de eventuais militâncias políticas ou corporativas, espaços de escassa vivência expressivo-comunicativas. Essa forma de estar no mundo faz diferença no processo educativo de adolescentes e jovens que carregam consigo essa marca sócio-comunitária que se sobrepõe a um mundo de carências diversas, estigmas e uma noção de cidadania profundamente restrita.

---

(2001), "o designativo 'africano' está longe de identificar um só tipo físico ou definir uma só cultura. Africano é quem nasce na África. Mas é aconselhável notar que a África é um continente de muitos povos, línguas e culturas diversas. As áreas da África mais ligadas ao comércio de escravos para as terras do Brasil, e portanto da Bahia, foram a Costa Ocidental (do atual Senegal até a atual Angola), o interior, vales e terras das bacias dos rios Congo, Níger e Benin, e da Costa Oriental (do atual Moçambique até a Etiópia)" (Tavares, 2001:55) Sendo assim, para o Brasil, ou para a Bahia, vieram trazidos os africanos das mais diversas culturas, pertencentes às mais diferentes nações. "Por causa dos seus falares, os iorubás, ewes, jejes, fulas, tapas, aussás, ardas e calabares são os mais conhecidos. Oriundos da África Ocidental, e influenciados pela cultura islâmica, ou aussás (malês), falavam e escreviam árabe e podiam ser religiosos do Corão"(idem).

<sup>65</sup> Luz, M. A. Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira. Salvador: EDUFBA, 2000:32.

Ou seja, propomos que a socialidade engendra-se com as personas que reavivam cotidianamente o estar-junto, o estar em comunhão, através dos sentidos racionais e sensitivos compartilhados. Potência não apenas racionalizável, mas sensitiva, afetiva, emocional, possibilitada pela estética mundana. Estética que aproxima e comunica as diferentes comunidades dentro da globalidade, na qual a comunicação, seja por qual meio se dê, é a garantia do estar-junto mais primário, independente de contratos sociais e ações deliberativas; é uma agregação e união que não representa o "estar moderno" institucional, está na base societal compondo o húmus. Faz-se necessário apontar que "estar em comunhão" não significa não-conflito. Considerando que vivemos entre luz e sombra, num "mundo Barroco"<sup>66</sup>.

A potência individual ganha força coletiva no exercício hermenêutico comunitário, em que o sentimento e o imaterial (razão sensível) convivem com o racional, e que ao longo do tempo criam uma organicidade, um enraizamento comum. Contudo, esta "centralidade subterrânea" é dinâmica, e por isso revela tanto o mistério da perdurância de alguns laços societários, como o abandono, através da errância, de possíveis "seguranças" sociais.

Assim, junto às diversidades latentes no cotidiano, emerge a idéia de complexidade e conflito. Devemos aceitar, então, que ao contrário das instituições modernas, vivemos num cotidiano repleto de grupos (tribos) que vão se reconhecendo nos espaços onde se relacionam, ajustando-se "bem ou mal entre si" onde,

esse ajustamento pode ser feito com violência, os diversos racismos e revoltas das periferias estão aí para prová-los, mas igualmente, pode-se expressar na tolerância, e são muitos os grupos que trabalham neste sentido; é encontrado, enfim, na indiferença, que talvez seja a forma mais difundida. Só resta, pela força das coisas que ocorra este ajustamento. É a forma pós-moderna do vínculo social. Um vínculo social 'pontilhado', abalado por sobressaltos violentos, caóticos, imprevisíveis, mas que são a prova pelo menos de uma sólida organicidade<sup>67</sup>.

Neste sentido, o conceito de potência estético-comunicativa aproxima-se do conceito de comunidade reflexiva, mas incorpora o onírico, o hedonismo, a espiritualidade e toda a complexidade vivida pelo indivíduo. No entanto, ele não traz

---

<sup>66</sup> Sobre o estilo Barroco ver Michel Maffesoli, op.cit., 1995.

<sup>67</sup> Maffesoli, op.cit., 1995:55

em si a idéia de progresso, nem as perspectivas habermasianas de racionalidade decisória deliberativa no mundo vivido.

Com isso, afirmamos que a sociabilidade não é construída apenas com normas e regras institucionais formais, mas também por uma “centralidade subterrânea” informal, que assegura o compartilhar e o viver social.<sup>68</sup> Assim, o mundo vivido mantém um espaço de liberdade institucional, mantém um espaço de criação, de profanação do instituído.

No entanto, não negamos que a idéia de potência, de criatividade individual e social nos conduz em direção ao que Habermas conceituou como ação comunicativa, ou poderíamos chamar de potencialidade comunicativa, que representa a força dos indivíduos mais simples nas esferas públicas do mundo vivido. O que nos afasta do pensamento habermasiano é que este, apesar de descrever a sociedade contemporânea a partir de um modelo social em que podemos visualizar as conformações das diversas esferas de negociação entre Estado, Mercado e Sociedade Civil, através da separação entre sistema e mundo da vida e suas esferas de interação ele apenas apresenta e auxilia na compreensão do que está sob a luz da racionalidade instrumental ou comunicativa. Em Habermas, ao nos comunicarmos nos espaços públicos também estamos nos instrumentalizando a fim de atingir os objetivos sociais definidos.

Assim, o conceito do agir comunicativo nos vale para seguirmos a pista epistemológica da comunicação no mundo vivido. No entanto, Lash, assim como Maffesoli, oferecem um acesso ao que está por baixo dessas estruturas racionais comunicativas. Pro-vocam-nos para olharmos o universo do não-dito, do imaterial, do sensível, do imaginal, do simbólico nas cidades.

---

<sup>68</sup> Cf. Maffesoli, op.cit. 1987.

## **Bibliografia**

- ADORNO, T. W. e Horkheimer, M. **A indústria Cultural: o esclarecimento como mitificação das massas**, A dialética do Esclarecimento, R.J: Zahar, 1985
- \_\_\_\_\_, **Conceito de Iluminismo**, Col. Os pensadores, S.P.: Nova Cultural, 1996.
- ARENDT, H., **Origens do Totalitarismo. Anti-Semitismo. Imperialismo. Totalitarismo**. São Paulo, Cia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_, **A Condição Humana**, R.J:Forense Universitária, 1993
- \_\_\_\_\_, **Entre o Passado e o Futuro**, S.P: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_, **Sobre a Violência**, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994 [1969]
- AVRITZER, L., **Diálogo y Reflexividad: acerca de la relación entre esfera pública y medios de comunicación**, in Metapolítica, vol.3, no., 9, 1999.
- BARBERO, J.M., **Os Exercícios do Ver**, São Paulo: SENAC, 2001.
- \_\_\_\_\_, **Dos Meios às Mediações: comunicação, cultura e hegemonia**, Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- BAUMAN Z. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**, Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_, **Modernidade Líquida**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_, **Modernidade e Ambivalência**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BECK, Ulrich, **O que é Globalização?** São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BENHABIB, S., **Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas**. in Colhoun, C. (org): Habermas and the public sphere. Cambridge: MIT, 1992.
- BOBBIO, N., **Dicionário de Política**, Brasília: UNB, 1998.
- BOURDIEU, P., **O Poder Simbólico**, Lisboa: Deifel, 1989.
- COSTA, S., **As Cores de Ercília: Esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais**, Belo Horizonte:UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_, **Sociedade Mundial, Reflexividade e a Globalização Brasileira**. In Ilse Scherer-Warren, Sérgio Costa e Hector Leis (org.), Modernidade Crítica e Modernidade Acrítica, Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

- \_\_\_\_\_, **Contextos da Construção do Espaço Público no Brasil**, Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP, no.47, 1997a
- DOMINGUES, J. M. , **Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e a modernidade brasileira contemporânea**, Rio de Janeiro:Contra Capa Livraria, 1999.
- \_\_\_\_\_, e Leonardo Avritzer (org), **Teoria Social no Brasil**, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- FERNANDES, C. SM. **Sociabilidade, Comunicação e Política: a Rede MIAC como provocadora de potencialidades estético-comunicativas na cidade de Salvador**. Tese de Doutorado, Sociologia Política – UFSC, 2005
- FREITAG, B. **A Teoria Crítica Ontem e Hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- GOFFMAN, E., **La presentación de la persona en la vida cotidiana**, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, s/d, [1959].
- GIDDENS, A., **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Ed.UNESP, 1991.
- HABERMAS, J. **Modernidad: un proyecto incompleto**. Punto de Vista, no.21,1984.
- \_\_\_\_\_, **Facticidade e Validade: Contribuições a uma Teoria do Discurso do Direito e do Estado Constitucional Democrático**. Frankfurt, M.Suhrkamp, 1992.
- \_\_\_\_\_, **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro, 1984.
- \_\_\_\_\_, **Teoria de la Acción Comunicativa**. Barcelona: Península, 1987.
- \_\_\_\_\_, **Uma Conversa Sobre Questões da Teoria Política**. Tradução de Marcos Nobre e Sérgio Costa, Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP, no.47, 1997.
- \_\_\_\_\_, **Soberania Popular como Procedimento**. São Paulo: Novos Estudos, no.26, 1990.
- \_\_\_\_\_, **Três Modelos Normativos de Democracia**. São Paulo: Lua Nova, no.36, 1995.
- HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000
- HEIDEGGER, M., **A Questão da Técnica, Cadernos de Tradução**, São Paulo: USP, n.2, 1997
- HELLER, <sup>a</sup>, FEHÉR, F., **A Condição Política Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

LASH, S., **A Reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade**. In A. Giddens, U. B., S. Lash (orgs), **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. Tradução de Magda Lopes, São Paulo: UNESP, 1997.

\_\_\_\_\_, **Crítica da informação**, *Revista de Ciências Sociais*, Coimbra, n.54, 1999.

LIPOVETSKY, G. **A Era do Vazio**. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'água 1989

LYOTARD, J., **A Condição Pós Moderna**, Rio de Janeiro: José Olímpio, 2000 [1979]

LUZ, M. A. Agadá: **Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2000

MACHADO, J., **Pouvoir et Puissance: des paradoxes de la technique**, TECHNOLIENS. S., *Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, n.68, v.2, 2000.

MAFFESOLI, M., **Notes sur la Postmodernité: le lieu fait lien**, Paris: Félin, 2003.

\_\_\_\_\_, **La Part du Diable: précis de subversion postmoderne**, Paris: Flammarion, 2002

\_\_\_\_\_, **Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas**, Rio de Janeiro: Record, 2001 a.[1997]

\_\_\_\_\_, **A Conquista do Presente**, Natal: Argos, 2001 b [1979]

\_\_\_\_\_, **Une Lecture de Georg Simmel**. DÉMARCHES HERMÉNEUTIQUES. Sociétés. *Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, N. 74, V.4, 2001.

\_\_\_\_\_, **Eloge de la Raison Sensible**, Paris:Grasset, 1996.

\_\_\_\_\_, **A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo**, Porto Alegre: Sulina, 1997 [1992]

\_\_\_\_\_, **A Contemplação do Mundo**, Porto Alegre: Oficinas, 1995 [1993].

\_\_\_\_\_, **O poder dos espaços de representação**, *Revista Tempo Brasileiro*, 116 :59/70, Rio de Janeiro: Trimestral, 1994.

\_\_\_\_\_, **O Tempo das Tribos**, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_, **Logique de La Domination**, Paris:PUF, 1976

\_\_\_\_\_, **La Connaissance Ordinaire: précis de Sociologie Compréhensive**,

Paris: Méridiens-Klincksieck, 1985.

MORIN, E., **A Inteligência da Complexidade**, São Paulo: Peirópolis, 2000a.

\_\_\_\_\_, **O Método**, Porto Alegre: Sulina, 1999

NIETZSCHE, F. **A Vontade de Potência**. Porto Alegre: Globo, 1945.

SARLO, B., **Cenas da Vida Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

SCHERER-WARREN, S. C. e H. LEIS (org.), **Modernidade Crítica e Modernidade Acrítica**, Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

SHUTZ A., **Fenomenologia Del Mundo Social** (Introducción a la Sociologia Compreensiva), trad. Eduardo J. Pietro, Buenos Aires: Paidós, 1972.

TAVARES, L. H. D., **História da Bahia**, São Paulo: UNESP, 2001

WATIER, P., **Une introduction à la Sociologie Compréhensive**, Belfort: Circe, 2002.

WEBER, M., **Economia e Sociedade**. Brasília: UNB, 1991.