

## O IMAGINÁRIO PÓS-MODERNO NA SOCIOLOGIA DO COTIDIANO: entre o estático e o dinâmico

**RESUMO:** Este artigo trata de examinar o contraponto *dinâmico-estático* do imaginário em um cotidiano hoje considerado, com mais ou menos consenso, pós-moderno. Essa antinomia insere-se, preponderantemente, no campo de uma investigação sociológica de caráter urbano. Diferentemente de uma aproximação estática, a ideia de fluidez na Sociologia do Cotidiano, digamos, seria uma das possibilidades de evidenciar abordagens em torno do imaginário sociológico da cultura, amplamente vista, que ultrapassam ideologias.

**Palavras-chave:** Cultura. Imaginário. Sociologia do cotidiano. Pós-moderno.

**ABSTRACT:** This article is about examining the dynamic-static counterpoint of the imaginary in a daily life that is now considered, with more or less consensus, postmodern. This antinomy is predominantly inserted in the field of a sociological investigation of an urban character. Unlike a static approach, the idea of fluidity in the Sociology of Everyday Life, say, would be one of the possibilities of showing approaches around the sociological imagery of culture, widely seen, that go beyond ideologies.

**Keywords:** Culture. Imaginary. Sociology of Quotidian. Postmodern.

### INTRODUÇÃO

Pouco (ou nada) se trata, academicamente falando, de um contraponto *dinâmico-estático* em torno das políticas culturais na sociologia. Consideramos pertinente, pois, abordar essa antinomia, primeiramente, dentro de um contexto urbano. É na cidade, genericamente falando, que nos concentramos. Se de um lado, existe uma ideia, sobretudo na sociologia dita científica, de uma *estática social*, nossa intenção, por outro lado, é diferente: tentaremos considerar antes uma possibilidade de fluidez na Sociologia do Cotidiano, a fim de inseri-la na exata confluência entre polaridades que, apesar de distintas, se complementam, e, pelo contrário, jamais se excluem (dualidade concêntrica) A tese sobre uma sociedade com leis e regramentos estáticos, entre os quais os de caráter econômico, não se sustenta mais no pós-moderno. A noção, hoje, que talvez melhor represente isso tudo que está aí, o que poderíamos simplificar com o termo globalização, é uma confluência *dinâmico-estática*, isso porque não se faz sociedade sem o ultrapassamento de ideologias puras.

Assim, o entendimento tanto de política quanto de cultura, o que, no somatório de ambos os termos resulta em políticas culturais, tem relação direta com emergentes teorias sociais contemporâneas, principalmente a de pós-moderno. Nossas observações partem

dos “conceitos” de materialidade e imaterialidade culturais, que descortinam, respectivamente, o palpável e o abstrato de um imaginário simbólico, a “epifania de um mistério” (DURAND, 1988, p. 15). Buscamos saber até que ponto a configuração socioespacial de um conglomerado urbano, que é onde se concentra a maioria da população, em todas as latitudes, tem se voltado para a cultura como uma ética da estética. Ou como descortinam-se essas redes de informação emergentes no cenário globalizado e tecnológico do virtual. E isso pode engendrar, por outro lado, o recurso à comunicação. Consideramos pertinente, aqui, um problema colocado por Canclini, segundo o qual “a reorganização das práticas urbanas deve ser completada com uma redefinição sociocomunicacional” (2008, p. 20).

O momento de transição de paradigmas que estamos atravessando exige uma análise crítica da parte dos investigadores sociais. Com isso, um estudo das dinâmicas socioculturais inseridas nesse contexto de avanços e recuos democráticos no século XXI pode colaborar com o entendimento – mesmo que parcial – deste quadro político entre a utopia e a distopia, para o melhor e o pior, da preservação ou não do patrimônio cultural nas cidades. Isso em tese. Porém, buscamos um olhar de natureza empírica, também. Por isso, optamos por tratar do imaginário cultural nas cidades pelo viés do pós-moderno. Podemos considerar, de fato, com o advento do pós-moderno, ter havido um deslocamento da posição do sujeito, com ênfase na subjetivação, como tentativa de rearticular a relação entre os atores sociais e as práticas discursivas no cotidiano? Como se dá a formação do sujeito em termos de sujeição-subjetivação, dentro de uma linha do imaginário e do pós-estruturalismo, que, por sua vez, colocam em debate a temática do poder na ideia do discurso e da identidade política?

O imaginário sociológico é sempre um ponto de vista aberto. E é a partir dessa abordagem, na linha weberiana de uma sociologia compreensiva, que poderíamos inserir a prática cotidiana conforme um caráter interpretativo dinâmico, derivado ainda de Weber, das motivações sociais. Essa prática, porém, se choca com interesses divergentes, o que chamamos aqui de estático, e é dessa antítese que se forma a dinâmica das polaridades ou a dialética entre duas forças contrárias, a do dinâmico e a do estático. Na literatura sociológica tradicional, os grandes fundadores da Sociologia utilizaram noções derivadas dessa dialética, como as representações coletivas de Durkheim, o ideal social de Weber e o cotidiano simbólico de Simmel. Mas coube a Durand sistematizar uma Teoria Geral do Imaginário, com sua tese de doutoramento, mais tarde publicada em livro, “As estruturas

antropológicas do imaginário”, em 1969, na França, e que irá nos servir de apoio para a reflexão sobre o imaginário sociológico do cotidiano no pós-moderno entre o dinâmico e o estático, portanto.

Através do mito, segundo Durand, é que poderíamos compreender a pluralidade (ou variações) do imaginário como um conector obrigatório de toda representação humana. Este enfoque durandiano começa a despertar interesse na sociologia (não é de hoje). Para Legros (2007), essa abordagem pode ser considerada um “novo espírito antropológico”. A partir desse pioneirismo de Durand, aparecem outros enfoques, como o do pós-marxista Cornelius Castoriadis e sua instituição imaginária da sociedade, o do imaginário tecnológico de Jean Baudrillard, o do imaginário cotidiano de Michel Maffesoli e o da poética das imagens de Jean-Jacques Wunenburger. Este enfoque de uma sociologia do cotidiano pelo viés do imaginário é o que mais se aproxima dos nossos referenciais neste artigo, referências estas que seguem pontos de vista considerados da escola, se é que podemos dizê-lo dessa forma, relativista no sentido das relações de indeterminação entre polaridades como, por exemplo, sujeito e objeto, indivíduo e massa ou matéria e espírito. Etc.

## **SOCIOLOGIA DO COTIDIANO**

A vida cotidiana, no pós-moderno, tende a oferecer ao indivíduo uma margem de movimento e de possibilidades de caráter tanto heterogêneo quanto prismático. Essa dinâmica contemporânea (ou pós-moderna) da cultura parte de uma *crítica*, por um lado, ao sistema globalizante como uma nova ordem de poder e do Estado-Nação como regulamentador dos fluxos de capital. Porém, de outro lado, se adotarmos o recurso à crítica, já não teremos um referencial próprio do pós-moderno como se trabalha na obra, entre outros, de Maffesoli. Isso porque, segundo ele, há como que um tipo de ajuste às situações cotidianas que ultrapassam o problema político ou, fundamentalmente, crítico. Foi o que Maffesoli denominou Sociologia do Cotidiano ou uma “centralidade subterrânea informal” (2014, p. 6) Um cotidiano antes dionisíaco, para usar a expressão de Nietzsche (2002) sobre a embriaguez do gesto criador, e menos apolíneo, contraponto ao *desregramento*. Se Dionísio era dúbio nas suas intenções, Apolo, ao contrário, não. Daí o contraponto.

O conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade forma um sistema determinado com vida própria: é o que se chama “consciência coletiva” ou “comum”. Vale destacar, ainda, que, em “A condição pós-moderna”, Lyotard opina que o saber pós-moderno “[...] refina nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável” (1989, p. 13). Com isso, os valores da modernidade começam a ser questionados, metodologicamente falando, inclusive. Depois da segunda Guerra Mundial, os avanços da técnica e a aplicação da microinformática com sua intensa mediação tecnológica (sempre em busca de uma “última geração”), na indústria do jogo, do cinema e da educação fizeram com que o mundo moderno baseado na razão única sofresse abalos. O desmoronamento das certezas criou espaços alternativos, reencantando, para o melhor e o pior, o mundo através das novas tecnologias: emergências de novas comunidades cibernéticas, novos laços sociais. Para muitos, uma distopia.

Sobre a questão metodológica, mencionada apressadamente acima, remetemos à obra de Feyerabend, segundo o qual “[...] qualquer teoria interessante está cercada de anomalias cujos elementos dão origem a ulteriores anomalias, quando se busca corroborá-las” (2008, p. 71). Consideramos que hoje, após um período de latência, a pragmática das sociabilidades nos permite compreender os sistemas socioculturais no pós-moderno. De um lado, pois, percebemos uma estrutura mecânica; de outro, uma estrutura complexa ou orgânica. De um lado, prevaleceu na modernidade a estrutura em grupos contratuais. De outro, no pós-moderno, surgiram as massas e as tribos afetuais, de acordo com Maffesoli (2014). Porém, não procuramos uma via fechada, um conceito único e uma metodologia linear, pois, segundo Durand (1988), relações entre conteúdos e formas podem não ser congruentes e podem não ser, tampouco, diretamente proporcionais. Isso vimos com o pós-estruturalismo de Foucault (1979), que reforça uma desestabilização no conhecimento científico.

## **CRISE DE PARADIGMAS**

A ciência devia ser neutra, imparcial e objetiva. Porém, o que vemos são paradigmas, conforme Kuhn (1996). Foucault, por exemplo, utiliza um método arqueológico para a análise do sujeito, através da enunciação, do ato de linguagem, do discurso e das condições de possibilidade desse discurso e de suas verdades. O que Foucault quer dizer é que o sujeito, em suma, é uma construção histórica, uma

possibilidade de enunciação numa determinada época. Assim, para Foucault (1992), o homem não é mais o problema (como salienta em aula intitulada “O que é um autor”), em função de mudanças paradigmáticas na disposição do saber. Assim, a partir de Foucault, as identidades se esfacelaram e cederam lugar às identificações tribais entre os atores e sujeitos sociais no pós-moderno. Esse é o dinamismo de que tratamos aqui, o de, paradoxalmente, um cotidiano historicamente dado. “O problema é ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior dos discursos”, afirma Foucault (1979, p. 7). Este é o sentido de “pós” para Foucault.

O termo “pós”, com mais ou menos consenso, é o que fomenta a Teoria da Suspeita. Deixemos claro que desde os filósofos pré-socráticos não há consenso sobre o conhecimento. Porém, a ciência do cartesianismo postulou uma Verdade. Contrária a essa ideia, volta-se hoje ao termo imaginário para dar uma conotação complexa aos modos de vida, entre os quais o da cultura computacional ou “[...] da implosão do ser humano via computação”, segundo Teixeira Coelho (2019, p. 128). Latour, por sua vez, prefere – ao invés do pós-moderno - falar em “proliferação dos híbridos” (hibridismo que também é um termo caro a Canclini) para caracterizar a contemporaneidade, conforme sua noção de rede. Segundo Latour, “[essa noção] é mais flexível que a de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade [...]” (2009, p. 9). Maffesoli, que fez sua tese de doutoramento sobre a dinâmica social, à luz da teoria de rede de Latour, afirma que as culturas nacionais são dispositivos discursivos (não homogêneos, porém), como em Foucault.

De acordo com Maffesoli, “[...] o Eu é apenas uma ilusão ou, antes, uma busca um pouco ‘iniciática’; não é nunca dado, definitivamente, mas é progressivamente, sem unidade de suas diversas expressões” (MAFFESOLI, 1996, p. 303). De um lado, em suma, temos a visão iluminista das políticas culturais que desvaloriza o simbólico nas práticas das tribos afetuais. De outro, o romantismo (sim, o romantismo, quase metaforicamente falando) da prática de preservação patrimonial em conexão com a natureza. Somos, enfim, atravessados por estas duas correntes: a da objetivação e a da subjetivação. Este paradoxo, mas de natureza complementar, é a base de toda a ciência e do conceito sociológico de sistema, evidenciado pela ideia de coerção institucional, de um lado, e de subjetivação (ou potência), de outro. As instituições públicas ou privadas, de um modo geral, vivem no iluminismo representado pela pretensa clareza, pela explicação causal binarista e pelo progresso de cunho historicista.

## SUJEITO E OBJETO

Já na outra ponta da antinomia, os memorialistas vivem no romantismo de gaia, da comunhão cósmica e do vivido no cotidiano. Percebemos, claramente, um desequilíbrio entre os tempos histórico e filosófico que vários autores (já mencionados aqui) também observam. Em outros termos: os promotores de cultura, sobretudo no âmbito governamental, acreditam no projeto da modernidade, ainda, cuja proposta, porém, há muito tempo teria se esgotada e se esfacelada por causa de políticas culturais engessadas. Já os artistas e sua dinâmica de criação permanente, fluida e móvel, são visionários, românticos e místicos. Trata-se de uma dialética entre os pequenos grupos de relações e a sociedade global ou, segundo Boaventura de Sousa Santos (1989), de um equilíbrio novo entre adaptação e criatividade. Conforme Santos, “o grande debate metodológico da ciência moderna tem sido sempre, desde Bacon e Descartes, o de saber qual a participação, na criação de conhecimento, do sujeito e do objeto” (1989, pp. 71-72).

Trata-se de uma dupla contextualização, sem dúvida, porque “é simultaneamente uma prática científica e uma prática social” (SANTOS, 1989, p. 77). Para Teixeira Coelho, “[...]o homem é um ser na cultura: ele transita pelas identidades adquiridas ou construídas; é um ser que se define e se refaz numa flutuação cultural” (2008, p. 66). Todos esses questionamentos do homem como um “ser na cultura” reforçam a necessidade de uma ciência, na medida do possível, coerente com essa mesma visão complexa da sociedade. Ciência e complexidade são termos homólogos. Porém, justifica-se a ciência, geralmente, com argumentos apenas racionais, descartando-se a natureza intuitiva de todo ser humano. Podemos lembrar, para reforçar nosso ponto de vista, que quando Schopenhauer trata de uma vontade e de uma representação, por exemplo, ele está, no fundo, refletindo exatamente sobre um sujeito e um objeto. E todo seu raciocínio segue na linha de um pensamento complexo, o de uma conjunção entre as polaridades de nossa existência objetiva ou subjetiva.

Seguindo Schopenhauer, “[...] o mundo considerado como representação ocupa, compreende duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis: o objeto e o sujeito” (2001, p. 11). Nesse mesmo trecho, Schopenhauer explica que o objeto tem por forma a pluralidade do espaço-tempo, ao passo que o sujeito, por sua vez, é uno e indivisível.

Schopenhauer, mais uma vez, deixa bastante claro que se trata aqui de uma diferença entre eles, entre o sujeito e o objeto, mas que essa diferença, porém, “[...] é puramente relativa” (2001, p. 12). Isto é, ainda de acordo com Schopenhauer, temos no nosso espírito uma representação intuitiva, o da experiência em geral, que nós diríamos gnoseológica (termo não utilizado pelo filósofo alemão), que pode ser, segundo ele, “[...] apreendida imediatamente em si mesma e na ausência de qualquer conteúdo” (2001, p. 13). Schopenhauer se refere ao fato de que existe, sim, a faculdade de formação de noções abstratas, aquelas que se denominam *razões*, mas que, por outro lado, não se confundem com as de representações intuitivas.

## TEORIA GERAL DO IMAGINÁRIO

A diferença é o grande problema que se coloca para os relativistas, isso porque, a fim de melhor explicitá-la, obrigam-nos a conceituá-la, e todo conceito é uma abstração redutiva. Para melhor tratar de uma noção que não se apresenta racionalmente ao espírito, Durand estudou e fundamentou na sua tese de doutoramento, nos anos 1960, uma Teoria Geral do Imaginário. Chegou a considerá-lo, inclusive, estruturalmente, o que causou grande polêmica naquele período de paixão pelo estruturalismo e pelos estudos de uma nova ciência, a semiótica. Isso porque, para Durand, imagem não é signo. O signo, de acordo com o antropólogo francês, é um conceito arbitrário que não se dá, isoladamente, do ponto de vista de um imaginário. E mais: Durand cometeu a heresia de introduzir nas reflexões de cunho acadêmico toda uma vertente de estudos voltada para os mitos, influenciado que fora antes pelo psicanalista suíço Carl G. Jung do que o alemão Freud, considerado, com ressalvas, um teórico racionalista.

Em outros termos, como bem observou Teixeira Coelho, o imaginário, para Durand, “[...] é um conjunto de imagens *não gratuitas* e das relações de imagem que constituem o *capital inconsciente* e o *capital pensado* do ser humano” (COELHO, 2000, p. 57). E por imagem *não gratuita* Durand considerava o signo, uma convenção arbitrária de linhagem prometeica, isto é, impositiva, que regeu o espírito ocidental desde o século XVIII. Porém, o que muitos teóricos do pós-moderno “defendem”, na esteira dessa noção de imaginário em Durand, é que hoje as coisas não se colocam mais daquela forma positivista de um Prometeu. “Durand mostrou, recorrendo aos contos e mitos, que existem arquétipos universais do imaginário” (COELHO, 2000, p. 59). De acordo com Teixeira Coelho, esse

*modo* de tratar o social, ou seja, dividindo-o em regimes diurno (ou heroico: nos mesmos apolíneos levantados por Nietzsche) e noturno (ou anti-heroico, de natureza dionisíaca, também conforme Nietzsche), foi rechaçado, mas, segundo Coelho, abriu novas perspectivas para a sociologia.

## **MITANÁLISE OU ANÁLISE DO MITO**

Aprofundemo-nos um pouco mais sobre Durand. Vejamos, por exemplo, como, academicamente falando, poderíamos utilizá-lo em um projeto de pesquisa, mapeando, por exemplo, as ruínas situadas no perímetro urbano de um município gaúcho como o de Pelotas, predominantemente através da aplicação da mitanálise. A mitanálise possibilitaria a verificação e a interpretação do imaginário das ruínas num contexto simbólico, a partir da identificação de seus mitemas por meio das suas redundâncias estéticas. Espera-se, com isso, obter uma cartografia das “metáforas obsessivas” que nos indicarão os mitemas de cada ruína. A mitanálise expande a mitocrítica para além do estudo de uma obra unitária, alargando-o para os contextos históricos, sociais e culturais de toda uma época. Estes contextos são colocados em convergência com a mitocrítica, possibilitando a determinação do mito diretor dessas ruínas. “[...] o mitema vem do que se repete, mas que se repete, se assim se pode dizer, de uma maneira aberta” (DURAND, 1982, p. 75).

Essa maneira aberta de que fala Durand tem relação com o que ele denominou “cruzamento de olhares” entre um texto (ampliado para narrativa) e nós: “Um texto olha-nos e é o que num texto nos olha que é o seu núcleo, e esse núcleo pertence ao domínio mítico” (1982, p. 66). Com a mitanálise, procuramos, neste exemplo, camadas míticas na atmosfera patrimonial. Tomando de empréstimo a análise de Durand, diríamos que a mitanálise – que desemboca na mitodologia – é um procedimento fisiológico dos mitos que se encobrem ou desencobrem e se transformam pela observação dos mitemas nas ruínas. Esse exemplo de uso da mitanálise em pesquisa é subjacente ao que Durand (1997) denominou “trajeto antropológico”: uma “representação” modelada pela constante reversibilidade entre as intimações do meio social e imperativos pulsionais do sujeito. É disso que trata uma Teoria Geral do Imaginário, a partir dos anos 1960. A expressão “trajeto”, diga-se de passagem, dá conta, justamente, de uma dinâmica entre uma dialética das polaridades.



Assim, o que Durand entende por “trajeto antropológico” é “a incessante troca que existe no nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (1997, p. 35). Um pouco mais adiante, nessa mesma passagem, Durand irá dizer que “[...] há gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao meio material e social e vice-versa” (1997, p. 41). O antropólogo francês, é bom destacar, jamais pensa as polaridades como formas dicotômicas. Se ele as destaca em termos de polaridades é para reuni-las posteriormente. Foi em torno de Durand, vale lembrar, que se constituiu a chamada Escola de Grenoble. Para, Durand, o imaginário é “fundante” das ações humanas. Durand assume sua escolha pelo imaginário como um caminho de teor científico, mas não cartesiano (que postula a evidência como método universal). Isto é, não conforme as leis de uma ciência dura. De formação antropológica, Durand vê o simbolismo ligado à hominização, quando os antropoides assumem, num certo momento, a postura ereta.

## **SÍMBOLO E SIGNO**

A partir do corpo, passa a acontecer uma série de descobertas e de escolhas do ponto de vista instrumental. Esse caminho do simbolismo e da hominização, o que Durand prefere chamar de “trajeto antropológico”, é o foco de sua pesquisa e que vimos ter relação com a realidade do sujeito da memória e o patrimônio arquitetônico. Para Durand, a imagem é fornecida pela cultura e pela estética, cujo estudo é desenvolvido pelo Centro de Pesquisa sobre o Imaginário na segunda metade dos anos 1960. São organizados diversos encontros (seminários, colóquios, jornadas) para discutir a importância do imaginário, em última análise. Foi esse intenso intercâmbio entre o *Centre de Recherche sur l’Imaginaire* (CRI), fundado em dezembro de 1966, e outros laboratórios, além de revistas ao redor da Europa, que fomentaram as discussões em torno do imaginário. Os assuntos variavam desde os sistemas simbólicos até a antropologia urbana, passando, também, por temáticas como a do mito, da criatividade, da forma, do espaço e da transgressão, apenas para citar algumas delas.

Durand, portanto, procura pensar o sujeito em termos de polaridades complementares, como já vimos. Logo, fatores mecânicos não se separam da imagem simbólica. O simbolismo em Durand é, por isso, tanto não-arbitrário quanto não-convencional. Quando o signo perde sua arbitrariedade, remete às abstrações (não as de

cunho racional em Schopenhauer), sobretudo espirituais e morais. Em uma segunda etapa, no início dos anos 1980, o CRI procura ligar-se ao CNRS e outros grupos de pesquisa sobre o imaginário (um processo iniciado em 1978). Um ano depois é criado o Greco 56 (Grupo de Pesquisas Coordenadas), que passa a contar com um órgão oficial, os Cadernos do Imaginário (*Cahiers de l'Imaginaire*). Esta breve contextualização tem por objetivo mostrar como se configura a noção de “trajeto antropológico” em Durand. Constatamos, portanto, que a imaginação simbólica está ligada ao “trajeto antropológico” como tendo “[...] uma função de mediação entre a captação consciente da realidade exterior e a matéria-prima que emana do inconsciente” (COELHO, 1997, p. 210).

## TRAJETO ANTROPOLÓGICO

É da união desses dois universos que trata o “trajeto antropológico”. Teixeira Coelho explica que, nessa operação, se desenvolve um “dinamismo prospectivo” (1997, p. 210). O resultado final, segundo Coelho, “[...] é o equilíbrio psicossocial ou, em outras palavras, o ajustamento do indivíduo em relação a si mesmo e no interior de um grupo” (1997, p. 210). Tratamos, sob o enfoque desse imaginário em Durand, e para exemplificar o dinamismo *societal* de espírito pós-moderno, de uma nostalgia das ruínas. Mas como, seguindo a linha de raciocínio do imaginário, as ruínas se organizam em termos de desenho urbano? Pergunta-se, então: as ruínas são, justamente, uma utopia pós-moderna para a construção de novos conceitos arquitetônicos ou distopias da modernidade? Teixeira Coelho (1973) assinala que a estética é conhecimento pelo sensível, porque o fato estético permite diferentes apreensões por distintos receptores e também diferentes recepções por parte de um mesmo indivíduo. A resposta é múltipla, considerando o belo para os sentidos.

Por isso, também, é aberta, na acepção de Eco: “[...] cada fruidor traz uma situação existencial concreta, uma sensibilidade particularmente condicionada, uma determinada cultura, gostos, tendências, preconceitos pessoais” (1976, p. 40). A metodologia, neste exemplo de pesquisa, tem caráter eminentemente qualitativo, uma vez estabelecido o eixo de investigação que é o de uma construção teórica tomando por base o material empírico sobre ruínas. Assim, nossa metodologia considera menos um conceito fechado do que o de um pluralismo conceitual dentro de um equilíbrio de tensões ou de polaridades diferentes sobre o imaginário das ruínas. Por isso, o objeto da sociologia pode ser concebido como um objeto dinâmico, resultante da tensão (como disse antes) dos antagonismos internos. Isso

nos permite ultrapassar teorias que privilegiam, por exemplo, fatos econômicos, uma vez que a causa dos fenômenos sociais é, aqui, considerada na inter-relação de suas categorias estruturais, através de outro termo caro ao imaginário: dialogia.

O princípio dialógico reconhece traços singulares, originais e históricos de certos fenômenos em contraposição a uma visão homogeneizante e simplificadora. “A maneira dialógica e por macroconceitos liga de maneira complementar noções eventualmente antagônicas”, diz Morin (2001, p. 334). Morin critica as visões tecnicista (operacionalidade e aplicabilidade da teoria de forma mecânica), doutrinária (fechada ao mundo exterior) e degradante (vulgarização como fórmula de choque). O pensador francês fala, portanto, de um “paradigma da complexidade”, que pode ser definido como um conjunto de princípios, ligados uns aos outros, cujas características dialogam entre si. E essa convergência, que não exclui possíveis contradições, é o que Morin irá denominar de “dialogia”. Ora, este princípio dialógico pretende ser um passo além ao da dialética, que se estrutura em termos de tese, antítese (ou anti-tese) e síntese. Dialogia como no conceito de belo hegeliano: “[...] mediação entre a generalidade metafísica e a particularidade do real” (HEGEL, 1973, p. 94). Ou na vida baseada na sedução, conforme Bauman (2001, p. 90).

## **SUJEITO PÓS-MODERNO**

A dialogia aplicada aos estudos sociológicos seria dinâmica, porque permitiria respeitar o próprio estatuto desse campo, que é o de valorizar o encontro, a reunião em detrimento da divergência. É isso, em suma, o que denominamos de dimensão dinâmica ou universo dinâmico. Consideramos metodologia como um princípio heurístico, interpretativo, “nocional” (derivado de noção, e não da brutalidade de um *único* conceito). Todos os termos que o dinamismo social abrange seriam cabíveis em uma metodologia que se pretende compreensiva, complexa e dialógica. Em Stuart Hall, as concepções de identidade se dividem em a) sujeito do Iluminismo, b) sujeito sociológico e c) sujeito pós-moderno (1999, p. 10). Hall apresenta a tese dos cinco descentramentos do sujeito moderno: a rejeição do mito do *homo economicus*; a lógica oriunda também do inconsciente; a autoria sem individualidade; o “poder disciplinar” foucaultiano, e, por fim, a abertura promovida pelo feminismo. Sustenta a tese, ainda, com base nesses postulados, de que as culturas nacionais não são homogêneas.

Aqui podemos acrescentar a noção de Sapir, trazida por Teixeira Coelho (2008), no sentido de que a cultura é “desobjetificada”; isto é, trata-se de uma elaboração contínua dos atores sociais em práticas interacionistas, para além de conteúdos fixos como a ideia de “habitus” (aquilo que persevera). Ou a noção de Said (2007) de que o orientalismo não tem, da forma como ele o encara, uma estabilidade ontológica. Durand (1982) divide o que chamou de ego social em dois polos: negativo e positivo. O positivo é toda a visão iluminista da sociedade, a que valoriza o modelo empreendedor e progressista. Já o negativo é onde estão os grupos marginalizados. Os anseios das tribos pós-modernas esbarram, muitas vezes, na questão política, que, no sentido tradicional do termo, remete a uma ação. Com a cultura não seria diferente. Assim, política cultural é entendida, aqui, como uma ação que se propõe a intervir, para o melhor ou o pior, na cultura. O problema é a relação que se estabelece entre o Estado, nessa intervenção, e algum outro tipo de organização (aqui chamadas de tribos pós-modernas) sobre a qual o Estado atua. Essa relação parece não ser pacífica.

Logo, partimos do seguinte princípio: as manifestações culturais contemporâneas se reinventam, dinamicamente, no pós-moderno, tendo em vista um ceticismo em relação às interpretações totalizantes contrárias a uma relativização dos marcos referenciais. Uma característica das políticas culturais no pós-moderno, concluindo, é a de que o papel do Estado, ideologicamente falando, se retrai (como vimos antes). E se retrai porque perde espaço para um modo não-negligenciável de expressão, a predominância do desejo (o que Yúdice irá destacar no plano do consumo) ou da imaginação simbólica (derivada do mito), com Durand. Em Yúdice, o cidadão pós-moderno não mais espera só do Estado - e talvez nem acredite mais nele – um bem estar social, mas antes procura no consumo satisfazer “[...] todos os aspectos da vida (lar, lazer, psique, sexo, política, educação, religião) por um *ethos* ou estilo de vida (2001, p. 229). Para ele, “as motivações são infra e supranacionais” (YÚDICE, 2001, p. 228).

## **CONCLUSÕES**

Consideramos, neste artigo, o termo pós-moderno em sentido amplo. Isso porque não fizemos uma abordagem específica de algum programa cultural A ou B. O que tratamos foram “[...] as condições de um novo tipo de vida derivado do enfrentamento aberto das tensões e conflitos surgidos na prática social concreta” (COELHO, 1989, p. 42).

Fixemos a palavra conflito. Ora, sob um ponto de vista complexo, conflito, que se dá em oposição a algo, não temos a menor dúvida quanto isso, tem, por outro lado, um aspecto desconsiderado pelo positivismo que é o de sua complementaridade antagônica. E foi esse o ponto de apoio com os termos estático e dinâmico na sociologia. Para nós, nesta reflexão, é isso que permeia o tempo de hoje, cujo termo pós-moderno nos parece bastante apropriado. Porém, para não reproduzirmos o discurso cientificista de uma Verdade absoluta, procuramos tratar de um imaginário (cotidiano), esse mesmo de Durand, que procurou, dentro do seu viés antropológico, dar conta das estruturas do complexo por meio do mito e do sagrado.

Não se trata aqui de nos aprofundarmos nos temas mencionados acima. Nossa proposta foi a de, simplesmente, considerar a cultura como forma derivada tanto de um conhecimento estático (com isso queremos dizer positivista) quanto dinâmico (com isso queremos dizer pluralista). É desse par, resumindo, que, para o melhor e o pior, surge o imaginário dos regimes diurno e noturno, em Durand, e que são irreduzíveis um em relação ao outro. Durand foi influenciado por seu mestre Bachelard, que, sabemos, refletiu sobre um princípio de “diagrama poético”, este no qual se aproveita tudo o que interessar de acordo com a ideia de processo, “[...] movido pela possibilidade, pelo vir-a-ser” (COELHO, 1989, p. 33). Um exemplo dessa ideia em Bachelard é quando ele trata de uma lógica não-aristotélica na sua *Filosofia do Não*. Diz ele: “A lógica generalizada não pode, pois, aparecer como uma descrição estática de qualquer objeto; ela deve reintegrar as coisas no movimento do fenômeno” (BACHELARD, 2005, p. 11. Tradução nossa<sup>1</sup>).

Percebemos, nesta única frase, os termos com os quais lidamos neste artigo: o estático (“descrição estática”) e o dinâmico (“coisas no movimento”). A *Filosofia do Não* é uma Filosofia Aberta, apenas isso, conforme a designa o próprio Bachelard: *philosophie ouverte* (2005, p. 9). Pelo viés dos estudos do imaginário antropológico, portanto, um prefixo como o de “pós” (pós-colonialismo, pós-industrial, pós-moderno) não se reduz a ele mesmo, porque sempre será simbólico, no sentido motivacional do termo, e não, necessariamente, como representação direta através de um signo. Ao contrário da vertente estruturalista, que eliminou o autor que cria a obra segundo “determinantes pessoais” (COELHO, 1997, p. 63), observa-se, na atualidade, um apelo à autoria, seja de que forma

---

<sup>1</sup> No original, em *La philosophie du non*, de Gaston Bachelard: “La logique généralisée ne peut donc plus apparaître comme une description statique de l’objet quelconque ; elle doit réintégrer les choses dans le mouvement du phénomène » (2005, p. 11).

for: cinematográfica, literária, publicitária, acadêmica ou televisiva. A questão da autoria deve ser *re*-pensada neste mesmo instante, neste presente histórico pós-moderno, imaginário este de caráter ambíguo e dionisíaco no cotidiano pós-moderno.

Mas que cultura é essa que está sendo multiplicada, questiona Teixeira Coelho (1989, p. 9). Fabricação é um processo com início determinado, um fim previsto e etapas estipuladas que devem levar ao fim preestabelecido. Ação é um processo com início claro e armado, mas sem fim especificado. “Na ação, o agente gera um processo, não um objeto” (COELHO, 1989, p. 12). Um processo de Ação Cultural, assim, de acordo com Teixeira Coelho (1989), e do mesmo tipo de ação que propomos aqui no cotidiano pós-moderno, resume-se na criação ou organização das condições necessárias para que as pessoas inventem seus próprios fins e se tornem assim sujeitos – sujeitos da cultura, não seus objetos. Da mesma forma, poderíamos nos valer dessa ideia para nos tornarmos, em consonância com o espírito do tempo pós-moderno, sujeitos da ciência, não mais – se é que fomos um dia, o que não cabe discutir no espaço deste artigo – seu objeto. Voltando a Hegel, o trabalho que só obedece ao regramento só alcança resultados formais, regulares. É isso a cultura?

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, G. **La philosophie du non** : Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique. Paris : PUF, 2005.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CANCLINI, N. G. Imaginários culturais da cidade. In: Teixeira Coelho (Org.). **Cultura pela cidade**. São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural. pp. 15-30. 2008.

COELHO, T. **eCultura, a utopia final**: Inteligência artificial e humanidades. 1. ed. São Paulo: Iluminuras, Itaú Cultural, 2019.

\_\_\_\_\_. **Guerras culturais**: Arte e política no novecentos tardio. São Paulo: Iluminuras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Dicionário crítico de política cultural**: Cultura e imaginário. São Paulo: Iluminuras; Fapesp, 1997.

\_\_\_\_\_. **A cultura pela cidade**. São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural, 2008.

\_\_\_\_\_. COELHO, T. **Introdução à teoria da informação estética**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_. **O que é ação cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

DURAND, G. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.

\_\_\_\_\_. **Mito, símbolo, mitodologia**. Porto: Presença, 1982.

\_\_\_\_\_. **As estruturas antropológicas do imaginário:** Introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ECO, U. **Obra aberta:** forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FEYERABEND, P.K. **Diálogos sobre o conhecimento.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **O que é um autor? Lisboa; Veja, 1992.**

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HEGEL, G.W.F. **Introducción a la estética.** Barcelona: Ediciones Península, 1973.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Perspectiva, 1996.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009.

LEGROS, P. *et al.* **Sociologia do imaginário.** Porto Alegre: Sulina, 2007.

LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna.** Lisboa: Gradiva, 1989.

MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos.** O declínio do individualismo nas sociedades de massas. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

\_\_\_\_\_. **No fundo das aparências.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MORIN, E. **Ciência com consciência.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.



NIETZSCHE, F. **A origem da tragédia**. Lisboa: Guimarães Editores, 2002.

SAID, E. W. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, B. S. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

YÚDICE, G. **A conveniência da cultura: Usos da cultura na era global**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.