

Ano 4 • Nº 6 • 1º Semestre / 97

LOGOS

COMUNICAÇÃO & UNIVERSIDADE



ISSN 0104-9933

Homenagem a

MM

ICHEL AFFESOLI



FACULDADE DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

LOGOS

6

MIM
ICHEL AFFESOLI

SUMÁRIO

<i>Apresentação</i>	3
<i>O brasileiro Michel Maffesoli, sociólogo francês</i>	
Luiz Felipe Baêta Neves.....	4
<i>O Brasil no espelho de Maffesoli</i>	
Lamartine P. DaCosta.....	7
<i>A comunicação e a nova ordem: um pequeno ensaio sobre a tribalização do mundo</i>	
Ricardo Ferreira Freitas	12
<i>Ciber-socialidade: tecnologia e vida social na cultura contemporânea</i>	
André Lemos.....	15
<i>Elementos de método na obra de Michel Maffesoli</i>	
Danielle Perin Rocha Pitta.....	20
<i>Conhecimento comum e saber sociológico</i>	
Patrick Watier.....	24
<i>Estilo estético, uma maneira de estar no mundo</i>	
Héris Arnt	31
<i>Uma narrativa de celebração</i>	
Nizia Villaça	36
<i>Michel Maffesoli e a construção de uma nova ética</i>	
João Maia	41
<i>Michel Maffesoli, o pensador da vida</i>	
Juremir Machado da Silva.....	45
<i>Michel Maffesoli, estilística ... imagens... comunicação e sociedade</i>	
Maria Cristina da Silva Gioseffi	48
<i>A construção do sujeito em Maffesoli e Guattari</i>	
Heloisa G.P. Nogueira.....	54
<i>O presente e a aparência: alguns aspectos centrais do pensamento de Michel Maffesoli</i>	
Roberto Motta.....	58
<i>Resenha</i>	
Charbelly Estrella.....	65
<i>Orientação Editorial</i>	67

Apresentação

Este número da Revista Logos é dedicado a Michel Maffesoli, e para isto reunimos um conjunto de artigos escritos por estudiosos da obra do sociólogo francês. Homenagem mais do que justa, pois, na atualidade, nenhum pensador estrangeiro lançou sobre o Brasil um olhar tão atento - sem os dogmas a que estamos acostumados de uma verdade do centro para a periferia. Nada mais adverso ao pensamento de Michel Maffesoli do que os dogmatismos e os grandes projetos explicativos da sociedade.

Nesses anos todos que vem freqüentando o Brasil, Maffesoli fez muitos amigos. Na Sorbonne, onde detém a cátedra de Durkheim, os doutorandos brasileiros têm encontrado um apoio que ultrapassa o estrito terreno acadêmico para se tornar uma fraternal amizade.

O conjunto de artigos desta revista é fruto do rico diálogo estabelecido entre Maffesoli e os brasileiros. Gostaríamos que muitos outros pesquisadores tivessem também participado. Entretanto, isto não foi possível devido a imperativos editoriais: não dispúnhamos de tempo nem de espaço para acolhermos mais artigos. Mas o assunto não vai se esgotar aqui. Pretendemos em outros números continuar abordando questões pertinentes ao pensamento de Maffesoli, ficando, então, o convite para que todos que não puderam integrar este número participem das discussões que seguramente esta edição da Logos suscitará.

Héris Arnt
Ricardo Freitas

O brasileiro Michel Maffesoli, sociólogo francês

Luiz Felipe Baêta Neves*



Poucos cientistas sociais deste final de século despertam alianças e críticas tão apaixonadas quanto Michel Maffesoli. Só por isto, ele já mereceria ser visto com atenção; os tempos pós-modernos (o que quer que seja este adjetivo) não serão lembrados pela vivacidade ou pelo arrebatamento.

Muitas razões poderiam ser lembradas para explicar (ou melhor, compreender) a figura pública de Michel Maffesoli. Creio que uma forma de organizá-las, ao menos em parte, seria com o auxílio de uma noção cara ao sociólogo em questão: a noção de “coincidência de opostos”. Que, rejeitando uma lógica excludente e identitária, chama a atenção para a efetiva convivência na sociedade de fenômenos supostos, por esta lógica, de impossível coexistência.

A coincidência de opostos, se aplicada a seu próprio criador, conhece muitos modos de aparecimento. Pode ser observada, por exemplo, na opinião ou nas expectativas de comportamento que ajudam a compor a legenda maffesoliana. Lembro de algumas das primeiras reações no Brasil (e que, depois, constatei não serem exclusivas de nosso país...) ao seu trabalho; falavam de um sociólogo que se referia à “orgia social”. Seria, provavelmente, mais um autor lançando mais uma moda intelectual, passageira e frívola como tantas que Paris já produziu... No

caso específico do “orgiasmo”, estas desconfianças, de tom ético e teórico, eram fortalecidas pelo veterano e sempre alerta imaginário social que liga a França (e Paris em especial) às celebrações dos prazeres do corpo, mesmo em seus momentos mais desregrados.

Pelo desejo deste imaginário, estaríamos diante de um curioso caso de reaparecimento da libertinagem, promovida, agora, por um professor titular da Sorbonne! O encontro pessoal com Maffesoli certamente seria frustrante para este imaginário desejanste; ele é elegantemente discreto, no vestir e no falar, e nada parece denunciar sua (suposta) febricitante vida... Sujeito empírico e sujeito do conhecimento não se fundem, aqui, como a apressada ideologia moralista gostaria que acontecesse.

O mesmo convívio paradoxal pode ser visto quando se observa com atenção o modo de atuar de Michel Maffesoli; ao contrário do que a opinião preconceituosa (ou pré-conceitual) proporia, a sociologia do efêmero, das relações que se fundem fora do imaginário do produtivismo não impõem... o dulce far niente ou a preguiça mental. Quanto à última, o que tem ocorrido é que as sucessivas propostas conceituais de Michel Maffesoli têm posto a trabalhar (às vezes inconscientemente, reativamente) áreas da sociologia e da antropologia

que tinham se consolidado às custas da perpetuação, da reprodução, de temas e procedimentos.

Sociologia operosa também em relação a suas maneiras de se expandir. Se não deixa de apontar para a importância do fluido, do esgarçado, do oco, não se esqueceu, tampouco, do aspecto relacional, que entretece. Na verdade, o movimento que tem como fonte de referência privilegiada a obra – e a pessoa – de Maffesoli se prolonga e se desdobra de forma rara na história das disciplinas teóricas sobre o social. O estabelecimento de redes de amigos e instituições, seu entrecruzamento, sua “reverberação” incessante mostra que as formas sociais da afetividade podem ser intelectualmente fecundas, sem que percam sua marca prazerosa (o que não impede que se perceba, claramente, que esta rede, ou melhor, estas redes, não se estendem em um absoluto vazio político, sem opositores, detratores etc.).

A vivacidade destas redes – compostas de fios e pontos que não se imaginam como reflexo de um grande centro – se deve muito a um aspecto de Michel Maffesoli nem sempre evidente. Penso em sua índole de missionário pagão, de um denodado apóstolo de suas idéias que não parece temer distâncias ou recuar diante de dificuldades ou face à eventual insipiência do público. Aspec-

to determinado, dizia, e pouco visível porque quase sempre o que predomina é a idéia (excludente, também) de que o que “de fato acontece” (!) é o prazer inconseqüente da viagem e da “mundanidade”.

Neste ponto, a verdadeira lição que Michel Maffesoli oferece é a de que prazer e determinação – ou mesmo, obstinação – não são, necessariamente, elementos entre os quais se deva optar. A lógica maffesoliana valoriza o e e reage ao imperial determinismo isolacionista do ou. O que poderia ser dito de outra antinomia confusa que aponta o pensamento do nosso sociólogo como expressão acabada do irracionalismo. Não cabe aqui aprofundar a propriedade de tal acusação mas, ao contrário, creio que é oportuno, sim, lembrar que Michel Maffesoli não se pretende um corifeu dessa corrente de pensamento. A mim, seu esforço me parece de natureza bem diferente daquela imputada a ele por seus críticos; ao incluir no pensamento sociológico aquilo que é pequeno, inconstante, irregular, sentimental, “afetual”, em suas palavras, o que faz é incluir em uma ordem discursiva eminentemente racional aquilo que tantas vezes, e por tanto tempo, foi deixado de fora ou, mesmo desconsiderado – na acepção forte do termo – pela sociologia normativa e macroconceitual. Não é por se falar em territórios não reconhecidos pela razão dominante que, forçosamente, se está sendo irracionalista assim como não é por se falar em classe operária que se está a assumir uma oposição revolucionária de esquerda, indo para o paraíso.

Com a denúncia da saturação do político, Michel Maffesoli argumenta que o que deve ser prioritariamente encarado nas sociedades contemporâneas é a sociedade ou, mais exatamente, a força social, fonte de energia e de vitalidade que é infensa ou mesmo distante do poder (político). Esta postulação – ao contrário do que acusa o imaginário opiniático anti-maffesoliano – não é, necessariamente, sinônimo de alienação ou imobilismo diante do mundo. Este pode ser visto em suas tramas reais, quotidianas ou grandiosas e excepcionais sem que, para ser compreendido, precise ser visto por algo que supostamente o domina ou o representa; por que para compreendermos o povo temos que, sempre, passar pela compreensão das atitudes dos “representantes do povo”?

A exaltação do povo, na obra que

interpretamos, especialmente de sua vitalidade e de sua inconstância e imprevisibilidade (fonte de tantos erros analíticos... e políticos de historiadores e cientistas “racionalistas”), é outra fonte de equívocos. O primeiro seria o de imaginar Michel Maffesoli como sendo pessoalmente um adepto de atitudes “populistas”. Ora, tais atitudes, na versão brasileira atual da palavra “popular”, implicaria em maneiras extrovertidas, de sofrível conhecimento de regras e fronteiras sociais excessivas, desabridas. Nada mais distante do comportamento de Maffesoli; aqui também este imaginário açodado confunde palavras e coisas, obra e autor.

Seria preciso, quanto ao populismo de Michel Maffesoli, ter em conta que a possível aplicação deste conceito ao Brasil deve passar por um filtro crítico que permitisse considerar as vicissitudes históricas peculiares por que passou, o

Neste ponto, a verdadeira lição que Michel Maffesoli oferece é a de que prazer e determinação – ou mesmo, obstinação – não são, necessariamente, elementos entre os quais se deva optar.

populismo, neste país. E não confundilo, redutoramente, a outros como, por exemplo, o russo, ou deturpá-lo hiperpolitizando-o.

Elemento provocador de controvérsia é, sem dúvida, a afirmação de Michel Maffesoli quanto à existência – legítima – de uma pluralidade de posições teóricas de análise da sociedade. A quebra da idéia de que só há, só deveria haver, uma teoria ou uma escola de pensamento válida rompe com as fronteiras supostamente muito bem delimitadas entre paróquias teóricas. E mais: debilita os esforços – nem sempre declarados... – de dominação política e institucional e de ganho de prestígio e de dinheiro que se esmeram, tais esforços, em se mascarar sob os disfarces da nobilitante “disputa acadêmica da verdade”.

O ataque à arrogância cientificista é completado pela defesa que Michel Maffesoli faz de uma continuidade entre a ciência e a realidade social. Ou: como não há rutura entre objetos empíricos e objetos de conhecimento, não há como não sustentar uma espécie de existên-

cia “supra-social” da ciência e de seus atores.

Qualquer que seja a posição que tenhamos quanto aos dois ataques à petulância “científica” acima descritos, é inútil concluir que a proposta maffesoliana nos levaria a um hiper-relativismo de noções – ou mesmo à dissolução do saber no magma social. Se observarmos o trabalho de Michel Maffesoli com atenção, constataremos a criação de inúmeros conceitos (e a refutação de outros tantos) o que, por si, já é uma negação da acusação de que “nada há a fazer em ciência social porque tudo pode ser feito” ou a de que “a ciência social nada tem a dizer de diferente da linguagem comum; deve desaparecer”.

A fértil imaginação sociológica que aqui verificamos ajuda a matizar afirmações do próprio Michel Maffesoli que gosta de repetir que “nada disse de novo”. Creio que o que ele faz não é uma prece à humildade, é um ataque à paixão pelos “atos inaugurais” que se abate sobre tantos intelectuais...

A imersão na realidade social, ao contrário do que se poderia ser imaginado pelas poderosíssimas forças do empirismo vulgar, não deve ser visto como uma apologia ao “pesquisismo”, triste realidade da ciência social brasileira (e, claro, não apenas dela). A idéia de uma “ciência social” cujos conceitos podem ser aplicados a uma “dada realidade” parece-me decididamente alheia aos interesses maffesolianos. E a muitos títulos. O primeiro deles seria a concepção, defendida por Michel Maffesoli, de uma realidade maior do que qualquer teoria que, dela, tentasse dar conta. Ou: a vida é maior que qualquer teoria. Esta não passa de uma tentativa forçosamente redutora da exuberância da realidade social.

A “ciência social” não é, portanto, vista como alguma coisa que tenha uma “faculdade especial de conhecimento” pelo simples fato de estar no mesmo plano do “social”. Na verdade, este social inclui a teoria e a subordina; não é uma sorte de “matéria amorfa” que não deseje mais do que ser “conhecida” por uma teoria que a explique e domine.

A teoria social maffesoliana parece ser um comentário da realidade, sem com esta se confundir – desejo de muitos empiricismos. A teoria social não “representa” nem é “expressão” ou regra ou “ditame” da sociedade, é um de seus rostos – e, por certo, não dos mais bonitos.

O que acaba de ser dito não deve ser encarado, por outro lado, como um repúdio ou menosprezo à “pesquisa empírica” ou “histórica”. Se o próprio Michel Maffesoli não tem especial pendor por ela, isto não impede de ser leitor e “estimulador” de tantas e tantas investigações “concretas”.

Talvez o mais “insidioso” efeito da obra de Michel Maffesoli na “ciência social” brasileira seja o da escrita. Falo mais de um desejo meu do que de um *fait accompli*. Penso, especialmente, nas maneiras pelas quais a escrita maffesoliana pode se misturar a outras, vindas não do que se acabou por caracterizar como a “escrita padrão” daquela ciência. Ou seja, alguma coisa bem próxima da sensaboria – alguma coisa que sequer tentou se afastar de um pastiche das “ciências exatas”, em uma patética tentativa de se assemelhar ao real ou a uma ciência que se expressasse transparentemente, sem mediações, face ao real...

Esta mistura de registros pode ser vista notadamente na citação de passagens literárias. Não – é claro – pela mera citação de “passagens literárias”, mas pelo efeito que elas têm na própria organização discursiva. E – outra negação – não pela positividade que a própria menção ocasionaria; penso em sua “naturalidade”, em uma especial inserção discursiva que não denota “alteração” quanto à forma discursiva dominante que vinha sendo empregada. Não são citações “literárias” que “ilustram” um texto; são menções que mostram que entre realidade, teoria social e literatura o horror não é regra a ser, por todos, obedecida.

Espero que o que acaba de ser dito não favoreça uma crítica fútil (que se imagina severa) feita a Michel Maffesoli, e que tentaria anular sua pujança teórica e crítica dissolvendo-a em um discurso “qualquer”, mais próximo da literatice (e/ou do nada) do que de qualquer outra coisa (“científica”). Não há uma “homogeneidade absoluta” a que se pudesse chamar de “discurso” ou “obra” maffesoliana, como não há nenhuma noção de “obra” que não pague letal tributo às noções de “totalidade” (totalitária), de “criador” ou de “essência”.

O anti-historicismo de Michel Maffesoli e a importância que o presenteísmo tem em seus trabalhos merecem observação crítica mais extensa e que escapa às intenções desta crônica. Vale, contudo, salientar aspecto particularmente vulne-

rável às investidas dos guardiões das arcas do tempo da História.

Penso na utilização de formas do imaginário – ou mesmo de noções como a de “barroco” – que faz Michel Maffesoli. Se é certo que ele as faz viajar no tempo, marcando-as com fortes tons de atemporalidade, também me parece certo que a articulação de tais formas ou noções “atemporais” a circunstâncias determinadas (pela cultura, pela história...) faz com que sejam reveladas suas diferenças. Ou seja, não é forçoso que interpretemos a aplicação de tais objetos de conhecimento como um exercício de demonstração da universalidade e de eternidade do Mesmo.

Uma apologia do Mesmo, da Identidade que não cessa de se reproduzir sob rostos apenas superficialmente distintos, seria de difícil sustentação no âmbito da epistemologia maffesoliana. Em primeiro lugar, porque esta é especialmente atenta à mestiçagem, à constituição múltipla e diversificada, não somente de povos e culturas, mas da própria teoria social. Em segundo lugar, porque as concepções de Michel Maffesoli quanto à descontinuidade (e, mesmo, quanto ao papel do excesso na sociedade) não favorecem uma lógica identitária.

A desconfiança reiterada de Maffesoli quanto aos “projetos sociais” da Teoria, sua paixão conceitual (e pessoal) pela vida, seu modo característico de contemplar o mundo mostram que sua relação (tão discutida) com o tempo e a história não o levam a se desinteressar do quadro humano que tem diante de si ou a se transformar em um entusiasta do Passado ou do Eterno.

O amor pela vida, pela possibilidade de existência de uma sociedade que proponha uma proximidade de afetos, fonte de uma estética social formadora de tribos que se recusam a optar pelos pólos antitéticos e dicotômicos rotulados de “indivíduo” e “sociedade”, a dissolução das barreiras entre ciência e existência, todos esses elementos decisivos para a teoria maffesoliana tiveram um curioso e significativo destino. Penso no encontro entre estas – e muitas outras noções – e a “civilização brasileira”.

Disse uma vez a Michel Maffesoli que ele era o primeiro caso que eu conhecia de pensador que tivesse tão bem conhecido o Brasil... antes de conhecê-lo como especialista ou mesmo (à época) como visitante freqüente ou de longa data. A

observação o encheu de alegria... e ela expressa, a seu modo, uma verdade. Poucas teorias contemporâneas podem ser tão férteis para a compreensão do Brasil como as de Michel Maffesoli; poucas teorias podem ser tão úteis para a compreensão da extraordinária pretensão “revolucionária” ou “cientificista” de tantos de nós, desta geração de intelectuais e, pelo menos, daquela que a precedeu.

A importância teórica e política da atividade maffesoliana é, para um olhar guiado pela afetividade, pequena se comparada a sua atitude pessoal em relação aos brasileiros. Sua generosidade sempre abriu as portas de sua casa e seus centros de pesquisa, revistas, congressos sempre foram um caloroso ponto de referência ou apoio para muitos de seus colegas do Brasil.

Ao lado da contribuição teórica que este número de Logos espera oferecer, ele é também um gesto de companheirismo e reconhecimento. Tribal, por certo...

* Luiz Felipe Baêta Neves é Professor na UERJ e na UFRJ.

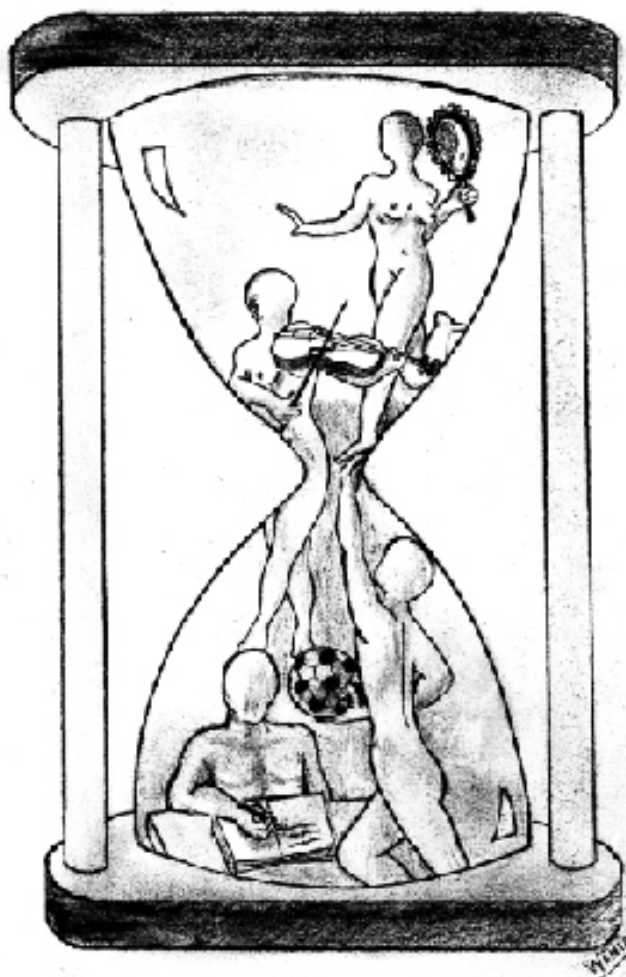
O Brasil no espelho de Maffesoli

Em maio de 1992, Michel Maffesoli debateu publicamente no Rio de Janeiro com
Lamartine P. Da Costa*

E o autor das presentes notas e com Luiz Felipe Baêta Neves - seu interlocutor constante no Brasil - sobre a pós-modernidade¹. Neste evento tornou-se claro que Maffesoli descobrira a posteriori um Brasil ajustado às suas interpretações originais, calcadas numa Europa então permeável a manifestações hedonistas e dionisíacas.

A partir daí delineou-se a fortiori a concepção de que Maffesoli incluir-se-ia numa forma renovada de relação dos intelectuais estrangeiros com a cultura brasileira. Se, no passado, a metáfora modernista da antropofagia implicava na recriação de idéias vindas do exterior como se fossem nossas, hoje já existiriam "devoradores" alienígenas invertendo o sentido da metabolização. Seríamos, então, um laboratório social ora mediado por um Peter Bürke para reelaborar o significado histórico do carnaval²; ou por um Massimo Canevacci para redefinir a pós-modernidade via sincretismos e misturas harmônicas³.

Mas Maffesoli por sua laboriosa démarche com os temas brasileiros teria também se revelado um "devorador" típico de nossas peculiaridades sócio-culturais. Enquanto tal, o olhar francês sobre o Brasil estaria encontrando um contraponto à tradição iniciada por Saint-Hilaire, há quase dois séculos, ao procurar interpretar a sociedade e a cultura do nosso



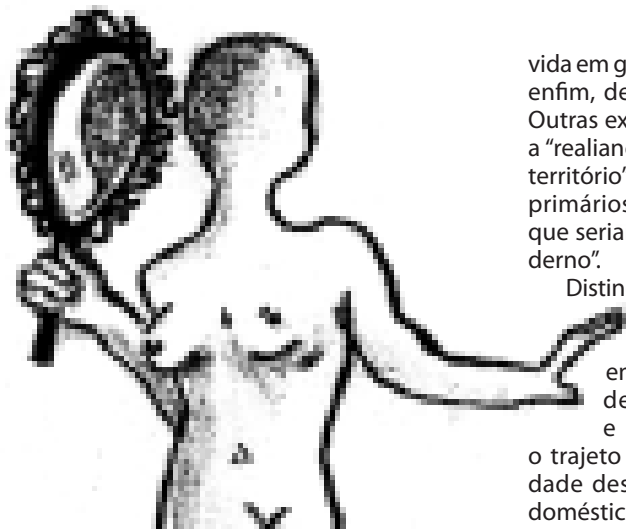
país em face a contrastes e significados universais. Por isso, o legado deste viajante e estudioso francês incluíra um resgate da epopéia dos bandeirantes nos séculos XVII e XVIII, até então subestimados pelos próprios brasileiros diante da falta de comparações mais amplas e significativas⁴.

Pelo mesmo motivo, na passada década de 30, Lévi-Strauss e Braudel deram transparência a uma elite nacional, até à época imperceptível como retrógrada, que se autoreferenciava como modernizadora. Tal olhar francês teve como

exponentes, nas décadas de 50 e 60, os sociólogos Lambert e Bastide, que deram surgimento a dois "Brasis", expressão que se consagrou por revelar uma inusitada convivência entre o arcaico e o moderno numa única cultura⁵. Ainda se cogitando de maîtres-à-penser, os envolvidos com os temas brasileiros nos dias presentes continuam todavia a desvelar identidades unificadoras em meio a contrastes de índole etnocentrista.

Alain Touraine, por exemplo, no seu livro *La parole et la sang*, de 1988, utilizando comparações no tempo e no espaço, alcança uma identidade central proposta para o Brasil: populismo e desenvolvimento econômico⁶. Isto, porém, não tem acontecido com Maffesoli, que supera noções válidas para a "humanidade inteira" e adota particularismos como meios de compreensão. Em tese, esta relação quanto ao conhecimento do Brasil teria um sentido especular pois Maffesoli expõe suas idéias ao público brasileiro para que ele reflita sobre si mesmo.

O jogo de espelhos, inusitadamente, não se montou em torno das obras de Maffesoli publicadas no Brasil, mas através dos jornais, especialmente nos suplementos literários, e de palestras abertas ao público. Como Ortega y Gasset na Espanha anterior à Segunda Guerra Mundial



ou como Jürgen Habermas na Alemanha dos dias presentes, Maffesoli acabou por dialogar com o público brasileiro usando essências de seus livros segundo contextualizações locais. Há, portanto, um pano de fundo teórico que legitima interpretações cotidianas. Em outras palavras, o nosso “devorador” francês elabora suas teorias na perspectiva do locus mas as discute no topos. Ou seja: Maffesoli “nutre-se” do social e do cultural brasileiro, “digerindo-os” nas tessituras de suas teorias.

Para melhor acompanhar esse processo de *speculum* ao gosto e da iniciativa de Maffesoli, vejamos um painel de sínteses produzido com entrevistas e textos publicados em jornais brasileiros entre 1990 e 1997.

Num artigo que leva um sobre-título de “Inédito”, Maffesoli⁷ discorre sobre a proliferação de “tribos” na cultura, instituições e vida cotidiana, remetendo o tema ao seu livro de 1988, *Le temps des tribus*. Como antecedentes deste fenômeno, são destacadas noções de cotidiano, ecologia, território, bairro etc., “que estão em via de delimitar um novo domínio universitário, em particular nas ciências humanas e sociais”.

ARTIGO DE 18 DE MARÇO DE 1990
(JB, IDÉIAS/ENSAIOS)

Partindo do pressuposto de que o hedonismo dionisíaco tomou o lugar da visão prometeica do progresso, Maffesoli passa por D.H. Lawrence e Max Weber - interessados na ligação entre sensualização da existência e o declínio do político - para realçar exemplos franceses de comunidade centrada em “valores naturalistas, que se dividem, com os outros, em um dado local”. Esta experiência de

vida em grupo - ou “familiarismo” - estaria, enfim, determinando a ordem política. Outras expressões desta recorrência são a “realiança” e o “recentramento sobre o território”, ambos relacionados a “grupos primários fundados na afetividade (...) que seriam a marca do espírito pós-moderno”.

Distinguindo “unicidade” de “unidade”, esta última concernente à instituição racional e moderna em oposição à primeira, “formada de relações abertas, efêmeras e emocionais”, Maffesoli refaz o trajeto histórico da vida em comunidade desde a pólis grega até o “lugar doméstico” das sociedades tecnológicas atuais. Em resumo, haveria “arquétipos recorrentes, tais como o cuidado de si e do outro, do ambiente e do próximo”, que privilegiam a unicidade do ontem e de hoje. Ao final, Maffesoli opta por uma generalização: “A sensibilidade ecológica, as ajudas de vizinhos, as manifestações de caridade, as culturas de empresa, a divisão do trabalho, as relações Norte-Sul não passam de modulações de uma nova solidariedade social e natural em gestação”.

O jornalista Bernardo de Carvalho⁸ introduz o entrevistado referenciando-o a um ciclo de conferências ocorrido em Campinas, São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Fortaleza e Belém. Na apresentação, menciona-se que “há dez anos Michel Maffesoli, 46, freqüenta o Brasil, mas prefere nem pensar no que seu amigo Jean Baudrillard fareja como um mercado em desenvolvimento para o pensamento francês”. O interesse do sociólogo da Sorbonne, nestes termos, incide na “violência e na vida cotidiana” dentro do enfoque da pós-modernidade e na conseqüente “erotização e ritualização orgiástica da sociedade”.

Com as perguntas que se seguem, Maffesoli passa a apoiar suas concepções citando experiências francesas, nas quais a ordem, o trabalho e a razão (retornando à metáfora de Prometeu) estariam dando lugar a “valores mais corporais”, como o “prazer de se enfeitar e o prazer do sensível”. Descredenciando Baudrillard, a quem cita textualmente, Maffesoli não se declara pessimista com a evolução orgiástica de seu país e da Europa, visível pela “multiplicidade de manifestações musicais, os grandes concertos, ou as aglomerações esportivas”. Haveria,

então, um retorno ao “estar-junto”, uma paixão comunal tipificada pelas relações sociais da Antiga Grécia.

O diálogo final entre o entrevistador e o entrevistado faz-se em torno de uma posição defendida por Bataille, em que uma sociedade equilibrada seria aquela que soubesse “integrar um pouco de violência”. Diz, então, Maffesoli, encerrando o encontro que “uma integração homeopática de desordem caracterizaria a pós-modernidade”.

Maffesoli fala agora para Ivana Bentes⁹ e inicialmente retoma seus livros - O tempo das tribos, O conhecimento comum, A sombra de Dionísio e o recém lançado na França No fundo das aparências, somente publicado no Brasil em 1996 - para introduzir sua tese central dos grupamentos orgiásticos na sociedade contemporânea, também por ele categorizados como “tribalismo” ou “hedonismo das massas”.

Por oportuno, contudo, Maffesoli relativiza a pós-modernidade tribal que “existe para o melhor e para o pior” no que concerne às “tensões inconciliáveis” deste espontâneo movimento social. Fatos europeus, no caso, confirmariam a ambivalência identificada. Como avanço às posições anteriores de Maffesoli a res-

ENTREVISTA DE 22 DEZEMBRO DE 1991
(JB, IDÉIAS/ENSAIOS)

peito do tema, há ainda menções a uma aliança entre o elo de coesão social em questão com a tecnologia. Ao fundo e ao cabo, Maffesoli retoma o pressuposto vitalista do tribalismo pós-moderno, tendo Nietzsche como matriz e Bergson como perceptor e elaborador, que tem como frase emblemática: “a vida sempre triunfa”.

O Brasil entra apropriadamente nessa contextualização por uma interrogação da entrevistadora, que obtém uma resposta cautelosa mas produtiva: “Gosto do Brasil, mas não posso dizer que o conheço. Assim, de um ponto de vista exterior, considero que o devir dionisíaco do mundo, o mundo pós-moderno, tem uma dimensão trágica e bárbara e isso não só no Brasil (...). Um país como o Brasil é chocante para nós, europeus, é algo que cresce, que pulsa, que se desdobra. Mas o câncer também é vitalista, é um excesso de vida, uma metástase”.

Terminando, Maffesoli confirma suas ligações com o Brasil relatando sobre seu próximo envolvimento com a ECO-92, a Conferência das Nações Unidas sobre o

Meio Ambiente, que viria a ocorrer em meio a vários eventos sediados no Rio de Janeiro, no ano seguinte. Entre estes, Maffesoli fizera adesão ao debate sobre a reinterpretação das cidades por um enfoque de meio ambiente. Adiantando-se, Maffesoli propõe o surgimento de uma nova sensibilidade ecológica de acordo com a pós-modernidade dionisiaca.

Esta nova cultura, em última análise, seria trágica porque convive com problemas ao passo que a sensibilidade ecológica dela decorrente aponta para uma superação dos problemas. Explicando a distinção, Maffesoli volta-se para uma mudança em andamento: a lógica identificada de superação seria interna e não mais uma razão produzida externamente, ultrapassando como proposta as dicotomias clássicas entre natureza e cultura, corpo e espírito, público e privado etc.

Numa longa conversa com Helena Celestino¹⁰, Maffesoli perfila teses antes dispostas em seus livros e ora consolidadas por A contemplação do mundo, sua última obra sendo traduzida à época para o português. Aborda inicialmente a tese da "harmonia conflitiva" que lida com a ambivalência dos valores comunitaristas fundados no sentimento, cuja regeneração na pós-modernidade mostra-se conciliada com manifestações de barbárie.

Continuando, Maffesoli expõe a tese do tribalismo, relevando tanto o aspecto de afinidades eletivas quanto o não-racionalismo desta forma de solidariedade social. Passa, por outro lado, pela tese da mudança de valores promovida pelos grupos e pelas comunidades, que se fundamentaria na "sinestesia social", isto é, de acordo com um ajuste de diversas funções do corpo social. E, por necessário, discorre sobre a tese da heterogeneização da pós-modernidade, como uma evolução positiva da homogeneização induzida pela modernidade.

ENTREVISTA DE 22 OUTUBRO DE 1994
(O GLOBO, SEGUNDO CADERNO)

Quanto ao Brasil, Maffesoli toma-o por conta própria como exemplo ao responder a uma pergunta sobre o papel da imagem e do imaginário na pós-modernidade, conforme a tese da positividade de ambas as manifestações demonstradas no livro ora em lançamento: "Eu considero que a imagem é um vetor de comunhão. Acho interessantíssimo ver como as novelas no Brasil criam movimentos sociais, cumprindo o papel da eucaristia.

A televisão serve de intermediação para as pessoas se unirem. Isso não é negação do real, é recriação de uma comunidade mística, como nas igrejas primitivas".

Esta interpretação conduz a entrevista para uma pergunta objetiva dentro do tema em questão: "De onde vem seu interesse pelo Brasil?". Com ela, Maffesoli também aproveita para consolidar suas teses sobre o país onde se encontrariam constatações empíricas de suas especulações: "É uma velha relação de amor. O país é uma espécie de laboratório das idéias que tento desenvolver. Na sociedade brasileira os valores dionisíacos estão muito presentes, favorecendo a vida comunitária. Chamo de dionisíacos os valores opostos aos ideais de Prometeu, que dominaram durante dois séculos as sociedades, impondo a ideologia do trabalho e a dominação da economia. Sei que os intelectuais brasileiros têm uma certa desconfiança desse lado um pouco irracional da sociedade. A elite brasileira continua sendo formada pelo pensamento europeu e, com freqüência, se contenta em aplicar mecanicamente as idéias de Marx, Freud e Althusser à realidade brasileira. Não quero criar polêmica, mas acho que existe uma certa desconexão entre os intelectuais brasileiros e a realidade do país. Aliás, isso também ocorre na França".

A parte final das declarações volta-se para constantes indagações que envolvem o confronto entre os valores dionisíacos e o realismo econômico que exige visões apolíneas da sociedade. Assim disposta a interrogação, diz Maffesoli: "A realização das pessoas não passa mais necessariamente pelo trabalho, elas estão mais preocupadas com sua qualidade de vida. É uma outra ideologia, em que o tempo livre e o lazer são valorizados".

No lançamento do livro A contemplação do mundo, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Maffesoli fala a Paulo Roberto Pires¹¹ e aborda seu tema favorito - "as tribos urbanas" - pela interpretação de reencantamento do mundo: "A tecnologia desencantou o mundo mas também o reencantou. Pela televisão, por exemplo, programas infantis voltam ao arcaico com cavaleiros e heróis".

Essa visão weberiana manifestada por Maffesoli surge na entrevista ao se abordar a crise da racionalidade, que até recentemente fundamentava o progresso e a cultura moderna. Como a tradição da racionalidade se materializava no único, as particularidades e diferenças foram desvalorizadas. Daí o "desencantamento" do mundo que hoje por inversão do sentido estaria tendendo à fragmentação e, portanto, gerando outra modulação de encantamento.

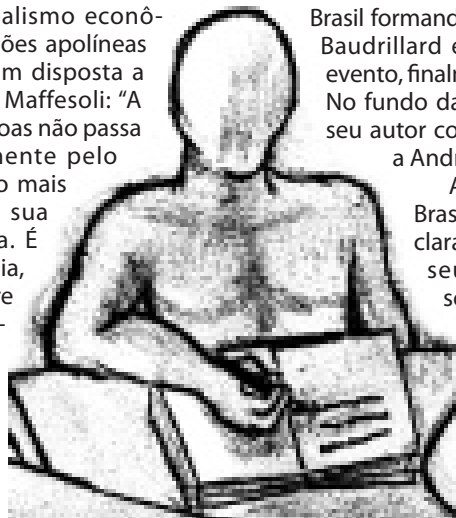
Embora sendo curta a entrevista, as declarações finais incidiram sobre o Brasil - país que o entrevistado visitava há 15 anos até aquela ocasião - quando o jornalista registra uma declaração pública de Maffesoli durante a conferência realizada como evento de lançamento do seu livro: "Assim como a Europa foi laboratório da modernidade, o Brasil seria o da pós-modernidade, que combina o candomblé e a informática. Mas os intelectuais brasileiros continuam a aplicar os sistemas de pensamento modernos, que

ENTREVISTA DE 27 DE MAIO DE 1995
(O GLOBO, SEGUNDO CADERNO)

não foram constituídos aqui".

Durante a "Semana do Pensamento Francês", realizada no Rio de Janeiro em outubro de 1996, Maffesoli volta ao Brasil formando um grupo com Jean Baudrillard e Edgar Morin. Neste evento, finalmente é lançado o livro No fundo das aparências, quando seu autor concede uma entrevista a André Luiz Barros¹².

Agora a postura sobre o Brasil é menos hesitante e claramente assumida: "Em seu país podemos ver soluções para o mundo novo da pós-modernidade". E do mesmo modo que o fazia em 1990, Maffesoli mantém-se no fio condutor do tribalismo: "A pós-modernidade escapa ao



racionalismo de muitos autores. Os megashows de música e os jogos de futebol e outros esportes mostram que a paixão e o afeto estão em primeiro plano, em muitas manifestações sociais hoje (...). Na França as salas de ginástica viraram uma mania. É o fenômeno do body building. Acho esse fenômeno positivo e chamo isso de

corporeísmo.”

Mas o foco central da entrevista desloca-se para a emoção e no final Maffesoli ensaia uma síntese: “Se a modernidade foi clássica e racional, a pós-modernidade é barroca e emocional”.

Paulo Roberto Pires¹³ volta a entrevistar Maffesoli cerca de um ano e meio após o primeiro encontro e, nesta ocasião, o tema refere-se às aparências porque “há tantas aparências quanto tribos”. A consequência deste fato é que não haveria mais uma identidade, mas identificações múltiplas. Ou seja: “Nos filiamos a pequenas

grupos por suas formas de vestir, por suas práticas sexuais, características que vão formar os microgrupos. É o que digo quando a importância do corpo individual talha o corpo social, a importância da moda constitui, por exemplo, pequenos corpos sociais.”

Claro está que tais considerações são geradas a partir de No fundo das aparências, que prevê a barroquização do mundo. E, assim sendo, continua Maffesoli: “Eu vejo o barroco como uma das formas de entender a importância da aparência (...). É algo que enfatiza o vitalismo”. Eis então que Maffesoli assume o Brasil mais uma vez como um experimento sócio-cultural: “Logo, o estudo do barroco, incluindo o barroco de Minas Gerais, é um bom caminho metodológico para entender o que está se passando atualmente.”

Na mais recente entrevista de Maffesoli no Brasil, Betina Bernardes¹⁴ abre a matéria revelando a existência de dez livros traduzidos do autor no país. Há ainda ênfase sobre as duas ou três visitas que Maffesoli faz anualmente ao Brasil, o que ele mesmo justifica como sendo um apaixonado pelo país: “Meu sentimento é de que o Brasil pode ser um laboratório de novas maneiras de ser. A minha hipótese é que o Brasil desempenha hoje, na pós-modernidade, um papel que a França desempenhou antes. A França foi um grande laboratório e, nessa perspectiva, o Brasil pode ser o laboratório da pós-

modernidade, pois há uma ligação de fenômenos arcaicos e desenvolvimento de tecnologias, ou fazendo uma metáfora, há o candomblé e a informática”.

Maffesoli progride na sua caracterização do Brasil pela via da mestiçagem, afirmando haver problemas de racismo no país mas relevando que a experiência

brasileira tornara-se fundamental. Além disso, a imagem do Brasil na França estava se sobressaindo de modo mais favorável nos últimos anos, em razão de uma melhor divulgação de autores brasileiros. Mário de Andrade, por exemplo, somente agora ganhara suas primeiras traduções para o francês. Outros autores seminais já estavam sendo reeditados, como Sérgio Buarque de Holanda e Guimarães Rosa.

A produção acadêmica também é saudada auspiciosamente por Maffesoli que se baseia nas sessenta teses de brasileiros elaboradas sob sua orientação: antes “apenas utilizavam o caminho europeu”, mas hoje a produção é feita dentro do “modelo de análise europeu, mas a partir de uma ótica brasileira”.

Esta simples exposição dos fragmentos de jornais permite esboçar os sentidos da transmissão e da recepção do ideário de Maffesoli em suas jornadas brasileiras. Em que pese a repetição constante de teses fundamentais - algo típico na

ENTREVISTA DE 02 DE MARÇO DE 1997 (FOLHA DE SÃO PAULO, MAIS)

reprodução de idéias pelos meios de comunicação de massa -, o tratamento dado ao Brasil inicia-se de modo tímido e cauteloso, tornando-se explícito e consistente sete anos após a primeira entrevista dada. A pressuposição, no caso, é a da inserção progressiva do Brasil como experimento social no painel teórico maffesoliano.

As frequentes idas e vindas ao Brasil produziram um ajuste de Maffesoli ao nosso país de modo distinto aos seus contemporâneos universalistas, de Saint-Hilaire a Touraine, que viveram efetivamente no Brasil. Enquanto o sociólogo da pós-modernidade tem captado particularidades do “ser” brasileiro em suas visitas, seus antecessores priorizaram o “dever ser”, seguindo os cânones da observação universalizante. A comparação de Maffesoli com Habermas neste caso é produtiva: o filósofo alemão tornou-se um defensor contundente do “dever ser” (Sollen) associado ao “ser” (Sein), porque segundo ele a universalização absoluta leva a instrumentalismo científico e a particularização radical leva à barbárie¹⁵.

No interior desta perspectiva não excludente reside a clássica disputa entre a validação universal e o relativismo, que em Maffesoli se recompõe sob forma de continuum quando procura interpretar o Brasil: ora se concilia a tradição francesa ao seguir autores seminais da sociologia,

ora se rejeita esta mesma tradição ao ultrapassar construções racionalizadoras em favor do conhecimento empírico. Daí, nas entrevistas, a evocação de Weber e Bergson para fundamentar argumentos ou críticas aos intelectuais brasileiros e franceses que não aceitam a postura dionisíaca como pertinente aos reclamos de justiça social.

Um esclarecimento melhor desta coincidência opositorum no manejo das peculiaridades da cultura brasileira pode ser feito via analistas acadêmicos.

Comentários finais

Roberto Motta, da Universidade Federal de Pernambuco, constitui um exemplo sintomático, já que introduz um dos primeiros livros de Maffesoli publicados no Brasil: O conhecimento comum, de 1988 (edição francesa de 1985). Para Motta¹⁶, Maffesoli inclina-se a denunciar o “terrorismo da coerência” e, portanto, privilegia o empírico e uma sociologia inacabada (inachevée) que deve refletir sobre uma também inacabada vida social em que se destacam o cotidiano e o banal.

Mas Maffesoli, ainda de acordo com Motta, não rejeita em bloco as grandes narrativas da sociologia. De Durkheim, por exemplo, a tese do tribalismo pós-moderno recebeu o fundamento de que as idéias são o motor inicial dos processos sociais. Porém, deste ponto em diante, o “sociólogo do cotidiano e da banalidade” afasta-se da estruturação durkheimiana, considerando que qualquer experiência tem poder cognitivo. Um indício da existência desta postura de continuum metodológico, não observada por Motta, é a dedicatória do livro de 1988: “A Julien Freund e a Edgar Morin, pensando na harmonia conflitual de todo conhecimento”.

Em termos de Brasil, Motta apenas focalizou o valor dos postulados metodológicos maffesolianos depois de relevar as vantagens do pluralismo metodológico nas ciências sociais, “que merecem máxima reflexão por parte de sociólogos e antropólogos brasileiros, muitas vezes dependentes de escolarismos que antes reforçam os interesses da profissão”¹⁷. Ainda no mesmo enfoque metodológico estende-se Gilberto Kujawski, outro comentarista acadêmico de Maffesoli também digno de atenção por escrever ainda na década de 80¹⁸.

Kujawski inicia sua apreciação questionando o motivo de Maffesoli ser pouco

conhecido no Brasil: "Só há uma explicação para essa relativa indiferença: o nível subdesenvolvido da sociologia praticada no Brasil, sociologia acadêmica, politizada no pior sentido, comandada por mandarinis mais interessados em modificar as estruturas unidimensionalmente, do que em descobrir novos aspectos fascinantes na multifária vida social que tantas surpresas ainda nos reserva". No mais, este intelectual paulista aponta o "dionisismo" de Maffesoli como "antípoda do iluminismo", citando como exemplos obras dos iluministas Voltaire (vida social descrita como "costumes e espírito") e Gilberto Freyre (que deu sentido aos "insignificantes" sociais).

Se, de um lado, Motta e Kujawski constituem indicações sobre a recepção brasileira de Maffesoli então concentrada no fazer metodológico, de outro lado, há sugestões nestes autores de que nós brasileiros "devoramos" mais um francês, durante as primeiras abordagens de sua sociologia. Depois, passo-a-passo a situação se reverteu por iniciativa do "devorado", que acabou por se tornar mais um mediador especular do que um revelador das singularidades nacionais.

Em última análise, Maffesoli é um representante emblemático da intelectualidade que busca significados nos fatos e valores da pós-modernidade por transitar entre opostos, ajustando-se tanto a Nietzsche e Bataille como a Weber e Durkheim. Havendo dúvidas quanto a estas conclusões, cabe recompor nossa matriz modernista e visitar Oswald de Andrade, para quem tais contradições na cultura brasileira foram sempre resolvidas por "digestão". Ou lembrar um famoso dito oswaldiano, também especular, que incluiria hoje Maffesoli, uma vez que "só a antropofagia nos une; socialmente; economicamente; filosoficamente".



Paulo: Studio Nobel, 1996, p.13-25.

⁴ Este tipo de olhar universalista é analisado por Lamartine P. DaCosta: "Intelectuais franceses e brasileiros: verso e reverso". Toulouse: *Caravelle*, n. 57, 1991, p. 161-170.

⁵ *Ibidem*, p. 162.

⁶ Alain Touraine: *La parole et la sang*. Paris: Odile Jacob, 1988, p. 27-49.

⁷ Michel Maffesoli: "O amor do próximo". Rio de Janeiro: *JB, Idéias/Ensaio*, 18/03/1990, p.10-11.

⁸ Bernardo de Carvalho: "Maffesoli diz que o mundo está em plena orgia". *Folha de SP, Ilustrada*, 23/11/1991, p. 4.

⁹ Ivana Bentes: "Nosso cotidiano trágico". Rio de Janeiro: *JB, Idéias/Ensaio*, 22/12/1991, p. 10-11.

¹⁰ Helena Celestino: "A tensão permanente das tribos". Rio de Janeiro: *O Globo*, Segundo Caderno, 22/10/1994, p.2.

¹¹ Paulo Roberto Pires: "O reencantamento de Maffesoli". Rio de Janeiro: *O Globo*, Segundo Caderno, 27/05/1995, p.3.

¹² André Luiz Barros: "Filosofia sob a ótica do raro otimismo". Rio de Janeiro: *JB, Caderno B*, 11/10/1996, p.5.

¹³ Paulo Roberto Pires: "A profundidade escondida na aparência". Rio de Janeiro: *O Globo*, Segundo Caderno, 12/10/1996, p.4.

¹⁴ Betina Bernardes: "O laboratório da pós-modernidade". São Paulo: *Folha de SP, Caderno Mais*, 02/03/1997, p.6.

¹⁵ Ver: Lamartine P. DaCosta: "A transfiguração da história pela cultura do dever-ser na Alemanha e no Brasil". *Memória e Cultura*, v.3, n.1, janeiro-dezembro/1993, p.5-9.

¹⁶ Roberto M. C. Motta: "Apresentação". In: Maffesoli, Michel. *O conhecimento comum*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 9-13.

¹⁷ *Ibidem*, p. 13.

¹⁸ Gilberto M. Kujawski: "A sociologia dionisíaca de Maffesoli". São Paulo: *O Estado de SP, Cultura*, n. 446, 04/02/1989, p.10.

Notas

¹ O evento foi "Visões do pós-moderno", promovido pela UniRio, em 26/05/1992.

² Constatar em J.G.Couto: "Burke crê na reação à uniformidade da cultura", *Caderno Letras, Folha de SP*, 27/07/1991, p.1.

³ Massimo Canevacci: *Sincretismos - Uma exploração das hibridações culturais*. São

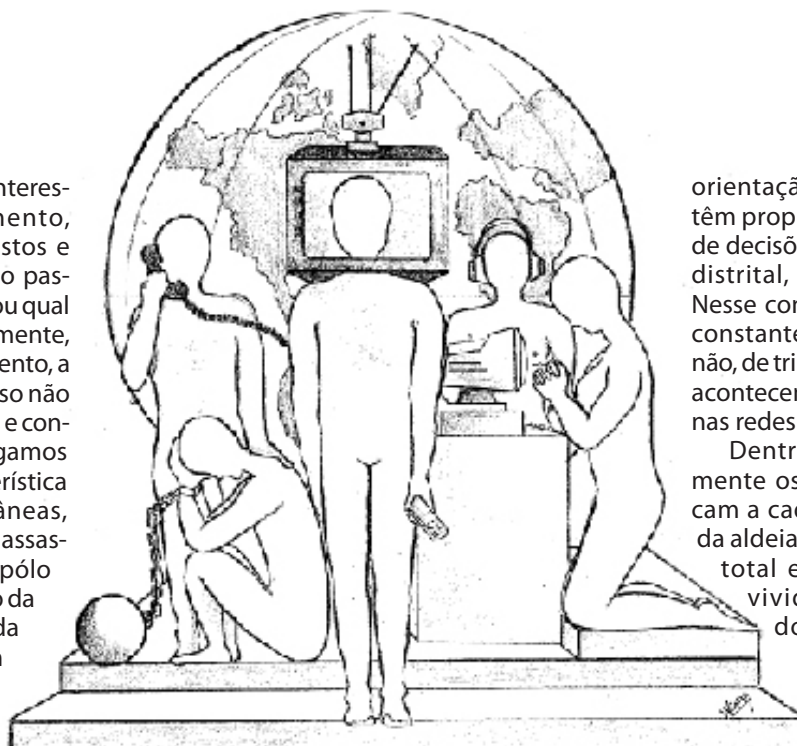
* Lamartine P. DaCosta é Doutor em Filosofia, Professor do Mestrado e Doutorado em Educação Física da UGF/RJ e Professor Convocado da Universidade do Porto, Portugal.

A comunicação e a nova ordem: um pequeno ensaio sobre a tribalização do mundo

Ricardo Ferreira Freitas*

“**C**onforme os interesses do momento, conforme gostos e ocorrências o investimento passional irá conduzir para tal ou qual atividade... O que, naturalmente, induz a adesão e o afastamento, a atração e a repulsa. Tudo isso não ocorre sem dilaceramentos e conflitos de toda ordem. Chegamos agora, e isso é uma característica das cidades contemporâneas, à presença da dialética massas-tribos. Sendo a massa o pólo englobante, e a tribo o pólo da cristalização particular, toda a vida social se organiza em torno desses dois pólos num movimento sem fim.” (Maffesoli, 1987, p. 176)

O final do século esboça uma nova ordem mundial fundada na explosão de comunicações, na proliferação de objetos de consumo e nos paradoxos planetários de riqueza e pobreza. As novas tecnologias de informação, de comunicação e transportes ligam cidades-regiões compondo redes mundiais e tribais que transcendem a estrutura tradicional do Estado-nação. Segundo Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, “Os Estados-nações... são hoje muito pequenos para os grandes problemas inter e transnacionais: ...economia... ecologia... drogas... são problemas



planetários que excedem as competências nacionais...” (1993, p.82-83).

Porém, ao mesmo tempo que registramos a inscrição definitiva da mundialização na vida das massas, percebemos também um certo deslocamento do poder de decisões em direção às cidades; a universidade e as ciências em geral se preocupam com esse quadro, como podemos perceber nas áreas de Direito, Comunicação Social, Medicina, Sociologia etc.. Hoje, os juizados de pequenas causas, os serviços de atendimento ao consumidor, o Sistema Único de Saúde e a própria

orientação legal dos municípios têm propiciado um maior número de decisões em nível local, seja ele distrital, municipal ou regional. Nesse contexto, percebemos uma constante formação, efêmera ou não, de tribos mundiais e locais, que acontecem nos espaços urbanos e nas redes de comunicação.

Dentro deste quadro, obviamente os paradoxos se multiplicam a cada instante. Os prazeres da aldeia global, da interatividade total e do mercado colossal, vividos em várias regiões do planeta, se opõem à desintegração, ao abandono e à miséria de outras regiões. Não se crê mais na esperança de uma ordem estabelecida. Após a

Segunda Guerra Mundial, para tentar encontrar algumas explicações sobre as sociedades, é necessário considerar em primeiro lugar um fenômeno que envolve todo o mundo: a comunicação. E é exatamente a transnacionalidade conseqüente à explosão de comunicações nos espaços urbanos que nos obriga hoje a pensar a comunicação dirigida e de massa para tentar compreender qualquer relação social.

A comunicação e a nova ordem

mundial

O período do pós-guerra é caracterizado pelo impressionante incremento dos meios de comunicação, sobretudo pelos investimentos nos meios técnico-eletrônicos. Esta explosão de comunicações apresenta nos anos 90 uma interessante contradição: a informação é ao mesmo tempo o bem mais caro da sociedade pós-moderna e o mais banal. Segundo Vattimo, a multiplicação de máquinas informacionais marca o fim da modernidade; na pós-modernidade, tudo se torna objeto de comunicação (Vattimo, 1990, p.13).

Um caos objetal no qual o homem tenta ser feliz. Aristóteles notou que "o homem é por natureza um ser feito para viver em uma pólis" (Annas, 1989, p.309); um ser gregário. Isso induz o homem urbano a um dilema permanente entre sentir-se nativo e forasteiro, o que tem uma relação fortíssima com esta sociedade planetária, a "prometida" transparente pela mídia de massa, entrecortada por comunicações vindas de todos os lados. Podemos também pensar nessa efervescência ao mesmo tempo mundial e tribal quando Maffesoli fala da "tribalização do mundo" e da explosão da comunicação: "Maquinismo a não poder mais, lazeres invasores e imperativos, rapidez de relações e meios de comunicação, tudo contribui a esta 'intensificação da vida dos nervos' (Einsteigerung des Nervenslebens) que, segundo Simmel, é próprio das metrópoles modernas, e que, obviamente, aumentou consideravelmente nas megalópoles pós-modernas. É bem evidente que esta cadência desenfreada gera uma dinâmica social específica. No mínimo ela é o indício de uma transformação sócio-cultural de importância. Basta, a este respeito, fazer uma rápida referência ao prodigioso desenvolvimento da tecnologia da distância (telos): televisão, telecópia, para se dar conta que a efervescência em questão é planetária". (Maffesoli, 1992, p.194)

A era do tele e do trans aponta para uma nova ordem mundial. O marxismo caiu no Leste e em seu capitalismo o Ocidente se compreende mal. Os problemas dos últimos anos mostram bem que não há um inimigo unívoco; há vários: as nuvens radioativas, a AIDS,

a explosão demográfica, as implosões geopolíticas, a fome, as grandes migrações, as extensões das zonas de grande pobreza etc.

O sentimento de insegurança e a denúncia geral da decadência do conceito de Estado-nação levam a humanidade a se dar conta de que a "crise" é inteiramente planetária. Mundialização, globalização: duas palavras que parecem emanar uma tendência de circularidade, tornando obsoleta a noção de imperialismo. No fim do século XX, com o desgaste do marxismo e seus conseqüentes antagonismos, a antiga questão do sentido da existência desloca-se do político para outras esferas. O homem entrega-se superficialmente ao mesmo tempo a várias frentes, especialmente naquelas propostas pela publicidade e pela moda. Mas, para poder entregar-se, é preciso dinheiro. Moscovici tem razão quando diz que é necessário estudar o dinheiro nas ciências do homem. Sua inquietação pode ser melhor compreendida ao retomarmos a discussão sobre a confusão da nova ordem mundial: ela repousa não só sobre um conjunto de elementos e estruturas econômicas e políticas, mas passa também pelo imaginário social e todas suas redes de comunicação: "... se o dinheiro tem desde muito um papel na troca, na produção e na dominação, ele nunca foi tão determinante como é hoje. E por isso a economia moderna é monetária antes de ser capitalista ou industrial. Ela modela as relações entre os indivíduos, seus sentimentos e modos de pensar, neste espírito. A fórmula do novo tipo humano que lhe corresponde, ele deve procurar na moeda." (Moscovici, 1988, p.316)

Talvez Moscovici exagere quando afirma que é preciso buscar o novo tipo

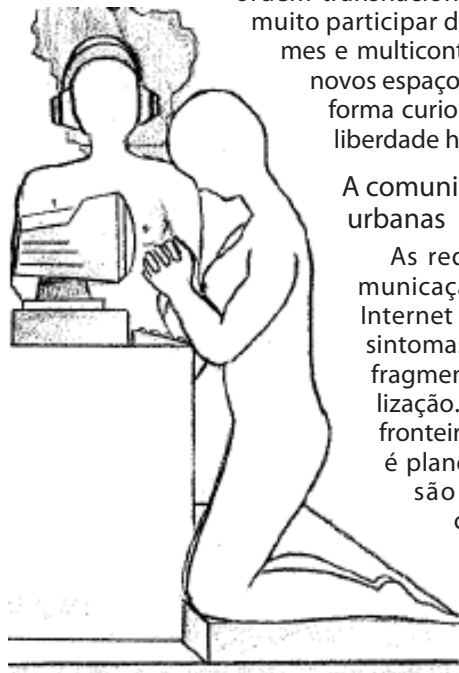
humano na moeda, porém, de qualquer forma, é preciso considerar que os códigos monetários têm um papel fundamental na nova ordem mundial. Não é preciso ter dinheiro para passear nos centros comerciais, por exemplo, mas é fácil perceber que aqueles que passeiam detêm um certo domínio de uma ordem "sem fronteiras"; uma ordem transnacional; eles apreciam muito participar das redes multiformes e multicontidas que dão aos novos espaços monetários uma forma curiosa de exercício da liberdade humana.

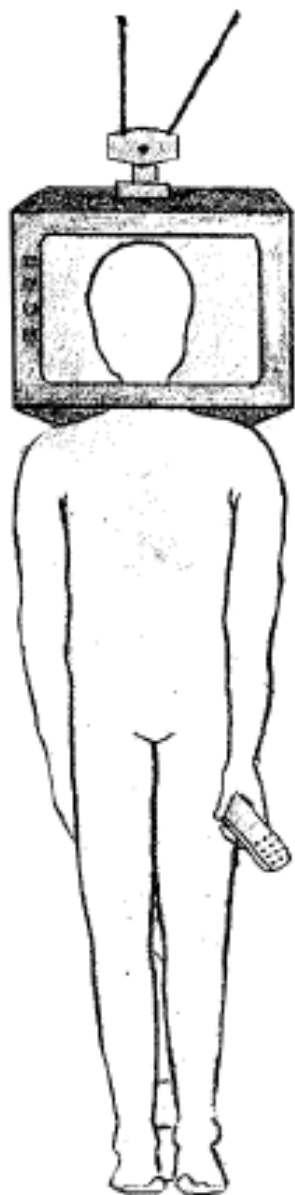
A comunicação e as tribos urbanas

As redes atuais de comunicação (telefone, fax, Internet etc.) apresentam sintomas do paradoxo de fragmentação e de globalização. Há ameaças sem fronteiras, a comunicação é planetária, os códigos são transnacionais, contudo, simultaneamente, as tribos e os espaços de estética efêmera multiplicam-se. Contradições

semelhantes ressoam na organização imaginária dos indivíduos e fazem crescer os sentimentos de estranheza e de alienação, sentimentos que estimulam a adesão às redes de todo tipo e que "imediatizam" as ações no cotidiano urbano. Isso pode mais do que nunca ser bem percebido nos agrupamentos virtuais proporcionados pela Internet e também nos agrupamentos efêmeros dos shopping centers, museus e centros culturais.

Passar o tempo, satisfazer os apetites. Uma aceleração formidável de acontecimentos que se atropelam, reagindo uns com os outros. Ninguém pode pretender, hoje, ter uma visão clara, ordenada desta massa de fatos: a pós-modernidade parece ser alguma coisa "laser", microondas automatizadas. Weber acreditava em um capitalismo vencedor da religião e, por conseqüência, em uma substituição dos dogmas religiosos pelos objetos: "O





espírito do ascetismo religioso escapou da gaiola - definitivamente? Quem saberia dizê-lo... Seja como for, o capitalismo vencedor não tem mais necessidade deste apoio desde que ele repouse em uma base mecânica (...) Ninguém sabe ainda quem, no futuro, ocupará a gaiola, nem se, no fim deste processo gigantesco, aparecerão profetas inteiramente novos, ou uma poderosa renascença dos pensamentos e dos ideais antigos, ou ainda no caso em que nada disso se realize - uma petrificação mecânica, ornamentada de um tipo de vaidade convulsiva." (Weber, 1964, p.224-225)

A comunicação favorece a vaidade

convulsiva da qual Weber fala, mas, na pós-modernidade, a adoração da imagem religiosa é substituída pela contemplação do objeto de consumo. A efemeridade dos signos de nossa "vaidade convulsiva" nos inclina a considerar a mobilidade do imaginário social: os emblemas da sociedade passeiam por caminhos simbólicos nos quais as redes de comunicação proliferam assim como as tribos urbanas. Via consumo nos espaços urbanos ou via lazer virtual, as tribos urbanas proliferam-se de forma coerente à nova (des)ordem mundial; efêmeras, planetárias ou extremamente localizadas, essas tribos utilizam todos os códigos da contemporaneidade transitando pelas opções de consumo e de comunicação.

Conclusão

As contradições, os paradoxos, os extremos fazem parte do cotidiano urbano. A cidade transnacional é, ao mesmo tempo, heteronômica e anônima, reunindo a simbologia da ordem do plural. Seu incremento objetual reterritorializa os espaços e as tribos e anima a construção de novos modelos de comunicação a cada avanço tecnológico. Nas cidades, à banalização do objeto, somam-se a "crise", as guerras e os massacres, a escalada de integridades, a miséria, a inflação, a deflação... As famílias se inquietam com o consumo de sobrevivência, a toxicomania aumenta no mundo - as culpas são imputadas à "crise" - títulos, argumentos, jargões freqüentes da imprensa mundial.

É nesse sentido que Michel Maffesoli se destaca entre os autores mundiais. Sua atenção permanente sobre a comunicação. Quando analisa as questões da cidade contemporânea, fornece um suporte teórico fundamental para todos aqueles que tratam desse assunto. Sua visão sobre as tribos urbanas é aplicada ao cotidiano em diversos níveis como podemos perceber tanto em iniciativas mercadológicas quanto em tratamentos acadêmicos. Com Maffesoli, Morin, Moscovici, entre outros, podemos destacar a importância cada vez maior de se considerar a cidade e as novas relações econômicas e sociais ao se tentar esboçar qualquer pensamento sobre a nova ordem mundial.

O mundo se transnacionaliza em

vários níveis (consumo, turismo, automação etc.) e se fragmenta também em diferentes níveis (a descentralização urbana - ou multiplicidade dos centros -, as guerras, as disjunções sociais etc.). Composta de hegemonias unificadoras e dissolventes, a contemporaneidade invade o cotidiano com noções obscuras de identidade, idealismo e teoria; o diferente se mescla ao indiferente a cada instante.

Bibliografia

- ANNAS, J. *Dictionnaire de la pensée politique*. Paris: Hatier, 1989.
- MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- _____. *La transfiguration du politique*. Paris: Grasset, 1992.
- MORIN, E. & KERN, A. B. *Terre-patrie*. Paris: Seuil, 1993.
- MOSCOVICI, S. *La machine à faire des dieux*. Paris: Fayard, 1988.
- VATTIMO, G. *La société transparente*. Paris: Desclé de Brower, 1990.
- WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon, 1964.

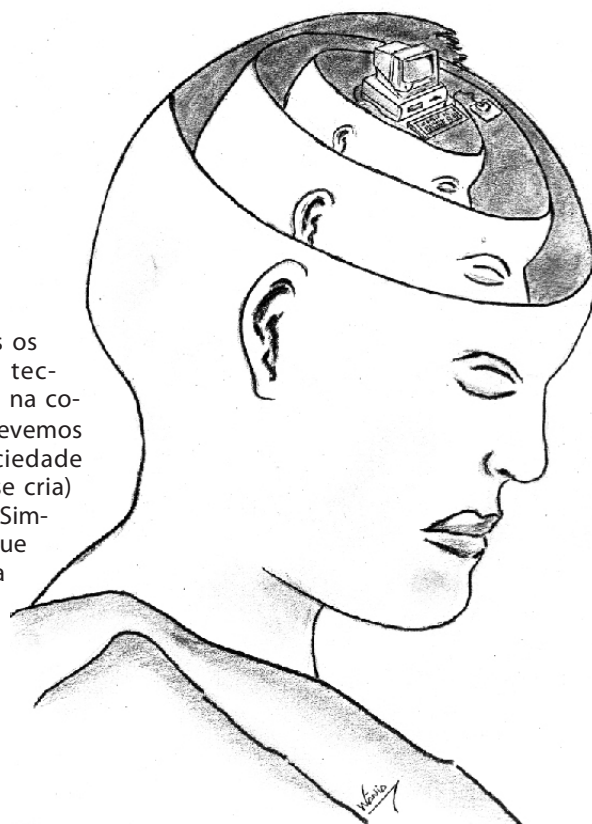
* Ricardo Ferreira Freitas é Doutor em Sociologia pela Université Paris V - Sorbonne e Diretor da Faculdade de Comunicação Social da UERJ.

Ciber-socialidade: tecnologia e vida social na cultura contemporânea

Para compreendermos os impactos das novas tecnologias na cultura e na comunicação contemporâneas devemos dirigir nosso olhar para a sociedade enquanto um processo (que se cria) entre as formas e os conteúdos (Simmel). É isso, no fundamental, o que nos propõe Maffesoli. Trata-se, a partir da perspectiva formista simmeliana, de mostrar a dinâmica sócio-técnica que se instaura neste final de século misturando, de forma inusitada, as tecnologias digitais e a "socialidade" pós-moderna, formando a cibercultura¹.

Para compreendermos melhor essa cibercultura planetária, vamos tentar mostrar como conceitos maffesolinianos, tais como o "tribalismo", o "presenteísmo", o "vitalismo" e o "formismo", podem ser aplicáveis para descrever a relação entre as novas tecnologias e a sociedade contemporânea. Esses "miniconceitos" vão pontuar todos os campos da cultura, não só a cibercultura (comunidades virtuais, jogos eletrônicos, imaginário ciberpunk, cibersexo, realidade virtual, ciberespaço), mas todos os acontecimentos cotidianos, todas as formas de agregação (banal, festiva, esportiva, midiática) que marcam atualmente as sociedades.

A sociedade contemporânea



A obra de Maffesoli é decisiva para se fazer uma abordagem fenomenológica da sociedade contemporânea ocidental. Como veremos, o conjunto de conceitos que compõem a socialidade maffesoliniana nos ajudará a compreender os fenômenos recentes da cultura eletrônica global (Internet, multimídia de massa, wearables computers, tamagotchi, "objetos que pensam", MIT, cyborgs² etc.). A fenomenologia dedica-se aos "études de 'phénomènes, c'est à dire de cela qui apparaît à la conscience, de cela qui est donné" (Lyotard, 1959, p.7). E é nesse sentido que a sociologia maffesoliniana é uma fenomenologia do social. Ela tem por objetivo olhar aquilo que é "dado", aquilo que "é", e não aquilo que "deve ser" uma sociedade, insistindo na descrição das formas presentes (atuais) das rela-

ções sociais: "... tel qu'il se donne" (Lyotard, 1959, p. 7).

Partindo dessa visão fenomenológica do social, Maffesoli tenta descrever o que, segundo ele, vai marcar a atmosfera das sociedades ocidentais contemporâneas: a "socialidade", mostrando como este conceito é definido em oposição ao de "sociabilidade". A socialidade "daria o tom" aos agrupamentos urbanos, diferenciando-se da sociabilidade por colocar a ênfase na "tragédia do presente", no instante vivido além de projeções futuristas ou morais, nas relações banais do cotidiano, nos momentos não institucionais, racionais ou finalistas da vida de todo dia. Maffesoli procura olhar "a vida como ela é", como diria Nelson Rodrigues (aliás, ambos investem numa perspectiva erótica do social).

A socialidade é para Maffesoli um conjunto de práticas cotidianas (hedonismo, tribalismo, presenteísmo) que escapam ao controle social e que constituem o substrato de toda vida em sociedade, não só da sociedade contemporânea, mas de toda sociedade. É a socialidade que "faz sociedade", desde as sociedades primitivas (momentos efervescentes, ritualísticos ou mesmo festivos) até as sociedades tecnologicamente avançadas. A socialidade é, assim, a multiplicidade de experiências coletivas baseadas não na homogeneização ou na institucionalização e racionalização da vida, mas no ambiente imaginário, passional, erótico e violento do cotidiano dos "homens sem qualidade" (Musil). Maffesoli aponta

que existem momentos de uma determinada sociedade em que uma forma vai exprimir melhor uma determinada cultura. Assim foi, por exemplo, a forma institucionalizada da modernidade. Em outras, como na sociedade contemporânea, é a socialidade não institucional, tribal, que se sobressai.

Esta socialidade, então, vai se estabelecer como um “politeísmo de valores”, no qual nós “atuamos” desempenhando papéis, produzindo máscaras de nós mesmos, agindo numa verdadeira “teatralidade cotidiana” (Goffman, 1973). É no cotidiano, locus da prática dessa “teatralidade” exercida nos diversos papéis que encarnamos nas situações plurais do dia a dia, que nós podemos “ex-ister” (ser, no sentido de “sair de si”), sem sucumbir aos imperativos de uma moral ou de uma racionalidade implacável, típicos do individualismo moderno.

A socialidade pós-moderna, por colocar a ênfase no presente, não investe mais no “dever ser”, mas naquilo “que é”. A vida cotidiana vai insistir na dimensão do presente, caótico e politeísta. Isto vai caracterizar um primeiro conceito chave da socialidade: o “presenteísmo”, a ênfase no presente em detrimento de perspectivas futuristas. A socialidade não seria, portanto, contratual, no sentido dos engajamentos políticos fixos ou dos pertencimentos a classes sociais definidas e estanques. Ela seria efêmera, imediata, empática. Maffesoli dá vários exemplos dessa socialidade nas suas análises sobre a sociedade contemporânea (agrupamentos urbanos, festas e rituais, moda, tecnologia etc.). Sobre esta questão, *A conquista do presente* (1984) é obra de referência.

A socialidade, por conseguinte, encontra sua força na astúcia das massas (Baudrillard, 1985), marcada por uma espécie de passividade ativa, intersticial, subversiva, e não por um ataque frontal de cunho revolucionário. Esse comportamento rizomático (Deleuze & Guattari, 1980), esguio e efêmero, vai ser determinante para a cibercultura. Como afirma um zippie³, um dos expoentes dessa cibercultura: “antes de lutar contra o sistema, nós estamos ignorando-o”.

Entretanto, se não existe mais uma unidade do social (na passagem do modelo ocidental de árvore ao rizoma), isso não significa uma desagregação radical, nem tão pouco o isolamento patológico.

Como afirma Maffesoli, se não podemos mais falar de unidade (fechada, acabada, objetiva e instrumental) do social, a análise da vida cotidiana nos permite ver uma certa unicidade (unicité), que se traduz como uma união holística, como um processo em que elementos os mais diversos agem em sinergia, dentro de uma mesma forma “formante”.

Maffesoli indica, no conjunto de seu trabalho, como a modernidade insistiu numa assepsia social marcada por uma racionalidade instrumental. Ela buscava domesticar (ou aniquilar) as “imperfeições” (tidas como escórias sensoriais) da vida, como as emoções desmedidas, a violência e o imaginário simbólico.

Podemos propor, como hipótese de trabalho, que as novas tecnologias de comunicação atuem como fatores de difração desse comunitarismo tribal típico da socialidade contemporânea.

Entretanto, a contemporaneidade, insiste Maffesoli, vai ser marcada por um imaginário dionísio (sensual, tribal), além de prerrogativas puramente instrumentais. Podemos ver exemplos disso nas diversas situações que marcam a cadência das ações minúsculas do presente. E a técnica vai desempenhar um papel muito importante nesse processo. Ao invés de inibir as situações lúdicas, comunitárias e imaginárias da vida social, as novas tecnologias vão agir como vetores potencializadores dessas situações.

Essa sociologia da forma (“formante”) tem origem na sociologia de Simmel, influência decisiva da sociologia maffesoliniana. As formas (institucionais, simbólicas, técnicas) de uma cultura visam enquadrar a vida, regulá-la, controlá-la. Para o “formismo” de Simmel, a vida se impõe sempre contra os limites da forma. A vida necessita da forma para “ex-istir”, da mesma maneira que ela deve estar para além das formas. É nesse embate entre formas e conteúdos que se enraíza o trágico da sociedade (Simmel, 1988).

A forma seria uma “matriz” que preside o nascimento e a morte de diversos elementos da vida em sociedade. A forma seria então “formante”. As formas sociais são o invólucro “dont cette vie s’habille, com-

me la manière nécessaire sans laquelle la vie ne peut entrer dans le phénomène, sans laquelle elle ne peut pas être vie spirituelle” (Simmel, 1990, p.229). A evolução das formas da cultura se estabelece, assim, num processo paradoxal entre a vida, que quer superar suas formas (que é a possibilidade mesma de “ex-istência” da vida), e estas últimas, que revestem a vida e que tendem a cristalizá-la. Para Simmel, e aí está a idéia de vitalismo social presente nos trabalhos de Maffesoli, a fecundidade da vida obriga as formas a se reconstituírem num processo contínuo. Desse modo, a forma teria duas funções contraditórias: ser ao mesmo tempo suporte e prisão da vida⁴. As formas de uma determinada sociedade vão cristalizar-se em objetos técnicos, nas instituições e no imaginário. Essas formas tendem a se desenvolver de maneira autônoma e independente. A cultura realiza-se, segundo Simmel, nessa tragédia, como processo de objetivação do sujeito e de subjetivação dos objetos. Por exemplo, em todos os objetos técnicos, podemos ver como esses são, ao mesmo tempo, limite e possibilidade de manifestação da vida social, sob a forma de uma tekhnè.

Podemos explorar essa metodologia formista para analisar a cibercultura e principalmente o ciberespaço. Este, enquanto forma técnica é, ao mesmo tempo, limite e potência dessa estrutura social de conexões tácteis, que são as comunidades virtuais (chats, MUDs e outras agregações eletrônicas)⁵. Em um mundo saturado de objetos técnicos, será nessa forma técnica que a vida social vai impor o seu vitalismo (a socialidade) e reestruturá-la. As diversas manifestações contemporâneas da cibercultura podem ser vistas como expressão cotidiana dessa vida tecnicizada que se rebela contra as formas instituídas e cristalizadas.

Segundo Maffesoli, e aí está mais um conceito importante para compreendermos a socialidade, estaríamos assistindo hoje a passagem (ou a desintegração) do indivíduo clássico à (na) tribo. A erosão e o esgotamento da perspectiva individualista da modernidade são correlatos à formação das mais diversas “tribos” contemporâneas (um fenômeno mundial). Através dos diversos “tribalismos” (1987), a “organização” da sociedade cede lugar, pouco a pouco, à “organicidade” da “socialidade”, agora tribal e não mais racional ou contratual.

Se, na modernidade, afirma Maffesoli,

o indivíduo tinha uma função, a pessoa (persona) pós-moderna tem um papel, mesmo que efêmero, hedonista ou cínico. Para Maffesoli, a lógica individualista apoiou-se sobre uma identidade fechada, sobre o indivíduo, enquanto que a persona só existe em relação ao outro; por isso que tem necessidade da tribo, para se construir com o outro, pelo outro e no outro. O indivíduo é, assim, "poussé par une pulsion grégaire, il est, lui aussi, le protagoniste d'une ambiance affectueuse que le fait adhérer, participer magiquement à ces petits ensembles vis-queux que j'ai proposé d'appeler tribus" (1992, p.17).

Segundo Maffesoli, estaríamos vendo hoje, por meio dos diversos tribalismos contemporâneos (religiosos, esportivos, hedonistas, musicais, tecnológicos etc.), o surgimento das "solidariedades orgânicas" (Durkheim), das "comunidades emocionais" (Weber), da "reliance" (Bolle de Bal). O tribalismo refere-se, conseqüentemente, a uma vontade de "estar-junto" (être-ensemble), para a qual o que importa é o compartilhamento de emoções. Isso vai formar o que Maffesoli identifica como "cultura do sentimento", baseada em relações tácteis, por formas coletivas de empatia. Essa cultura do sentimento não se inscreve mais em nenhuma finalidade, tendo como única preocupação o presente vivido coletivamente.

Maffesoli propõe analisar esta nova "ambiance" comunitária pós-moderna a partir do que ele chama de "paradigma estético". Para Maffesoli, a socialidade tribal contemporânea, gregária e empática, que se apóia sobre as multi-personalidades (as máscaras do teatro cotidiano), age a partir de uma "ética da estética" e não a partir de uma moral universal. A sociedade elabora, assim, um ethos, uma maneira de ser, um modo de existência "où ce qui est éprouvé avec d'autres sera primordial. C'est cela même que je désignerai par l'expression: éthique de l'esthétique". Estética aqui deve ser compreendida, afirma Maffesoli, como Gesamtkunstwerk, como obra de arte total (1990, p.12). Esta "ética da estética" vai impregnar todo o ambiente social e contaminar o político, a comunicação, o consumo, a publicidade, as empresas, ou seja, a vida cotidiana no seu conjunto.

A explosão da comunicação contemporânea deve-se às novas mídias que vão potencializar essa pulsão gregária,

agindo como vetores de comunhão, de compartilhamento de sentimentos e de reliance comunitária. Isso mostra que a tendência comunitária (tribal), o presentismo e o paradigma estético podem potencializar e ser potencializados pelo desenvolvimento tecnológico. Podemos ver nas comunidades do ciberespaço a aplicabilidade do conceito de socialidade, definido por ligações orgânicas, efêmeras e simbólicas. A cibercultura, em todas as suas expressões é, precisamente, esta reliance social potencializada pela tecnologia microeletrônica. Como mostra Maffesoli, a socialidade pode efetivamente, "... caminhar lado a lado com o desenvolvimento tecnológico, ou mesmo ser apoiada por ele (veja-se o micro ou o Minitel)" (1987, p.110).

Podemos propor, como hipótese de trabalho, que as novas tecnologias de comunicação atuem como fatores de difração desse comunitarismo tribal típico da socialidade contemporânea. Isso vai caracterizar a formação de uma sociedade de comunicação estruturada sobre uma conectividade generalizada, utilizando redes planetárias de comunicação (ciberespaço - rede de redes) em tempo real (imediate, presenteísmo). Com o ciberespaço, estamos assistindo a uma forma crescente de agregações eletrônicas, mostrando a permanência (senão o renascimento) de comunidades de base, ou de comunidades orgânicas baseadas no que a Escola de Palo Alto (ver: Watzlawick) chamou de "proxemia" (proxémie). Esse comunitarismo tribal está presente nas redes telemáticas como Internet, nos videotextos como o Minitel, nos BBSs⁶ etc. Isso mostra que a tecnologia "não chega a erradicar a potência da ligação (da re-ligação) e, às vezes, serve-lhe até de coadjuvante" (Maffesoli 1987, p.61)

Essas comunidades virtuais do ciberespaço encaixam-se bem no que Hammerz chama de "communauté sans proximité", instituindo não um território físico, mas um território simbólico (embora o pertencimento simbólico não seja exclusividade das comunidades eletrônicas). As comunidades virtuais agregam-se em torno de interesses comuns, independentes de fronteiras ou demarcações territoriais fixas. Essas comunidades de interesse são como "une cosa mentale, une sorte de matérialité mystique" (Maffesoli, 1990, p.215). Mais uma vez, Maffesoli vem constatar "que

l'évidence tactile passe actuellement, outre les innombrables rassemblements (...), par le développement technologique (télématique, vidéotexte, micro-électronique) où se joue une interdépendance sociétaire indéniable. (...) c'est au contraire la fusion groupale que prend le dessus dans l'âge esthétique" (1990, p.45).

A sociedade contemporânea, estimulada pela tecnologia, mergulha nessa dimensão da socialidade sobre a qual nos fala Maffesoli. Podemos dizer que, na cultura contemporânea, as tecnologias potencializam uma "comunicação-comunhão", em que "l'individu ici s'abolit en tant que tel pour participer à une communauté, quelque peu mythique certes, dont l'imaginaire n'est pas sans effet dans le quotidien, en particulier parce qu'il accentue la communication sans objet spécifique: la communication pour la communication" (1990, p.286).

É interessante notarmos também que a tecnologia moderna foi associada ao expoente da racionalidade, da objetividade, da austeridade, sendo oposta a toda e qualquer forma de socialidade (o emocional, o subjetivo, o dionísíaco). Maffesoli aponta isso muito claramente no prefácio de um número especial da revista francesa Sociétés sobre a tecno-socialidade (technosocialité). Ele afirma: "il peut sembler paradoxal de penser, dans un même mouvement, la technique et la socialité. C'est pourtant ce paradoxe que ce numéro de Sociétés entend poser" (1996, p.1). No entanto, por mais paradoxal que possa parecer, a tecnologia contemporânea é um dos fatores mais importantes de formação dessa socialidade pós-moderna.

O estranhamento atual em relação à técnica advém justamente dessa simbiose bizarra entre a socialidade maffesoliniana, que recusa a positividade utópica e a racionalidade industrial, e as novas tecnologias. A cibercultura contemporânea mostra que é no coração mesmo da racionalidade técnica que a socialidade aparece com força e ganha contornos definidos. Como afirma Maffesoli: "les divers procédés d'affolement, sportifs, politiques, religieux, musicaux, sont ici pour témoigner de la perdurance de l'aspect par au moins 'non rationnel' dans nos sociétés (...). Certains y voient même la marque de la postmodernité" (1992, p.100).

Talvez estejamos vivendo uma re-

versão do processo de isolamento individualista moderno, buscando, pelas tecnologias (o que é estranho), uma nova forma de agregação social (eletrônica, efêmera e planetária). A cibercultura, esse “estilo” da cultura técnica contemporânea, é o produto social e cultural da sinergia entre a socialidade estética contemporânea de que nos fala Maffesoli e as novas tecnologias. Como mostra magnificamente o sociólogo francês, “...aussi paradoxal que cela puisse paraître, on peut établir une étroite liaison entre le développement technologique et l’amplification de l’esthétique. La technique qu’avait été l’élément essentiel de la réification, de la séparation, s’inverse dans son contraire, et favorise une sorte de tactilité, une expérience commune” (1992, p.255)

A socialidade caótica e fractal vai ser alimentada pelas tecnologias microeletrônicas, numa espécie de harmonie conflictuelle, ajudada pelo politeísmo de valores e pelo excesso de imagens. A profusão de imagens, e de tecnologias da imagem, pode ser entendida aqui a partir da análise do barroco enquanto “forma” social contemporânea. Para Maffesoli, essa profusão de imagens (de todos os gêneros) está na base de uma baroquisation do mundo, exprimindo aqui o bouillon (caldo) de cultura multiforme que constitui as sociedades ocidentais. Essa ambiência barroca está presente de forma radical no culto quase mágico em relação aos objetos técnicos, “que soit la télévision, le vidéotex, la micro-informatique et autre télécopie, tous raccourcissent les temps, annihilent le futur, et sont promoteurs d’un instant éternel” (1990, p.160). Tokyo, Times Square, Beaubourg ou Piccadilly Circus mostram bem essa “pregnância” das imagens e a barroquização estética da vida social contemporânea.

A ciber-socialidade

Hoje em dia vemos o prefixo “cyber” em tudo: cyberpunk, cybersexe, ciberespaço, cibermoda, ciber-raves etc. Cada expressão forma, com suas particularidades, semelhanças e diferenças, o conjunto da cibercultura. As tribos cyberpunks, as comunidades virtuais das redes informáticas (Minitel, BBS, Internet), o hedonismo e o presenteísmo das raves (festas “tecno”), os fanáticos por jogos eletrônicos, o ativismo rizomático e político-anarquista dos militantes

eletrônicos (hackers, crackers, cypherpunks...), entre outros, mostram como o “mundo da vida” parte em simbiose ativa com o “mundo da técnica”.

A contracultura dos anos 70, por exemplo, foi um movimento contra a cultura desligante (déliante) da modernidade. Esta contracultura refutava a tecnologia, pois ela encarnava o símbolo maior do totalitarismo da razão científica, causa principal da racionalização dos modos de vida e da dominação da Natureza, “com a urbanização e industrialização das cidades ocidentais. A cibercultura toma por herança esta contracultura, mas ela não recusa a tecnologia. Fruto da “geração X”, a sociedade

A tecnologia, que foi o instrumento principal da alienação, do desencantamento do mundo e do individualismo, vê-se investida pelas potências da socialidade.

contemporânea aceita a tecnologia a partir de uma perspectiva lúdica, erótica, violenta e comunitária⁷. Nesse sentido, as comunidades virtuais, os zippies e os ravers mostram bem esse vetor de comunhão e de partilha de sentimentos, hedonista e tribal; enquanto que os hackers, os tecno-anarquistas e os cypherpunks⁸ demonstram, do seu modo, a contestação do sistema tecnocrático, o desvio e a apropriação tecnológica.

Aqui, podemos compreender como, a partir da análise da socialidade contemporânea proposta por Michel Maffesoli, a cibercultura constitui-se como uma “ciber-socialidade”⁹, uma estética social (aproximação comunitária, prazer corporal e sensorial) alimentada pelo que nós poderíamos chamar de tecnologias do ciberespaço (redes informáticas, realidade virtual, multimídia). A cibercultura forma-se pela convergência do social e do tecnológico, sendo que, com inclusão da “socialidade” na técnica, ela vai adquirir seus contornos mais nítidos.

Não se trata obviamente de nenhum determinismo social ou tecnológico, e sim de um processo simbiótico, no qual nenhuma das partes determina impiedosamente a outra. Da mesma forma que a socialidade pós-moderna distingui-se da

sociabilidade moderna, as tecnologias microeletrônicas (digitais) diferenciam-se (em forma e conteúdo) das tecnologias eletromecânicas (analógicas). Todo o desafio sócio-técnico da cultura contemporânea está na passagem da sociabilidade moderna à socialidade pós-moderna e na substituição das tecnologias analógicas pelas numéricas.¹⁰

A tecnologia, que foi o instrumento principal da alienação, do desencantamento do mundo e do individualismo, vê-se investida pelas potências da socialidade. A cibercultura que se forma sob os nossos olhos mostra como as novas tecnologias são efetivamente ferramentas de compartilhamento de emoções, de convivialidade e de retorno comunitário, perspectivas essas, em se tratando principalmente do reino da técnica, colocadas à parte pela modernidade. A cibercultura é a socialidade na técnica e a técnica na socialidade.

A geração 90 já está habituada ao multimídia, à realidade virtual e às redes telemáticas. Ela não é mais literária, individual e racional, mas simultânea, como diria McLuhan, presenteísta, tribal e estética, como afirma Maffesoli, e “simulacro” dela mesma, como nos explica Baudrillard. Ela se compõe como um zapping de signos, como apropriação de bits e bytes, num espaço-tempo em profundas transformações.

A cibercultura aceita o desafio da sociedade de simulação e joga (samplings, zappings) com os símbolos da sociedade do espetáculo. A cibercultura não é mais a sociedade do espetáculo, no sentido dado a essa pelo situacionista francês Guy Debord. Ela é mais do que o espetáculo, configurando-se como a “manipulação” digital do espetáculo. O espetáculo é a representação do mundo através dos mass media, enquanto que a cibercultura é a simulação do mundo pelas tecnologias do virtual. A cibercultura surge com os postmedia, ou seja, as redes informáticas, o multimídia interativo, a realidade virtual. A cibercultura toma a simulação como a via de apropriação do real, enquanto que o espetáculo da tecnocultura moderna apropria o real por meio da representação do mundo. (Uso o termo “tecnocultura” para identificar a cultura técnica moderna baseada na eletro-mecânica e nas ideologias da modernidade. Obviamente, em sentido lato, a cibercultura é uma “tecnocultura”. Essa tipologia, mesmo que insuficiente,

pode nos ajudar a discernir as diferenças entre as duas.)

Mesmo que a cibernética (do grego Kubernetes) signifique controle e pilotagem, a cibercultura não é o resultado linear e determinista de uma "programação" técnica do social. Ela parece ser, ao contrário, o resultado de uma apropriação simbólica e social da técnica. O que vai caracterizar a cibercultura nascente não é um determinismo tecnocrático, mas uma sinergia entre a socialidade contemporânea e a técnica, em que a primeira não rejeita mais a segunda. Não se trata mais de excluir a socialidade, e tudo o que ela tem de trágico (violento, erótico, lúdico), como inimiga de uma sociedade racional, técnica e objetiva. A sociedade contemporânea se autoorganiza a partir da introdução da socialidade na técnica. A cibercultura não é uma "cibernetização" da sociedade, mas a "tribalização" da cibernética.

Notas

¹Ver: LEMOS, A. *La cyberculture*. Les nouvelles technologies et la société contemporaine. Tese de Doutorado. Paris V - Sorbonne, 1995. Sobre ciberespaço, ver: BENEDIKT, M. (ed). *Cyberspace*. First steps. MIT, 1992; LÉVY, P. *L'Intelligence collective*. Pour une anthropologie du cyberspace. Paris: La Découverte, 1995; e LEMOS, A. *As estruturas antropológicas do ciberespaço*. In: *Textos*. n.35. Salvador: FACOM/UFBA, 1996.

² Sobre os cyborgs, ver: LEMOS, A. A página dos cyborgs. In: <<http://www.facom.ufba.br/pesq/cyber/lemos>>.

³Os zippies (*Zen Inspired Pagan Professional*) são neo-hippies que utilizam as novas tecnologias como fonte de reaproximação comunitária e de busca da espiritualidade. Já os ravers são os participantes das raves *parties*, festas tribais, cadenciadas pela música tecno-eletrônica. Ver: LEMOS, A. *Ciber-rebeldes*. In: *Guia da Internet*, BR. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

⁴ Para Simmel, a vida tende a superar ela mesma, desenvolvendo-se no plano dos valores vitais, enquanto vida (*Mehr Leben*), e se tornando mais do que a vida, superando-a (*Mehr-Ais-Leben*). Sobre a obra de Simmel, ver: JANKÉLÉVITCH, V. Georg Simmel, philosophe de la vie. In: SIMMEL, G. *La tragédie de la culture*. Paris: Rivages, 1988.

⁵ *Chats* são fóruns (muitas vezes temáticos - paquera, brasil, hacker, sexo etc.) de bate-papo *on-line*, em tempo real. Os MUDs (*Multi User Dungeons*) são jogos *on-line* (tipo *role play games*), em que os participantes criam mundos e personagens imaginários por meio de uma ficção construída pela

escrita (alguns são gráficos), também em tempo real. Sobre os MUDs e *chats* enquanto comunidades virtuais, ver: RHEINGOLD, H. *Virtual communities*. Addison-Wesley, 1993.

⁶ Sobre as comunidades virtuais, ver: RHEINGOLD, R. Op. cit.; e LEMOS, A. *Les communautés virtuelles*. In: *Sociétés*, n.45. Paris: Dunod, 1994, p.253-261.

⁷ Ver o interessante livro de COUPLAND, D. *Génération X*. Paris: Robert Laffont, 1991.

⁸ LEMOS, A. *La culture cyberpunk, le cauchemar de la modernité*. In: *Congrès International de Sociologie*, Paris: Sorbonne, 1993. Ver também: LEMOS, A. *A cultura cyberpunk*. In: *Textos*, n.29. Salvador: FACOM/UFBA, 1993.

⁹ *Neologismo a partir de "ciber" - tecnologias do ciberespaço e socialidade -, a socialidade contemporânea*.

¹⁰ Nesse processo, supera-se a "natureza" naquilo que Negroponte chama de substituição dos "átomos" pelos "bits". Ver: NEGROPONTE, N. *A vida digital*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995; e MANZINI, E. *Artefacts*. Paris: CGP, 1991.

Bibliografia

- BAUDRILLARD, J. *A sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOLLE DE BAL, M. *La tentation communautaire*. Les paradoxes de la reliance et de la contre-culture. Bruxelas: De l'Université de Bruxelles, 1985.
- DEBORD, G. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Capitalisme et schizophrénie*. Milles Plateaux. Paris: Minuit, 1980.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1978.
- GOFFMAN, E. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris: Minuit, 1973.
- ILLICH, I. *La convivialité*. Paris: Seuil, 1973.
- LYOTARD, J-F. *La phénoménologie*. Paris: PUF, 1959.
- MAFFESOLI, M. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- _____. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- _____. *Au creux des apparences*. Pour une éthique de l'esthétique. Paris: Plon, 1990.
- _____. *La transfiguration du politique*. La tribalisation du monde. Paris: Grasset, 1992.
- _____. Préface. In: *Sociétés*. Dossier Technosocialité, n. 51, Paris: Gauthier-Villars, 1996.
- McLUHAN, M. *La galaxie Gutenberg*. La genèse de l'homme typographique. Paris: Gallimard, 1967.
- MORIN, E. *La méthode I*. La nature de la nature. Paris: Seuil, 1977.
- SIMMEL, G. *La tragédie de la culture*. Paris: Rivages, 1988.
- _____. *Philosophie de la modernité*. Paris:

Payot, 1990.

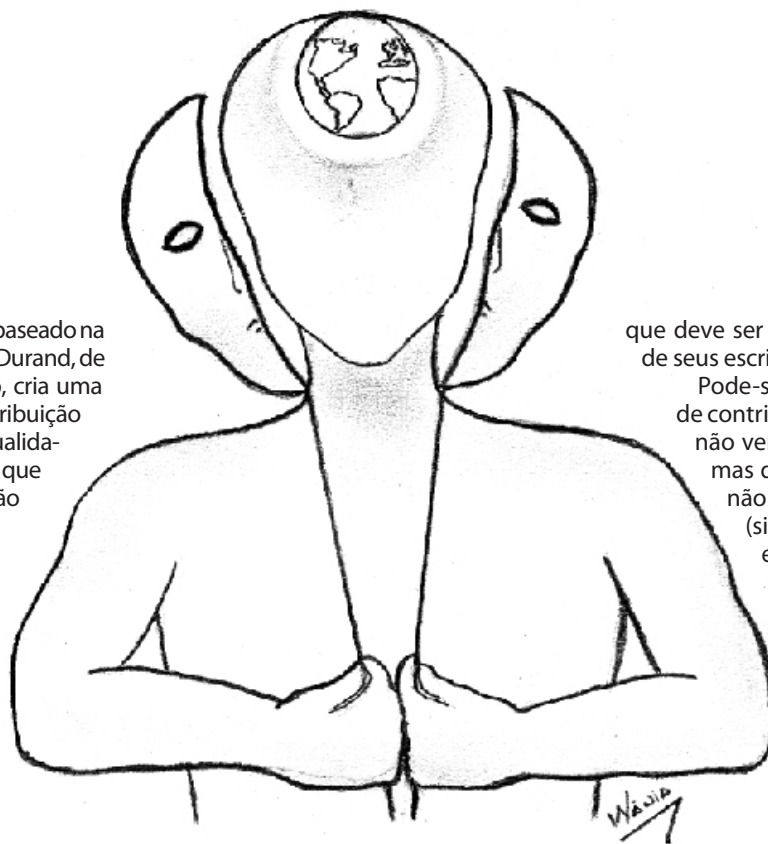
WATZLAWICK, P. *La réalité de la réalité*. Confusion, désinformation, communication. Paris: Seuil, 1978.

WEBER, M. *Economie et société*. Paris: Plon, 1971.

Elementos de método na obra de Michel Maffesoli

Michel Maffesoli, baseado na obra de Gilbert Durand, de quem foi aluno, cria uma obra original e de grande contribuição para a compreensão de uma atualidade pós-moderna, na medida em que elege por campo de estudo não mais a mitologia ou a literatura, mas o cotidiano. É este cotidiano que vai ser trabalhado pelo autor - numa linha fenomenológica decorrente dos trabalhos de Gilbert Durand, tais como: o método de convergência, o trajeto antropológico e as estruturas do imaginário (Durand, 1989).

Para Maffesoli, a complexidade do mundo pós-moderno exige do cientista social a criação de novos conceitos, ou melhor, noções, que, dentro de uma perspectiva fenomenológica, dêem conta da diversidade e especificidade da vida do homem comum, na sua vivência do dia a dia. Trata-se de propor uma sociologia atenta "àquilo que funda em profundidade, a vida corrente de nossas sociedades, neste momento em que finda a era moderna" (Maffesoli, 1987). Vida corrente, como conta corrente: aquela usada a todo instante. Trata-se de fazer surgir o que está presente nesta vivência e que nem sempre é fácil de discernir: "O destaque dado aos diversos rituais, à vida banal, à dubiedade, aos jogos da aparência, à sensibilidade coletiva, ao destino, em



resumo, à temática dionisíaca, se ele pôde fazer sorrir, não deixa de ser utilizado, de diversas maneiras, em quantidade de análises contemporâneas" (Maffesoli, 1987). Nossa época não corresponderia mais à linearidade da história, mas à redundância do mito. O "trajeto antropológico", então, poderia ser apreendido não só através do mito propriamente dito, mas dos múltiplos gestos do cotidiano, dos movimentos de ida e volta contínuos da vida em sociedade (Maffesoli, 1996).

Além da ênfase dada ao cotidiano e ao banal, Maffesoli afirma a importância de, na atualidade pós-moderna, se fazer uma ciência inscrita na tradição compreensiva que proceda por verdades aproximativas. No entanto, o autor não sistematiza um método: ele propõe um método teórico

que deve ser percebido nas entrelinhas de seus escritos.

Pode-se dizer que, de fato, a grande contribuição de Michel Maffesoli não vem tanto do método em si, mas do terreno que ele propõe: não mais monografias clássicas (situação geográfica, história, economia etc.), de grupos ou tribos; não mais análise da produção desses grupos (artística ou outra); mas análise do gesto maquinal de todos os dias, das paixões, desses elementos que fazem com que cada indivíduo se levante a cada manhã. Aqui, é o objeto de estudo

que vai induzir o método, baseado em uma lógica outra.

Tendo por objeto de estudo a sociedade contemporânea, com suas características pós-modernas, Michel Maffesoli foi elaborando, ao longo de sua obra, elementos teóricos, conceitos e métodos que dessem conta da complexidade desse objeto.

De sua formação, na linha de Gaston Bachelard e Gilbert Durand, herdou a sensibilidade para uma abordagem fenomenológica e a consciência da importância da dimensão dinâmica e conflitante da vivência social, sem perder de vista a dimensão mítica a ela subjacente. Assim é que a noção de "trajeto antropológico" vai estar presente em toda a sua obra,

assim como a atenção à redundância dos temas.

Mas, a preocupação com o objeto de estudo citado implicaria trabalhar conceitos novos como o de tribalismo, socialidade, proximidade, centralidade subterrânea, além de componentes do social pós-moderno como o policulturalismo e a multiplicidade, com suas dimensões de paixão, de emoção. É preciso a sensibilidade do poeta para “penetrar amorosamente as intimidades”, como diz Gilbert Durand.

Tendo em vista a estreita relação existente entre teoria e método na obra de Michel Maffesoli, serão apresentados em seguida os principais conceitos teóricos por ele utilizados.

Para o autor, o cotidiano é “menos um conteúdo do que uma colocação em perspectiva”. Esta perspectiva deve ser holista (conforme Durkheim). “Trata-se de utilizar os conceitos como tantas metáforas que permitem sentir (éprouver) a vida, os fatos, em todas as suas concretudes” (Maffesoli, 1988, p. 195): trata-se de receber a vida no lugar de reduzi-la. Para tanto não se deve manter fidelidade a conceitos, pois o próprio conceito não é estável na medida em que depende de posições e pontos de vista. Para o autor, “trata-se simplesmente de delinear uma teoria do conhecimento que admita que o não acabamento estrutural da socialidade implica um não acabamento intelectual” (p.198), ou seja, a elaboração do conceito equivale ao estado intelectual do indivíduo que o formula. Daí a necessidade de se desenvolver uma nova maneira de pensar por chréode, como diz Gilbert Durand, como “caminhar necessário”. Existe um hedonismo do cotidiano que subtende a vida (Maffesoli, 1996, p.11).

É o cotidiano na sua dinâmica, na sua polissemia, na sua pluralidade, na sua contraditoriedade, nas suas redundâncias, que deve ser apreendido por meio da sensibilidade, da sensorialidade, da compaixão do pesquisador.

Na modernidade, o que caracterizava o indivíduo era a sua função social, fosse na sociedade como um todo, fosse nos partidos, associações ou grupos estáveis. Na pós-modernidade, “a persona representa papéis, tanto no interior de sua atividade profissional como no seio das diversas tribos das quais participa” (1987, p.98). Onde a teatralidade da socialidade esconde, ou contém, a profundidade.

Motivo pelo qual deve-se estar atento aos componentes desta socialidade: as paixões, os gestos, os discursos.

Para se abordar a socialidade é necessário aceitar a existência da heterogeneidade, da complexidade, da impossibilidade de se introduzir a realidade em bocais etiquetados. Nessa perspectiva, o povo (como mito) não é mais uma massa disforme, ambígua e monstruosa para, “invertendo-se o olhar” (1987, p.76), ser considerado como local determinante da vida das sociedades.

Assim é que Maffesoli propõe “leis” sociológicas: 1) “Os diversos modos de estruturas sociais são válidos somente na medida, e se aí ficarem, em que este-

jam em adequação com a base popular que lhes serviu de suporte” (1987, p.80); 2) “O poder pode e deve se ocupar da gestão da vida, a potência por sua vez é responsável pela sobrevivência” (p.84). Por sobrevivência o autor entende: aquilo que funda, ultrapassa e garante a vida.

Existiria, pois, uma vitalidade própria da sociedade atual, baseada em valores de convivialidade afetiva e sensorial, sem projetos, definindo uma socialidade nova (as tribos, por exemplo), a vivência da pós-modernidade.

Dentro da perspectiva fenomenológica e com as propostas já citadas, Maffesoli levanta algumas hipóteses de trabalho, ou pressupostos.

O primeiro pressuposto de base expõe a necessidade de se levar em consideração “a vida cotidiana, o hedonismo, o cepticismo, ou seja, a valorização da vivência” (1988, p.165).

“O dinamismo societal que, de uma maneira mais ou menos subterrânea, percorre o corpo social, deve ser posto em relação com a capacidade que têm os microgrupos de se criar”, ou seja, “a constituição em rede dos microgrupos contemporâneos é a expressão a mais completa (achevé) da criatividade das massas” (1987, p.123).

Hipótese central: “há (e haverá) cada vez mais um vaivém constante entre a tribo e a massa. Ou ainda: no interior de uma matriz definida se cristaliza uma multitude de pólos de atração. Em uma ou outra destas imagens, o cimento da agregação - o que poderemos chamar experiência, vivência, sensível, imagem - esse cimento pois é composto pela proximidade e o afetual (ou emocional); a que nos reenviam a área, o minúsculo, o cotidiano” (1987, p.182)

Nessa perspectiva, é preciso levar em conta a existência de uma lógica outra, que Gilbert Durand chamou de alogia.

Em oposição à perspectiva positivista, a proposta de Maffesoli é no sentido de uma apreensão do social que não determine o que “deve ser”, nem que pretenda orientar, nem dar sentido. A pretensão é participar da “polifonia” do discurso social. Segundo a perspectiva fenomenológica, não se trata de explicar, mas de compreender. Trata-se de perceber “a lógica dinâmica das contradições” que constitui tanto as microcriações como as grandes obras da cultura” (1987, p.77). Neste quadro não se pode descartar a contradição. A vivência do mundo pós-moderno equivale à vivência do relativismo, o que leva a tomar conhecimento do pluralismo das razões e da necessidade, nesta abordagem, da intuição poética.

De fato, a razão se apresenta como extremamente variável, plural e, diz o autor, “o que chamamos razão tende frequentemente a justificar e a reduzir uma paixão em ato” (1988, p.59). É o imaginário criador, composto desta multiplicidade de razões, que vai se constituir em uma lógica própria.

A lógica em pauta será aquela que não corresponde a uma razão específica, e sim a que integra a contradição na compreensão, tomando raízes nas paixões da efervescência social.

Constata, então, o autor a presença de uma centralidade subterrânea em ação constante no fazer social. Apreender esta centralidade implica desenvolver uma sociologia específica.

O tipo de sociologia aqui proposto é uma “sociologia por dentro”, aquela que vai ao âmago das aparências, relacionada com o holismo proposto por Durkheim. O objetivo é apreender o subjacente a partir das aparências expressas no cotidiano. A ênfase será dada à centralidade subterrânea como constituinte da socialidade. Ela diz respeito à clandestinidade, àqueles pequenos fatos aparentemente

sem importância, mas que têm valor em si próprios, e que para percebê-los deve-se estar atento ao instante, ao presente.

As grandes categorias que permitem esta apreensão são: a duplicidade, a teatralidade, o trágico e o ritual. "Não se trata mais de corte ou de ruptura epistemológica, nem de distanciamento crítico, mas bem mais de uma compreensão do presente popular (que reencontramos na redundância e na teatralidade) através de variações intelectuais que não demonstram, mas que dizem" (1988, p.191).

Contrariamente ao produto de uma ciência positiva, a apreensão da centralidade subterrânea não vai ser demonstrável. Por outro lado, o seu conteúdo não vai ser "lógico" na medida em que justapõe contradições e possui elementos "monstruosos", o que leva o autor a se referir à monstração.

A noção de forma, ou formismo, servirá para a apreensão desta centralidade. Maffesoli entende por procedimento formista o modo de conhecimento que privilegia as formas, as figuras da realidade social: "...a forma é uma matriz que preside ao nascimento, ao desenvolvimento e à morte dos diversos elementos que caracterizam uma sociedade" (1996, p.127). Nesse sentido, a forma é formadora, assim como para Gilbert Durand a estrutura é estruturante, é antes um dinamismo organizador.

"As coisas existem porque se inscrevem em uma forma", diz o autor (1988,



p.98). O que é chamado de forma é "um polípedo que tem implicações estéticas, éticas, econômicas, políticas e claro gnoseológicas" (p.101). O jogo social é composto pela multiplicidade das formas que constituem o formismo. O formismo, por sua vez, vai ser responsável pelas grandes configurações. As aparências têm formas múltiplas. A percepção da forma e da dinâmica que a subtende é que vai dar conta do tipo de vitalidade que está em obra em dado momento. O formismo somado ao vitalismo vão constituir os pólos da sociologia compreensiva.

A forma se diferencia do conceito na medida em que o conceito "fecha" o significado excluindo outras possibilidades, enquanto a forma aglomera progressivamente, aproximando-se do que Pareto chamou de "resíduo".

Pode-se falar na forma de um problema, na forma como caminho necessário, numa forma formante e não formal. O formismo seria a maneira de se colocar o problema do singular e do universal na medida em que é na forma, como pensamento da globalidade, que se encontram.

Como novo paradigma, as modulações da forma correspondem às categorias poder, potência, teatralidade, duplicidade, trágico... (1988, p.118).

A atitude formista, ao contrário da formalista, segundo Maffesoli, permite uma abordagem do social sem julgamentos de valor, sem projeção daquilo que é observado para um futuro ideal: "Assim, paradoxalmente, a atitude formista é respeitosa da banalidade da existência, das representações populares e das minúsculas criações que pontuam a vida de todos os dias" (1988, p.102).

São, pois, os elementos teóricos apresentados até agora, entre outros, que vão induzir o método adotado por Michel Maffesoli. Método considerado aqui, segundo a etimologia da palavra, como um "en-caminhamento" (mise en chemin). E esse caminho deve permitir a utilização de uma aproximação "feita de heterogeneidades, de paradoxos e antagonismos". "A simplicidade da existência tem por corolário a dificuldade de ser expressa, mas é em parte esta mesma dificuldade que serve de cimento ao estar-junto" (1988, p.173) O autor chama a atenção para "o aspecto ondulatório dos elementos que estruturam a existência" e para a necessidade de se levar em conta a estática e a dinâmica que se encontram conjuntamente na sabedoria popular. Trata-se de

apreender o "pluralismo coerente".

Três etapas estão presentes neste caminho: o procedimento analógico, a pesquisa estilística e as correspondências.

No procedimento analógico, a finalidade é valorizar as representações e mostrar o formismo da vida social. Perceber a labilidade, o aspecto polissêmico da vivência social. Implica comparação. A analogia é "a modulação da compreensão daquilo que é móvel, com a ajuda de situações ou de experiências que lhes são comparáveis" (1988, p.21). Quando elementos heterogêneos estão em presença, é criada uma "ambigüidade fecunda". Neste caso deve-se proceder "como se", tentar perceber mais o como do que o porquê. Procurar as correspondências que permitem estabelecer comparações. Trata-se de participação simbólica. Trata-se de um "mecanismo de 'pseudo-morfose' que faz com que uma forma arcaica sirva de matriz para uma coisa que se apresenta como nova" (Maffesoli, 1988, p.131).

Tendo em vista a componente do imaginário sempre presente nas estruturas tanto individuais quanto sociais, é necessário igualmente levar em conta os arquétipos, onde se encontram a dimensão racional e a do imaginário. Sendo dinâmico, o arquétipo informa sobre a polarização que caracteriza o espaço cotidiano.

Decorre da proposta teórica o cuidado em não colocar o produto da observação em uma linha significativa preestabelecida; desta maneira, o procedimento vai ser o da "colagem", em que as diversas imagens vão ser justapostas para, só no final, formarem pela suas dinâmicas próprias, o quadro significativo. "A analogia é assim este método que por comparatismo serve de ligação entre estas múltiplas facetas de uma representação global. Pode-se mesmo precisar que o liame analógico não se limita às comparações que podem ser estabelecidas contemporaneamente; ele pode com efeito permitir, graças às contribuições da história, da etnologia ou da antropologia, tornar perceptível o que há de invariante e de movente nas sociedades" (Maffesoli, 1988, p.136). Estas propostas se aproximam da determinação do "trajetos antropológico" de Gilbert Durand.

No que diz respeito à correspondência física e social, relembando a "procura das correspondências" de Levi-Strauss, o autor expressa importância de se levar em conta a correspondência que remete à valorização do espaço, pois no espaço existe um investimen-

to do social. A valorização do espaço se traduz atualmente pelos movimentos regionalistas e ecológicos. O problema da alteridade só pode ser compreendido relacionado ao do meio ambiente.

A abordagem pela correspondência diz respeito à proposta compreensiva abrindo espaço para a intuição e a comparação, considerando a dimensão sensível da existência social. "Ela reinveste a carga mítica que move a socialidade de base" (Maffesoli, 1988, p.148). O cotidiano é o responsável pelas modulações da correspondência.

A saturação (conforme Sorokin) de valores como o progressismo e o individualismo, dá espaço aos de correspondência e solidariedade. Estes valores dizem respeito a uma vivência simbólica.

A correspondência é um instrumento de análise pertinente porque se encontra em ressonância com o vaivém entre paixão e meio ambiente (Maffesoli, 1988, p.152 e Durand, 1989). O "reencantamento do mundo" se daria por correspondência. "É neste sentido que a noção de correspondência é o ponto nodal que assegura a junção dessas três dimensões que estruturam toda sociedade: a relação à alteridade natural, a relação à alteridade social e o conhecimento que se pode ter destes" (Maffesoli, 1988, p.155).

Quanto à pesquisa estilística, para Maffesoli toda abordagem intelectual representa uma "estilização da existência". É por meio da determinação do estilo de vida de uma época, de uma sociedade ou de um grupo, que se atinge o conhecimento dos mesmos em profundidade. A procura do estilo de vida corresponde à mudança atual de paradigma. Certos momentos culturais vêm surgir novas formas (1987, p.122). Maffesoli propõe então o paradigma tribal para o qual o grupo somente é compreensível no interior de um conjunto. Trata-se de uma perspectiva relacionista.

O estilo tem a ver com ambiente, com estado de espírito e se expressa pela aparência e pela forma. "Trata-se, de certa forma, de um inconsciente coletivo (ou não-consciente) que serve de matriz à multiplicidade das experiências, das situações, das ações ou deambulações grupais" (Maffesoli, 1987, p.125). Existiria uma lógica tribal que é componente da rede da massa. A eferescência própria de cada grupo é que acaba determinando o estilo de vida mais geral.

"De fato não são tais ou quais estilos de vida que podem ser considerados como proféticos, é a sua confusão (em-

brouillamini) que o é. Com efeito, se é impossível dizer o que vai emanar para formar uma nova cultura, pode-se todavia afirmar que esta será estruturalmente plural, contraditória" (Maffesoli, 1987, p.127). O estilo é feito de "diálogos, de notações que não têm forçosamente ligações lógicas, nele se reencontram esses odores e esses sons que são próprios de toda animação não imposta do exterior" (Maffesoli, 1988, p.175).

Explicitando mais a noção de estilo e suas decorrências metodológicas, o autor escreve: "Assim como o mito é uma 'encruzilhada' metalingüística ou metahistórica (H. Corbin, G. Durand, C. Lévi-Strauss), o estilo cotidiano é igualmente um cruzamento de ações e de palavras que têm necessidade, para ser descrito, de uma multiplicidade de sinais indicadores permitindo uma 'colocação em situação' tão completa quanto possível. Naturalmente estes não criam senão a condição de possibilidade de uma abordagem mais exaustiva, mas é graças a sua diversidade que se poderá situar tal 'local social' em relação aos outros e em relação ao meio ambiente que é o seu" (Maffesoli, 1988, p.178). Estas observações permitem, segundo a proposta inicial do autor, dar conta a um só tempo das "invariâncias" e do aspecto ondulatório dos elementos que estruturam a existência.

Em resumo, pode-se dizer que a proposta metodológica de Maffesoli, visando à compreensão em ato do societal, exige um exercício, por parte do pesquisador, de empatia com o objeto de estudo e a consciência do pluralismo característico do mesmo. O tipo atual da sociedade é que induz o método. Nesta sociedade, o "grupo primário" - caracterizado pela comunidade de afetos - seria fundante. Onde a importância, por exemplo, do método biográfico (Ferrarotti). O método vem assentado no tripé experiência, coletivo, vivência. Ou ainda: senso comum, presente, empatia, que formam o aspecto comunitário. As categorias operatórias são: o tipo (ao qual se é agregado), a subjetividade e a intersubjetividade. Perspectiva na qual a socialidade é vista como "a alma da coletividade".

Bibliografia

- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa: Presença, 1989.
- MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. "O paradigma estético: a sociologia

como arte". Rio de Janeiro: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 1986, n.21.

_____. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. *O conhecimento comum*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *La contemplation du monde: figures du style communautaire*. Paris: Bernard Grasset, 1993

_____. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROCHA PITTA, D. P. *Métodos do imaginário*. 1994 (no prelo).

* Danielle Perin Rocha Pitta é Doutora em Antropologia e Professora da Pós-Graduação em Antropologia

Conhecimento comum e saber sociológico

Patrick Watier*

Quando a sociologia se instaura, alguns de seus fundadores acentuam os cuidados a tomar quanto ao senso comum assimilado a uma soma de preconceitos e propõem se guiar, por exemplo, mais pelos fatos concretos do que pelas idéias já feitas a seu propósito. É claro que a sociologia como conhecimento não se instauraria, qualquer pessoa honesta ou qualquer sociólogo o admitirá, baseando-se em preconceitos, e que uma certa distância face às idéias da tribo é necessária. Entretanto, assimilando todo o saber social a uma forma de preconceito, a pré-noções, será que não nos esquecemos das formas de argumentação tomadas de empréstimo a um saber comum do qual o sociólogo se serve? Que pessoa honesta não estaria de acordo, não nos deixamos cegar por preconceitos, mas tampouco escapamos em nossas interpretações ao uso de um saber comum? Quando tomamos a primeira hipótese, ela nos conduz, parece-me, a uma desqualificação da experiência dos indivíduos socializados, e o sociólogo se mascara a si mesmo quanto ao uso que faz de um saber comum partilhado com seus semelhantes.

Quando digo alguns sociólogos penso, é claro, em Durkheim e em sociólogos mais atuais que puderam, com as idéias de corte epistemológico de Bachelard, reempregar, a seu modo, este tema. A temática do preconceito é clássica, a filosofia, particularmente a das Luzes, fez da luta contra ele eixo central de seu combate pela razão. Um pouco mais tarde, ela se articulará à idéia de uma cientificidade forte da disciplina sociológica de uma luta entre ideologia e ciência. Recuando um pouco, constata-

se que a ideologia foi um nome cômodo para designar as idéias do adversário ou de uma escola concorrente. Este termo sintetizava as amabilidades entre colegas: “ele não faz sociologia”.

Os recursos da interpretação parecem-me ter sido melhor compreendidos por outra tradição, o que também suscita questões, porque o corte entre ciência e saber profano aparece a partir daí menos pronunciado do que se imaginara e a legitimidade do saber, sem dúvida, menos poderosa, na medida em que não se sobrepondo ao seu objeto, ele é contaminado ou, mais simplesmente, submetido a modos de raciocínio comum. É preciso sublinhar que um dos eixos centrais do pensamento de Maffesoli foi o de insistir no conhecimento comum, em sublinhar a importância da sociologia compreensiva. No seu livro que se intitula, precisamente, O conhecimento comum, ele se propõe a utilizar “o tipo, a subjetividade, a intersubjetividade como categorias operatórias.” (1986, p.220) Retomando algumas proposições dos fundadores, gostaria de salientar as conseqüências daí decorrentes para a prática sociológica, conseqüências que Maffesoli repôs no centro da interpretação. Ser fiel a uma corrente teórica não significando para mim, simplesmente, duplicá-la; observarei à minha maneira as condições de uma sociologie du dedans, cujo “interesse não é estranho a Weber, Simmel...” (p.19) Meu problema é pois o seguinte: quais são as fontes de que o sociólogo lança mão para interpretar. Quanto a isto, e na mesma época que Durkheim, dois meios foram propostos. Um, uma psicologia convencional; o outro, um saber nomológico, e às duas formas pode-se ligar o nome

de Simmel e de Weber. Depois de ter descrito as grandes linhas destes temas, tentarei mostrar a relação entre recursos literários e interpretação sociológica.

Psicologia convencional e saber nomológico

Simmel, em seus trabalhos sobre a compreensão, se interroga quanto às relações entre compreensão comum e compreensão sociológica.

Neste quadro, é preciso notar a presença de uma capacidade que consiste em poder representar, encenar (mettre en scène), imitar a ação de indivíduos; é mesmo nela que se apóia a arte do ator ou, ainda, se quisermos nos basear em Aristóteles, a arte do poeta que consiste em apresentar acontecimentos típicos. Há, pois, disponível no corpo social uma maneira de figurar a ação que supõe uma pré-compreensão da atividade humana. A presença da pré-compreensão permite uma relação significativa entre um leitor e um escritor, ou um livro, uma obra dita de ficção.

Tal posição não implica que o sentido e a recepção desse sentido sejam unívocos e muito menos que haja congruência entre intenção do autor e recepção. Ela indica a existência de um registro comum, um acervo de conhecimento ou um saber nomológico divididos. Qualquer ação é simbólica no sentido em que nela se dá a ler uma significação que é objeto da interpretação dos outros atores sociais. A apresentação de si dá a ver personagens aos quais podem ser atribuídas características típicas que vão, por exemplo, da arrogância à modéstia, da cupidez à generosidade, do egoísmo ao altruísmo. Por se apresentarem a nós,

as ações dos outros são decifráveis como textos que se desenrolam sob nossos olhos e é desenvolvendo tal analogia, em que as minhas precedentes se inspiram, que, contemporaneamente, Ricoeur em seus trabalhos sobre *récit* (a narrativa) proporá que se compreenda a ação como um texto a decifrar. (Ricoeur, 1983 e 1988, especialmente)

Quando penetramos no mundo de um romance, deciframos as ações ao mesmo tempo em que essas são evocadas ou encenadas (*mises en scène*). Da mesma maneira, lemos nas formas de ligação em que se manifestam duas pessoas - segurando as mãos - uma forma de sua relação. Dispomos de quadros, no sentido que Goffman dá a esta palavra (1992). Ler e decifrar o mundo não correspondem a percepções imediatas. O mundo só se dá através dos filtros, dos quadros, dos paradigmas ou ainda das temáticas (a oposição motivado/não motivado, voluntário/involuntário, por exemplo, no que concerne à atividade).

Para voltar a Simmel, digamos que, em geral, atribuímos à conduta um caráter motivado, quer seja uma motivação meramente teleológica ou uma motivação afetiva (*affectuelle*, no original - N. do T.), o real é interpretado ou enquadrado (*mis en forme*, no original - N. do T.) por categorias ou hipóteses que parecem tão evidentes que a elas não voltamos. E não voltamos simplesmente porque elas provaram sua validade na e pela vida corrente. Para resumir o conjunto desses desenvolvimentos, Simmel indica que: "Subsumimos as ações observáveis dos homens sob objetivos e sentimentos invisíveis que são indispensáveis para fazer dessas ações conjuntos inteligíveis. Se não tivéssemos a possibilidade de ir além dos fatos que podem ser diretamente constatáveis, teríamos muita dificuldade em compreender um desenvolvimento histórico ou uma seqüência entre dois acontecimentos" (1985, p. 71-72). Acreditando que a história repousa em hipóteses psicológicas, confrontamos com dois tipos de dificuldade. A primeira é concernente à relação entre os motivos da ação, o uso de uma psicologia convencional e o acontecimento a analisar. A segunda diz respeito à possibilidade de motivações que não seriam conscientes. Um exemplo, tirado

do livro de Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, permitirá ilustrar o uso de uma psicologia convencional graças à qual se compreenderá as raízes de um contentamento. Já se assinalou muitas vezes que em enunciados do tipo "todo sistema fiscal muito pesado faz com que o governo seja odiado" não há nada mais do que uma hipótese psicológica e uma relação de causalidade suposta entre um acontecimento e um comportamento. Qualquer grupo ou indivíduo que vê seus recursos diminuir não felicita os autores de tal fato. A história oferece numerosos exemplos de situações deste tipo e freqüentemente usamos, na descrição de situações, modelos fundamentados

O historiador tenta atribuir motivos e razões plausíveis à ação dos indivíduos ou dos grupos que estuda. Esses motivos e essas razões, para Simmel, têm uma característica psicológica porque se produzem no espírito dos atores.

em uma analogia com situações vividas ou conhecidas.

Modelos de raciocínio ou de atribuição de motivos ou de causas serviram para interpretar acontecimentos que pareciam comparáveis. Uma psicologia convencional registra a relação entre uma situação - a elevação das contribuições fiscais - e um resultado - o descontentamento; tal esquema poderá ser reutilizado em situações comparáveis.

Outro exemplo, tomado de empréstimo a Weber, mostra como tal interpretação funciona. No capítulo II de *Economia e sociedade*, intitulado "As categorias sociológicas fundamentais da economia", Weber consagra um trecho à economia socialista e afirma que, se certos atos econômicos podem ser orientados de maneira altruísta, "é claro que a massa, maioria dos humanos, não age e não agirá assim, se acreditarmos nas experiências passadas para compreender o futuro". Se Weber prefere falar do uso de um saber nomológico, e não de uma psicologia convencional, para interpretar situações e ações, ele usa, aqui, uma psicologia deste tipo apoiada em um saber vindo da experiência. Trata-se, pois, de interpretar situações

particulares em função de um modelo construído e plausível de comportamento. A psicologia convencional constrói um modelo de ator que é dotado de motivos plausíveis em situações dadas.

Em todos os casos que apresentamos, a interpretação se beneficia de uma certa plausibilidade; Weber falará de uma "evidência específica" em direção à qual tende qualquer interpretação e Schütz empregará a noção de "pertinência". Para Simmel, é na "(...) possibilidade de construir conexões psicológicas que evocam um sentimento imediato de coerência" que repousa "(...) a via de acesso à compreensão dos processos históricos porque estes resultam do que se passa na cabeça dos atores (...)" (1985, p. 92-93).

O historiador tenta atribuir motivos e razões plausíveis à ação dos indivíduos ou dos grupos que estuda. Esses motivos e essas razões, para Simmel, têm uma característica psicológica porque se produzem no espírito dos atores. E mais, que tal atribuição supõe uma reconstrução de tipo psicológico de estados mentais. A coerência corresponde ao sentimento de que as coisas puderam se passar assim e o conjunto de dados de que dispomos não torna absconsa a atribuição de tal motivo a tal ator.

Não se trata de explicar como se produzem as representações ou os motivos e por quais processos psíquicos ou neurológicos são fabricados ou se inter-relacionam; trata-se de relacionar uma ação ou uma inação com motivos que têm uma certa plausibilidade e coerência capaz de explicá-la(s). O historiador utiliza, pois, "(...) uma forma clarificada e sublimada de uma psicologia que praticamos todos os dias", quando interpretamos as ações de nossos semelhantes. A diferença metódica provém do fato de que as conexões estabelecidas pelo observador histórico são independentes de seus sentimentos do momento, o que, ao contrário, a vida de todos os dias não exige de nós quando interpretamos outrem ou suas atividades.

Uma relação de distância quanto ao objeto que se baseia em puro interesse intelectual permite ganhar uma forma de objetividade na medida em que o historiador não se implique pessoalmente no processo que ele descreve. Se o historiador utiliza uma psicologia, esta é convencional e não essencialista. Para a segunda, os fatos e

gestos dos indivíduos seriam resultado da estrutura de sua personalidade enquanto que a primeira toma como fio condutor o fato de que o indivíduo pode fazer expectativas quanto às conseqüências possíveis de seus atos ou daqueles dos outros, da mesma maneira que avalia as conseqüências que poderiam advir de tal ou tal decisão.

Uma psicologia convencional pressupõe, somente, que é possível, dado o que sei quanto ao motivo típico do ator no quadro do que Simmel chama de psicologia intemporal (ou convencional). Em outros termos, mais próximos de Husserl, o psiquismo não pode ser conhecido ou atingido, mas, sendo caracterizado por uma propriedade - a intencionalidade - a capacidade de visar um sentido, é este sentido visado que me permite identificar as intenções ou motivos; é, portanto, ele o objeto de análise. Por esta formulação, compreende-se, indiquemo-lo rapidamente, que Schütz tenha podido tentar fundar a sociologia compreensiva nas teorias, conjugadas, de Simmel, Weber e Husserl.

Se pensarmos em qualquer obra sociológica ou histórica, seria surpreendente que não encontrássemos, em um momento qualquer, o recurso a motivos, tais como o interesse do ator, uma sede de poder, uma ambição de ascensão social, uma preocupação em se distinguir, uma vontade de imitação, um desejo de realização pessoal, um sentido da solidariedade, do altruísmo, sentimentos de abatimento ou desespero, e mesmo ressentimento etc. Cada vez que isso acontece, apelamos para uma representação que é uma reconstrução de sentimentos mentais. O altruísmo que, segundo Durkheim, caracteriza o soldado relativamente a seus companheiros de armas implica que tenhamos uma idéia dos sentimentos de lealdade e de sacrifício que podem experimentar entre si, e se considerará que este motivo dará conta, ao menos em parte, do desdobramento de uma ação ou de uma atividade. Para resumir, a psicologia convencional consiste em atribuir um motivo típico a um ator típico; ela não implica, de modo algum, em uma análise da estrutura da personalidade individual. Tanto mais que, como veremos adiante, o ator típico é uma construção do historiador; é um ser irreal.

Se Simmel fala de psicologia con-

vencional e é saudado de maneira um tanto pérfida por Weber por suas finas descrições psicológicas, este último propõe uma outra fonte que, terminologia à parte, não parece tão diferente da proposição de Simmel.

O parágrafo sobre a possibilidade objetiva e a causalidade adequada dos "Études critiques de logique des sciences" (In: Essais sur la théorie de la science. Paris: Plon, 1965) ilustra, pelo exemplo que se segue, o tipo de questão que o historiador pode se propor quando tenta medir o peso causal de um acontecimento. Ele se perguntará o que teria podido se passar se Bismarck não tivesse

Quando Weber fala de leis, observa que não passam de sistematização da constatação de uma regularidade familiar na vida cotidiana e, assim, da observação de uma conexão causal entre acontecimentos na vida corrente.

tomado a decisão de declarar a guerra de 1866 (se ele não tivesse adulterado um despacho diplomático).

Uso um raciocínio da forma: se este elemento é importante, então deveria ou teria devido dele decorrer esta ou aquela conseqüência; se modifico tal condição de desdobramento das ações, o resultado teria sido o mesmo ou teria sido diferente? Havia uma lógica dos acontecimentos que, mesmo que os protagonistas não quisessem a guerra, ela teria acontecido? Há um limite que, transposto, faria com que os acontecimentos se encadeassem irremediavelmente para conduzir à abertura das hostilidades? O estabelecimento desta relação e o encadeamento das circunstâncias se baseiam em meu conhecimento das maneiras habituais de agir em uma ou outra situação tanto quanto (se baseiam) nos encadeamentos habituais de acontecimentos em casos comparáveis; é uma competência social ou um saber oriundo da experiência.

Se modifico a intenção de Bismarck, o curso dos acontecimentos pareceria significativamente diferente? Se, como podemos supor, o indivíduo age racionalmente, sopesará as conseqüências

desta ou daquela decisão, imaginará as conseqüências possíveis usando o que sabe das maneiras de agir habituais do inimigo. Em suma, tendo se representado de maneira limitada - porque ele não pode conhecer tudo - um certo número de conseqüências passíveis de decorrer de uma ou outra decisão, fará uma escolha que incluirá o que acredita saber a propósito da conduta provável de outrem em tal circunstância.

Quando o historiador, eliminando certos elementos ou modificando certas condições, se pergunta o que teria se passado, emite um julgamento de possibilidade. Os julgamentos de possibilidade procedem por isolamento e generalização e implicam em que "decomponhamos o 'dado' em elementos até que cada um deles se deixe inserir em uma 'regra de experiência' e que sejamos capazes de determinar a conseqüência que 'teria' sido necessário 'esperar' de cada um deles, segundo uma regra da experiência, quando os outros elementos são dados como 'condições'". A decomposição leva a tentar, a respeito de qualquer elemento, a fórmula: se... então, se A... então B, em função do que sabemos, é a conseqüência mais provável e, mesmo, a mais certa.

Weber, ao discutir o papel das leis e o processo de imputação causal próprio ao conhecimento histórico, questionava "até que ponto o historiador (no sentido mais amplo da palavra) pode efetuar com certeza essa imputação com a ajuda de sua imaginação, alimentada por sua experiência pessoal da vida e educada metodicamente e até que ponto ele é tributário da ajuda de certas ciências especiais que facilitam seu trabalho; é uma questão que varia a cada caso."² Os processos de abstração, fundamentais e necessários, a partir dos quais a imputação causal é construída, dependem de uma imaginação dos possíveis cuja fonte reside na experiência individual e social. A utilização de outras ciências - e não se pode deixar de pensar na psicologia experimental ou nas estatísticas - é deixada para a resolução de cada caso particular.

Quando Weber fala de leis, observa que, na maior parte do tempo, não passam de sistematização da constatação de uma regularidade familiar na vida cotidiana e, assim, da observação de uma conexão causal entre acontecimentos na vida corrente. A

imputação causal se faz, pois, segundo outra formulação de Weber, “sob a forma de um processo de pensamentos que contém uma série de abstrações. A primeira e a mais decisiva dentre elas (abstrações) consiste justamente em modificar no pensamento, em um sentido determinado, um ou mais componentes causais incontestáveis do curso dos acontecimentos para perguntar, em seguida, se depois desse tipo de modificação das condições do devir, ‘teríamos podido esperar’ o mesmo resultado (nos pontos ‘essenciais’) ou outro, e qual.”³

A questão a que pode se propor o historiador é do seguinte tipo: a morte de César, se tivesse acontecido em outro momento, teria mudado as condições da história do mundo? Se Bismarck não tivesse declarado guerra naquele momento, a guerra aconteceria? Se não tivesse havido tiros, em Berlim, a revolução de 1848 teria começado?

O raciocínio do tipo “se... então...” caracteriza o conhecimento histórico, mas é próximo da maneira pela qual os indivíduos compreendem acontecimentos ou atividades correntes. Verei, in fine, como a corrente etnometodológica faz do account, do fato de compreender (rendre compte, no original – N. do T.) acontecimentos uma característica central da vida social. A capacidade de descrição e de interpretação das ações dos atores é, ao mesmo tempo, a possibilidade de efetivação das ações.

O saber utilizado é fundado naquilo que Weber chama de regras da experiência. É preciso notar que tais regras são tipificações de atividade que permitem reconstituir os modos de fazer, de agir de certos indivíduos ou grupos. A experiência individual e social do sociólogo, experiência da maneira pela qual as coisas se passam habitualmente, dá lugar a uma sistematização de raciocínios, de antecipações, de esperas que sabemos que intervêm na vida cotidiana de modo reflexivo mas, também, na maior parte das vezes, sem ser tematizados.

A vida cotidiana é caracterizada por um conjunto de “raciocínios” que permitem que seja conduzida. Então, emitir um julgamento de possibilidade consiste em comparar a situação na qual se encontram os indivíduos com aquilo que sei, por experiência, das maneiras habituais de agir (o saber nomológico), e a adequação de uma às outras deve ser convincente. Conhecendo as condições

em que se desenrolou um fenômeno, conhecendo certos fatos a propósito de uma situação histórica – Weber fala, neste caso, de saber ontológico – e me apoiando nas maneiras habituais de agir em certas situações, posso perceber a significação que tinha para os atores implicados.

Esse saber nomológico nada mais é que um saber que repousa em tipificações, generalizações de atitudes que provêm da experiência ou da constatação historicamente fundada pela comparação. Um sacerdote, envolvido nessa ou naquela circunstância, em média e em geral se comportará dessa ou daquela maneira. É imaginável que um fiel que se defronta com os paradoxos da teoria da predestinação procure uma porta de saída para a condição angustiante em que se encontra e um caminho que lhe permita se assegurar, desde aqui de baixo, dos signos tangíveis de sua eleição.

Posso, portanto, imaginar que um indivíduo colocado em tal circunstância, pertencendo a um grupo de que conheço certas particularidades, tendo tal tipo de crenças, se conduz de certa maneira. Compreendo o que, na situação do ator, é possível ou não, compreendo o sentido que têm, para ele, suas crenças; posso, mesmo, considerar as conseqüências de uma dada conduta para o conjunto da sociedade.

Graças a essa demonstração, compreendemos que qualquer conexão histórica causal não somente é uma abstração que procede por isolamento – subtraio pelo pensamento um fato ao desdobramento – e por generalização – esse fato estando isolado, quais são as conseqüências a considerar para o conjunto observado. Ainda que este quadro de pensamento não adquira, objetivamente, validade “senão porque somamos à realidade ‘dada’ todo o tesouro de nosso saber empírico de ordem nomológica” (dass wir zur “gegebenen” Wirklichkeit den ganzen Schatz unseres nomologischen “Erfahrungswissens” hinzubringen.)⁴

Os quadros de pensamento são construções de sistemas de relações entre práticas, crenças e condições sociais, mas sua exploração implica na utilização de um saber comum que articula de maneira significativa esses conjuntos.

Os tipos ideais e o saber nomológico se reclamam. Restará precisar de onde esse saber “nomológico” e um de seus

componentes, as regras gerais da experiência, provêm. A resposta é simples: o saber “nomológico” é “oriundo de nossa própria experiência individual e do conhecimento do comportamento de outrem.”⁵

O recurso à experiência, que é garantia da construção da possibilidade objetiva, mostra, novamente, até que ponto a questão dos métodos não é comparável segundo as ciências. O que não quer dizer que seja preciso constituir-los sob dois registros epistemológicos totalmente diferentes. O saber nomológico com seus dois componentes: a experiência individual e o conhecimento das maneiras de se comportar dos indivíduos em situações dadas, não é saber disciplinar e, sim, saber social ou, mais exatamente, um saber comum social.

Schütz, no mesmo caminho, sublinhará as relações entre experiência e observação, pois “a experiência da existência de outros seres humanos e a significação de suas ações é, com certeza, a primeira e a mais original das observações empíricas que o homem pode fazer” (In: *Le chercheur et le quotidien*, p.77).

Por meio da noção de “pertinência”, Schütz desenvolverá esse tema weberiano insistindo no fato de que as construções de segundo grau dos sociólogos (as interpretações que os sociólogos fazem das interpretações comuns) devem ser compreensíveis nos próprios termos da língua comum e pelo homem comum. Qualquer interpretação se baseia em uma “reserva” de conhecimentos e Schütz precisará que ela não se resume ao que o intérprete pôde viver ou experimentar pessoalmente, mas que a maior parte desse saber “se origina no social: ela consiste, precisamente, em experiências vividas pessoalmente e originariamente por meus semelhantes que as comunicaram.”⁶ As observações de Schütz permitem compreender a socialidade desse saber e de seus modos de transmissão e que Weber deixa na sombra, ou pressupõe.

Para apreender uma forma de vida, o sociólogo deve utilizar um saber comum àquele que ele possui como indivíduo e aquele que lhe serve, em geral, em suas relações profissionais, amorosas, associativas, mas, também, o que se pode chamar de saber comum como atitude

natural. É a porção de saber comum que considera o mundo do outro organizado de maneira típica ou em sua tipicidade de modo paralelo ao meu, como Schütz indicou.

Esta consideração permite e autoriza a penetração em uma forma de vida e, concomitantemente, a possibilidade de compreendê-la. O saber comum cristaliza conhecimentos úteis na vida corrente e, também, no quadro interpretativo das ciências da cultura. Quando Durkheim fala, por exemplo, de altruísmo no combate, recia, de maneira fictícia e compreensiva, sentimentos de lealdade que um soldado pode sentir por seus companheiros. Sabemos, por experiência pessoal, ou por ter lido, que existe uma fraternidade militar; compreendemos intuitivamente de que se trata.

Saber comum e literatura

A literatura é, sem dúvida, uma boa ilustração de um território de tipificações e de ações possíveis entre personagens. Ela diz o que se passou e, assim, nos oferece quadros a partir dos quais poderemos decifrar ou agir em outras situações.

A literatura, como a experiência individual, dotam os indivíduos da capacidade de ligar atos a situações, de usar as palavras adequadas a cada situação. A literatura constitui “reservatórios” de sentidos e de ações significativas orientadas para os outros. Situado em dado quadro, o sociólogo compreenderá o que acontece não em função do saber sociológico acadêmico, mas do saber social corrente.

Um exemplo desta capacidade, mesmo que ela não seja empregada, no caso, encontra-se no romance de E. Wharton, *Chez les hereux du monde*. Lily Bart, a heroína, confrontada à ruína financeira da família, diz que não pôde trocar com seu pai “algumas das palavras tocantes que a leitura de numerosos romances lhe ensinara a ligar a circunstâncias daquela ordem(...)”.⁷

Os romances asseguram uma socialização ao mesmo tempo real e imaginária. Para mostrar o segundo aspecto, pode-se lançar mão de um outro tipo de exemplo: quando um sentimento experimentado não está verdadeiramente instalado em uma semântica comum, quando ainda não tem uma legibilidade social evidente, então, muitas vezes, o

acontecimento só tem sentido depois de uma lembrança de leitura que apresentasse uma situação típica e seu sentido.

Isto acontece com o narrador de *Les égarements du coeur et de l'esprit*: “Muito perturbado, voltava para casa persuadido de que estava apaixonado e de que esta paixão nascia em meu coração por uma dessas surpresas que caracterizam, nos romances, as grandes aventuras.”⁸ Ou, podemos ler em um romancista do século XVIII: “voltando desse primeiro devaneio (transport, no original – N. do T.), lembro-me de ter visto, em muitos romances, os efeitos prodigiosos de um encontro imprevisto; o primeiro olhar de uma mulher foi suficiente para cativar os sentimentos de um doce amante, e a própria amante, tomada por um ânimo vencedor, fora irresistivelmente arrebatada.”⁹

Estas passagens propiciam tipificações de uma relação amorosa em estado nascente; a situação só faz sentido pela rememoração de uma cena do mesmo tipo. O que se passa nos livros serve para compreender o que se passa na vida corrente. O inesperado irrompe novamente, ainda mais verdadeiro por sua correspondência com uma cena lida, no imediatamente posterior (*dans l'après coup* – N. do T.), e só faz totalmente sentido por sua encenação (*mise en scène* – N. do T.) narrativa.

O romance permite ligar um sentimento a uma situação ou, dito em outros termos: “se y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler d'amour.”¹⁰ Que não se confunda o livro com a realidade; o que se dá é que ele nos proporciona “chaves” para decifrar atividades correntes.

A literatura nos oferece não apenas modelos de compreensão de sentimentos ou de estados mentais; ela nos “familiariza” com observações. Em seu *Diário*, Kafka, olhando um amigo na rua, nota que, apesar de ser pela primeira vez que observava de uma janela alguma coisa que o tocava de perto, “Em si, tal maneira de observar me é familiar porque a encontrei em *Sherlock Holmes*.”¹¹

O saber das condutas e das ações possíveis cristalizado na cultura objetiva alimenta, portanto, as interpretações correntes e a vida social; aí está um modo de usar a vida. Se se quiser empregar um vocabulário sistêmico,

pode-se dizer que a literatura serve para estabilizar um código que, em seguida, vai servir de guia nas relações de interpenetração humana.

A literatura é um “reservatório” de condutas típicas e de ações possíveis que permitem compreender a realidade social e de agir nessa realidade. Vale lembrar que heróis como Mme. Bovary, ou Jean-Jacques e G. de Nerval são leitores vítimas de suas leituras: “Que loucura, dizia a mim mesmo, amar platonicamente uma mulher que não mais te ama. Erro de minhas leituras; levei a sério as invenções dos poetas e fiz, de uma pessoa comum de nosso século, uma Laure ou uma Béatrix.”

O romance não é apenas um instrumento de conhecimento sociológico para o sociólogo como freqüentemente se afirma; Proust ou Balzac descreveriam bem melhor, em suas articulações fluidas, situações sociais porque são, também, modelos de comportamento o que apresentam. Sem dúvida, utilizam uma psicologia clarificada ou intemporal, no sentido de Simmel. Esta psicologia intemporal tem as mesmas fontes que a do sociólogo: a observação das ações recíprocas e a forma narrativa utilizam uma apresentação tipificada.

O mundo social organiza encontros com os outros, e todo encontro implica em uma “obrigação crucial: tornar nosso comportamento compreensível e pertinente levando-se em consideração acontecimentos tal como o outro vai, certamente, perceber. Nossos atos devem levar em conta o espírito de outrem, ou seja, sua capacidade de ler em nossas palavras e em nossos gestos os signos de nossos sentimentos, de nossos pensamentos e de nossas intenções. Eis o que limita, o que podemos dizer e fazer; mas eis, também, o que nos permite fazer tantas alusões ao mundo quantas o outro pode compreender”. (Goffman, 1988, p.271)

Admitir esta posição permite compreender que as observações correntes não são diferentes, em seu princípio, da observação sociológica e são confrontadas às mesmas questões insolúveis, em última instância. Questões que tocam ao caráter fictício ou não de todas as impuções; a razão de que compreendê-lo é mais um desígnio regulador da interação que um ato realizado pelos dois

observadores.

A este respeito, certos cognitivistas falaram de “psicologia popular”, que é uma “tecnologia social comum” por meio da qual interpretamos, explicamos e predizemos o comportamento de nossos parceiros e de nós mesmos; ela consiste em atribuir crenças e desejos. É um código graças ao qual deciframos as ações e, assim, pode-se dizer que nos tratamos, reciprocamente, como sistemas intencionais.

Para ilustrar este tema, a literatura – e especialmente a literatura policial – é de grande ajuda. Uma situação corrente, quando se trata de resolver enigmas, apresentada nos romances policiais é a seguinte: indivíduos estão reunidos em um cômodo, o culpado e o detetive são os únicos a saber que um indício está escondido ali. O detetive sabe, ou faz saber que ele sabe, qual é o indício – um objeto pertencente ou roubado pelo culpado no momento de seu delito – mas não sabe quem é o culpado. Trata-se de fazer crer que, se o indício for descoberto, este apontará o culpado.

Em tal situação, basta conduzir as circunstâncias – como um corte de eletricidade artificialmente produzido – de modo que o culpado tente recuperar o indício que, segundo a versão apresentada pelo detetive, vai, com certeza, apontá-lo. É preciso que o culpado creia que pôde perder um objeto – e ele apontará a si mesmo ao tentar recuperá-lo. O detetive aposta em uma predição; colocado diante da possibilidade de suprimir ou de recuperar um indício, o culpado não hesitará.

Quando a luz se restabelece inopinadamente, haverá um indivíduo de quatro debaixo da mesa onde, cúmulo da ironia, não há nada e, para “piorar” a situação, o detetive assegurará que não encontrara indício algum. Outra ilustração pode ser dada por *La lettre volée*, de E. A. Poe: qual o melhor lugar para esconder uma carta senão aquele que a deixa evidente? Suponho que quem procura a carta pensará em “esconderijo” e, assim, não prestará atenção a um papel colocado de maneira anódina, e que está diante dos olhos.

As construções romanescas supõem que a interpretação de indícios conduzirá este ou aquele indivíduo a agir desta ou daquela maneira. Torna-se possível manipular as atividades dos

outros porque as intenções podem ser imaginadas. Bom exemplo de manipulação do comportamento do adversário é tomado de empréstimo por C. Cherniak a Conan Doyle e ele resume o enredo da seguinte maneira: “em Um escândalo na boêmia, o adversário de Sherlock Holmes escondeu uma fotografia muito importante em um cômodo e Holmes quer encontrá-la. Holmes pede a Watson que jogue uma bomba de fumaça no cômodo e grite ‘Fogo!’ Seu adversário se encontra em uma peça vizinha, e Holmes espreita.

“Como seria de esperar, o adversário se precipita e tira a foto do esconderijo.

A literatura é, sem dúvida, uma boa ilustração de um território de tipificações e de ações possíveis entre personagens. Ela diz o que se passou e, assim, nos oferece quadros a partir dos quais poderemos decifrar ou agir em outras situações.

É difícil inventar plano tão engenhoso para manipular o comportamento de um adversário mas, uma vez as condições descritas, parece fácil prever as ações do adversário.”¹²

Sem a vontade de manipular quem quer que seja, o historiador ou o sociólogo não fazem o mesmo, não utilizam recursos de um saber comum ou de um saber nomológico associado a uma psicologia convencional? É o que indicavam Simmel e Weber: estando descritas e conhecidas as circunstâncias, tento encontrar, ou melhor, reconstruir os motivos que levaram a agir, as experiências mentais que dão as razões pelas quais sistemas intencionais se portam de uma ou outra maneira.

Basear-se nas regras da experiência consiste, então, em supor que os indivíduos agiram “como seria de esperar”, isto é, levando em conta um saber de experiência adquirido em situações comparáveis ou por imaginação dos possíveis, sabendo que homens puderam agir assim. Notemos que há uma espécie de relação circular entre pensamento, crença e ação: se não acreditasse em tal idéia, eu não agiria assim, e, assim agindo,

fortalece o que acredito quanto ao domínio no qual me parece poder intervir.

A etnometodologia diz que a descrição de uma situação é, ao mesmo tempo, sua constituição. Para tanto, os indivíduos lançam mão de procedimentos e de um conhecimento de senso comum mas é preciso notar que: “O conhecimento de senso comum não descreve somente uma sociedade real para seus membros mas, à maneira de uma profecia que se realiza, as características da sociedade real são produzidas pela aquiescência motivada das pessoas que têm, já, expectativas.”¹³

A partir deste ponto, pode-se chegar a dizer que os indivíduos só fazem aquilo de que sabem dar conta, isto é, prestar contas (no original: “(...) ils savent rendre compte c’est-à-dire rendre les comptes (...) – N. do T.). O account é o nome, privilegiado pela etnometodologia, que descreve as razões que os indivíduos dão do que fazem e para deduzir que não poderiam fazer o que fazem, se não pudessem dar as razões para tanto.

A definição dos acontecimentos normais na vida social está ligada à capacidade de ler nas palavras e nos gestos a expressão de intenções. É a capacidade de qualquer observador profano ou especializado. Daí decorre a necessidade de levar a sério as elaborações produzidas pelo pensamento comum. Elas atuam em dois níveis: o da organização do mundo pelos que vivem, mas, também, o da interpretação que é imprescindível a sua análise dos atores, do exame dos objetos de pensamento à qual recorre no movimento mesmo da análise.

Parece-me que o saber nomológico de Weber, a psicologia convencional de Simmel, “ce qui va de soi” de Schütz, as proposições atinentes à epistemologia do cotidiano de Maffesoli e, da mesma forma, o “pano-de-fundo de Searle” (cf. *La redécouverte de l’esprit*. Paris: Gallimard, 1995) tentam compreender este ‘fundo’ a partir do qual, por um lado, a sociedade e a troca inter-humana são possíveis, bem como, de outro, são factíveis sua análise interpretativa ou compreensiva.

Estamos em um processo circular e, parece-me claro, quaisquer que sejam os esforços empreendidos, a ciência social

não pode sair desse fundo “porque ela não pode nem efetivar a reflexão total nem aceder à totalidade que a subtrairia à mediação ideológica a que os outros membros do grupo social estão submetidos”, como assinalava Ricoeur em *Science et idéologie*.

O termo “ideologia” não deve ser, no caso, compreendido de maneira pejorativa; ele exprime os limites em cujo interior agimos, interpretamos e compreendemos as interpretações. Saber nomológico e psicologia convencional demarcam a interpretação sociológica ao mesmo tempo em que lhe propiciam os recursos que, por sua origem, asseguram, também, a volta (reentrée no original francês – N. doT.) do saber sociológico ao objeto. A “existência societal” (de Maffesoli) vê confirmada sua primazia.¹⁴

Notas

¹In: *Essais sur la théorie de la science*, p.303. Cf. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*. Tübingen: Mohr, (1992), 1951, p.275-276, referida a seguir como GAW.

²Max Weber, “*L’objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales*” (1904). In: *Essais sur la théorie de la science*, p.164-165. Cf. GAW, p.179.

³Max Weber, “*Études critiques de logique des sciences*”. In: op. cit., p.300. Cf. GAW, p.273.

⁴Weber, id., *ibid.*, p.305-306. Cf. GAW, p.277. Talvez Weber se lembresse da seguinte passagem da *Historik* de Droysen, em que este insistia no papel da analogia em história: “O que se supõe estar dado na natureza das coisas, tiramos da experiência e do conhecimento que tivemos de situações análogas, do mesmo modo que o escultor que restaura um fragmento de escultura antiga é conduzido pela analogia que encontra na arquitetura do corpo humano em geral”. (*Vorlesungen über Encyclopädie und Methodologie der Geschichte*. Munich: R. Hübner, 1967, p.35)

⁵Id. *ib.*, p. 305.

⁶Schütz, A. “*Tirésias ou notre connaissance des événements futurs*”. In: *Le chercheur et le quotidien*. Paris: Méridiens Klieniseck, 1987, p.202. Este livro tem prefácio de Michel Maffesoli, que também assina *La connaissance ordinaire*, a ser consultado quanto ao tema em questão.

⁷Wharton, E. *Chez les heureux du monde*. Paris: Folio, 1982, p.72-73.

⁸Cl. Crébillon. *Les égarements du coeur et de l’esprit*. Paris: Flammarion, 1985, p.92.

⁹Louvet de Couvray. *Une année de la vie du*

chevalier de Faublas. In: *Romanciers du XVIII^{ème} siècle*. Paris: Pléiade, 1965, t.II, p.420.

¹⁰La Rochefoucauld. *Réflexions ou sentences et maximes morales*, n. 316. In: *Oeuvres complètes*. Paris: La Pléiade, 1964, p.421.

¹¹Kafka, F. *Journal*. Paris: Le livre de poche, Biblio, 1982, p.207.

¹²Cherniak, C. *Minimal rationality*. Mind, 90, 1981, p.161.

¹³Garfinkel, H. *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press, 1984, p.55.

¹⁴Para desenvolvimento mais amplo, permito-me remeter a meu livro *La sociologie et les représentations de l’activité sociale?* Paris: Méridiens/Klieniseck/Masson, 1996.

Bibliografia

GOFFMAN, E. *Les cadres de l’expérience*. Paris: Minuit, 1992.

_____. *Façons de parler*. Paris: Minuit, 1988, p.271.

MAFFESOLI, M. *La connaissance ordinaire*. Paris: Méridiens/Klieniseck, 1986, p.220.

RICOEUR, P. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983. _____. *Du texte à l’action*. Paris: Seuil, 1988.

SIMMEL. *Les problèmes de la philosophie de l’histoire*. Paris: PUF, 1985, p.71-72.

*Patrick Watier é Professor Titular de Sociologia da Universidade de Estrasburgo, França.

Este artigo foi traduzido por Luiz Felipe Baêta Neves, Professor da UERJ e da UFRJ.

Estilo estético, uma maneira de estar no mundo

Héris Arnt*

A época contemporânea, ao contrário da idade moderna, que se organiza sob a égide da razão, funda-se no que Maffesoli chama de cultura do sentimento. O império do imaginário, o lúdico, o hedonismo levam à estetização da existência. A estética, deste ponto de vista, assume um sentido pleno que engloba não somente as obras de arte, mas todas as manifestações da vida cotidiana. Tudo, na sociedade atual, está contaminado pela estética, desde as instituições políticas, até a vida econômica, o consumo, o universo empresarial. Há uma estetização da existência que a moda, o cuidado com o corpo, o não utilitarismo do consumo são as consequências mais imediatas e evidentes.

Em A contemplação do mundo, Maffesoli define, logo de início, o conceito de estética, que adquire o sentido de "empatia, do desejo comunitário, da emoção ou da vibração comum" (1995, p.11). O sentido dado por Maffesoli ao termo remete à etimologia grega da palavra, *aithesis*, que significa o mundo das sensações, o que se opõe à lógica. Neste sentido está implícita a idéia de comunicação, afastando-se do significado de ciência do belo, que o termo estética tomou a partir de Baumgarten, no século XVIII.

A arte sendo um dos aspectos que suscita o sentimento de agregação, e provoca emoção, será uma das características da nossa época. Maffesoli usa o termo muito apropriado de "estetização galopante". A arte impregna tudo, desde os objetos mais usuais - através das concepções do design - até a invenção da vida cotidiana. Tudo torna-se obra de criação, tudo pode ser compreendido como a expressão de uma experiência estética. "A partir de então, a arte não

poderia ser reduzida unicamente à produção artística, entendida aqui como a dos artistas, mas torna-se um fato existencial". (1996, p.12).

Para se entender a contemporaneidade, Maffesoli propõe uma "hiper-racionalidade", quer dizer, um modo de conhecimento que integra pensamento e sensibilidade e não exclui aspectos da vida que são comumente considerados secundários, como a frivolidade, a aparência, a emoção. Esses aspectos mostram a "sólida vitalidade social" e dão um sentido estético à existência. A hipótese da qual parte Maffesoli é a de que "há um hedonismo do cotidiano irreprimível e poderoso que subentende e sustenta toda vida em sociedade" (1996, p.11). Este hedonismo, em última instância, é que ordena a sociedade - de maneira explícita ou discreta - formando uma verdadeira estrutura antropológica. Evidentemente há épocas menos ou mais sensíveis. Para o autor, a contemporaneidade distingue-se pelo hedonismo, pela valorização de tudo o que aproxima as pessoas na vida cotidiana - a adesão aos espetáculos de música, de esporte, os bailes de rock, pop ou funks, as seitas religiosas são exemplos dessa tendência. A vida social, independente da conjuntura política e das contingências econômicas, organiza-se em torno dos sentimentos e das emoções, tornando os laços sociais totalmente emocionais.

A concepção de estética em Maffesoli inclui necessariamente o outro e é um conceito de comunicação. Nossa época tem dois aspectos dominantes: o estilo e a imagem. É em torno das imagens que o espírito comunal se forma. Este final de século assiste à explosão da imagem em todos os domínios. A presença da imagem, impregnando todos os níveis da

sociedade, determina um estilo de vida, que Maffesoli chama de "estilo estético".

O termo estética assume, a partir daí, seu duplo significado: de sentimento e de emoções compartilhadas, sugerido pela etimologia da palavra, e o sentido lato que remete à beleza e às obras de arte.

Estilo estético

Cada época pode ser compreendida a partir de um estilo dominante: assim como a Idade Média foi marcada pelo estilo teológico, o século XVII foi um século barroco e a modernidade pelo estilo econômico, Michel Maffesoli considera que a contemporaneidade é definida pelo que ele chama de estilo estético.

É indispensável deixar claro que a concepção de estilo implica em uma tomada de posição. O estilo é resultado de um conjunto de formas que resultam em características idênticas - sendo o estilo de uma época o resultado da visão de mundo da sociedade como um todo, no momento em que aflora. Uma tal visão sobre a questão atribui ao estilo uma função social, muito mais do que individual. Esta é a questão colocada por Guyau, em princípios deste século, demonstrando que o estilo de um indivíduo é a materialização da época em que viveu. Para Maffesoli, "o estilo é o caráter essencial de um sentimento coletivo" (1995, p.26). Esta concepção de estilo afasta-se diametralmente da concepção de que o estilo é o homem. O autor baseia-se nos estudiosos da arte que consideram as mudanças de estilo ligadas à sensibilidade e à maneira de ser e pensar de uma época, mais do que a realizações individuais. Nós encontramos suporte para esta afirmação em Wölfflin, Eugenio D'Ors, Gilbert Durand, Guyau, para não nos alongarmos demasiadamente na lista.

Seguindo caminhos propostos por Gilbert Durand, podemos dizer que é possível compreender o sentido de uma época a partir de suas criações, artísticas ou não. Cada época traz em si idéias obsessivas, verdadeiras estruturas antropológicas. A obra de arte é agente e resultante dessas idéias. Para Durand, as características dominantes de uma época podem ser desvendadas através das obras de arte nela produzidas. As ações e os sentimentos que determinam as relações sociais geram um gênero de arte específico a cada época, que podem cobrir imensas áreas do globo, e por longo período, como foi o caso do espírito barroco. A esses períodos, marcados por estilos dominante, Durand chama de *bassin sémantique*. Certos períodos da história da cultura são tão fortemente marcados por valores, pela visão de mundo, “que obrigam as individualidades criativas à alteridade obsessiva e repetitiva de um estilo que marca tal área ou tal momento cultural” (Durand, 1989, p.22). Isto ocorreu com o franciscanismo na Idade Média, determinando um gênero de filosofia e arte, com o espírito bucólico do século XVIII, que penetrou no estilo romântico. Não estamos muito longe da definição dos “eons” de Eugenio D’Ors, que vê no barroco um estilo que corresponde ao espírito geral, fundamentado por uma estética da irracionalidade, com predominância de formas irregulares e a combinação de estilos contraditórios.

Wölfflin, com a noção de “comunidade de estilo”, reconhece a existência de tendências específicas de estilo que aparecem numa época dada, em um grande número de artistas muito diferentes. Maffesoli aprofunda a questão colocada por Wölfflin, dizendo que a “comunidade de estilo” nasce do fato de que todos participam de uma realidade específica e acabam por exprimir as mesmas características.

Maffesoli, seguindo pistas de M. Saphiro (Stile, artiste et société. Paris: Gallimard, 1982), vê o estilo como a forma visível do pensamento e do sentimento coletivos. O estilo é portanto a manifestação da cultura como totalidade, muito mais do que de indivíduos isolados. Deste ponto de vista, o que é importante são as formas compartilhadas por todas as manifestações artísticas de uma mesma cultura durante um determinado período, e não o estilo de um indivíduo ou de uma arte isolada. O estilo é a forma exterior de uma unidade. É neste sentido que

se pode falar do homem clássico ou do homem medieval.

“Nada escapa à atmosfera de uma época, mesmo os que acreditam ser totalmente independentes. Pode-se, assim, a respeito da modernidade, falar de uma mitologia do progresso ou de uma mitologia do fazer” (Maffesoli, 1992, p.139). Ao contrário da modernidade, que toma a forma de uma categoria rígida, universal, lógica, a contemporaneidade “vai valorizar o sensível, a comunicação, a emoção coletiva, e será então mais relativa, completamente dependente do grupo (ou tribo) que estrutura enquanto tais, será então uma ética, um ethos que vem de baixo” (1996, p. 25). É por essas particularidades opostas à maneira de ser e de pensar da modernidade que Maffesoli considera nossa época pós-moderna.

Ao analisarmos as modificações radicais por que está passando a sociedade, não podemos deixar de colocar a questão da noção de pós-modernidade. Para Maffesoli, inaugura-se uma nova maneira de se comunicar no mundo. No final dos anos 80, a discussão criada em torno do fim da Idade Moderna teve grande repercussão no Brasil. Enquanto europeus discutiam se o modelo da modernidade chegara ao fim, e estaríamos numa era pós-moderna, no Brasil o centro da discussão era em torno de se, algum dia, havíamos sido modernos. Maffesoli esteve no centro desta discussão, não só por defender a pós-modernidade, mas por atribuir a países periféricos os ingredientes do pós-moderno, a partir da convivência, numa mesma área geográfica e num mesmo tempo, de relações sociais muito diversas. O Brasil está particularmente inserido neste mesmo momento, justamente por conviver com duas tendências opostas, muito fortes: por um lado, o enraizamento numa sociedade tradicional, com laços afetivos comunitários e, por outro, o seu desenvolvimento técnico-econômico. Para o autor, o Brasil é um laboratório da pós-modernidade.

O próprio Maffesoli afastou-se desta polêmica, que não passava de uma maneira de afastar a verdadeira discussão sobre as mudanças absolutamente radicais por que estava passando a sociedade, tais como: o fim do político, quer dizer, a desmobilização do cidadão que reconhece os limites à participação política; o esgotamento do modelo democrático que não conseguiu assegurar igualdade e bem-estar social à maioria dos cidadãos; a globalização em nível macroeconômico,

que aprofunda a questão da desmobilização, uma vez que as instâncias de poder são cada vez mais longínquas, indecifráveis e anônimas. As conseqüências, no âmbito político, são a ilegitimidade dos governos e instituições, com a abstenção eleitoral da ordem de 75% em alguns países; no âmbito social, a fragmentação, o retorno dos laços comunitários e da predominância dos grupos; a volta, com força, da comunicação estética.

É nesta linha que o conceito de estética é um conceito de comunicação. Mais do que isto, para Maffesoli a estética é uma ética, é o que gere a vida em sociedade. O sentimento estético é o que agrupa as pessoas em torno dos mesmos interesses, e permite o bem-viver social. Esses sentimentos vividos juntos não são nem virtuosos nem nefastos, eles são o que são, uma manifestação vital, uma maneira de viver em sociedade, de viver com o outro, uma ética. Este é o mais polêmico conceito de Maffesoli. A estética, que domina todas as instâncias da vida social, é uma ética do viver junto, de aceitação da vida tal como ela é. O que Maffesoli chama “ética da estética” é uma cultura de grupo “perfeitamente amoral”, que se baseia sobre “o prazer e o desejo de estar junto sem finalidade particular e sem objetivo específico.” (1996, p.56).

Para Maffesoli, o estilo de uma época é resultante da interação e entrelaçamento de uma infinidade de estilos, que acabam por criar um estilo global: “é esta unidade global que merece atenção”. (1995, p.27). O estilo da contemporaneidade é fragmentado. Esta estética fragmentada, que impregna a totalidade da existência, é a característica global do estilo contemporâneo.

Corpo fragmentado

A sociedade estética pós-moderna é uma sociedade fragmentada, composta por uma infinidade de grupos, em que cada um cria seus micro-sistemas de valores. A adesão ao grupo inclui a teatralidade, a moda, que não é só a maneira de vestir, mas as marcas no próprio corpo. Na cor e corte do cabelo, na tatuagem, nos brincos pingentes, aparece com todo o vitalismo a estetização da nossa época. O prazer de estar junto é determinado pelo gosto comum e pela teatralização que isto implica. Cada um, dentro do grupo, procura o máximo de originalidade dentro da uniformidade. A partir daí, todos os excessos podem ser cometidos. A diversidade dentro da igualdade. Esses

são os fundamentos de uma estética, tomada no sentido estrito do termo, de procura do belo, e dos fundamentos do belo, em relação a ele mesmo e aos padrões por ele criados, segundo o gosto da época, o modismo, o desenvolvimento técnico que o permitiram.

A sociedade contemporânea, seguindo-se o pensamento de Maffesoli, é fragmentada, com o predomínio de uma estética fragmentada - composta por grupos absolutamente homogêneos no seu interior, opostos ou não uns aos outros. Cada grupo cria seu padrão estético, e reúne pessoas que comungam os mesmos gostos, os mesmos códigos, formando verdadeiras comunidades dos iguais. A estetização e a teatralidade são fatores primordiais de comunhão - de uma comunicação não verbal, não ideológica, que se baseia exclusivamente no prazer de estar junto, de viver junto as emoções fortes que a participação em grupo permite. A estetização galopante resume tudo ao jogo das aparências.

Dentro desta dinâmica, em que tudo se reduz à aparência, o corpo exhibe-se com sensualidade e teatralidade, expressando uma maneira de ser e de sentir, que é uma forma de comportamento em relação ao outro. Não só a vestimenta, mas o próprio corpo leva irremediavelmente às marcas de uma estética. As tatuagens, os pingentes perfurando o rosto, ou a magreza anoréxica marcam um esteticismo radical, levado às últimas conseqüências: "A importância da aparência na vida quotidiana está diretamente ligada ao sentimento do efêmero, à repetição do ciclo, ao trágico do destino" (1992a, p.22) Estas manifestações em grupo são verdadeiramente ritualísticas e estão aí para mostrar que a existência é a expressão de uma vontade de viver fundamental: "O ritual neste sentido é uma expressão do trágico que vem do fato da existência ser sempre remetida a ela própria" (p.26). A sociedade contemporânea é inteiramente ritualizada; os espetáculos esportivos, a música e a dança a que os jovens se lançam são um pequeno exemplo desses ritos cotidianos. A este respeito podemos citar a "fúria consumista" que dá às grandes cidades um ar de mercado permanente, e que às vésperas de Natal mostra uma exacerbação contagiante, com gastos ostentatórios sem precedentes.

A sociedade do espetáculo antevista por muitos sociólogos será uma dominante da contemporaneidade. Só que Maffesoli considera este aspecto, próprio da sociabilidade

estética, com otimismo, como renovador do elã social, fonte de criação e agregação das pessoas.

Ideal comunitário

Para Maffesoli, essas singularidades que começam a se delinear na sociedade correspondem ao ressurgimento do que ele qualifica de "ideal comunitário", ou seja, o retorno de elementos arcaicos que vêm substituir os valores que foram a marca da modernidade: o ideal de igualdade, a crença no futuro, no progresso e nas utopias.

Quando Maffesoli refere-se ao ideal comunitário, está falando do que há de mais prosaico na vida quotidiana, mas que constitui um estilo de vida e é fonte de vitalidade - como as associações

A concepção de estética em Maffesoli inclui necessariamente o outro e é um conceito de comunicação. Nossa época tem dois aspectos dominantes: o estilo e a imagem. É em torno das imagens que o espírito comunal se forma.

de moradores, de defesa dos direitos humanos, da ecologia, das baleias; mas também dos espetáculos de música que agregam adeptos de um cantor e, tratando-se do Rio de Janeiro, dos bailes funks nas favelas. No interior desses grupos, existe um código implícito agregador, tão forte como nas sociedades tribais primitivas, estabelecendo relações de adesão ou de repulsa entre diferentes grupos. Em alguns casos as diferenças são fatores de coesão; em outros, é eliminada qualquer possibilidade de convivência pacífica - e a marca é a violência que se observa em eventos, mesmo festivos.

A contemporaneidade substituiu a cultura da razão pela cultura do sentimento - provocando o ressurgimento dos laços grupais, do desejo de pertencer a um grupo, de fazer parte das comunidades. A formação dessas comunidades, de adeptos dos mesmos códigos, não inclui necessariamente a presença física - o sentimento comunitário pode ser compartilhado por pessoas que comungam os mesmos gostos e prazeres, como por exemplo, os clubes de leitores de um gênero literário, os fã-clubes ou os "internautas". Essas são diferentes maneiras de viver o "ideal comunitário" na nossa época.

Os elementos arcaicos, tais como os laços

comunitários, a cultura do sentimento, ressurtem com força total, neste final de século, comprovando que a racionalidade moderna não conseguiu eliminar o sensitivo, o não racional da vida social. Essas manifestações da existência, neutras em si, podem ser para o "melhor ou para o pior", como podemos ver na emoção e/ou violência experimentada nas platéias de certos espetáculos. A identidade a um grupo elimina qualquer outra possibilidade. Isto talvez explique a violência das torcidas nos estádios de futebol, mais ou menos disseminada em diversos países.

Para o "melhor", muitas formas de solidariedade e de generosidade têm aflorado na sociedade, sem que, no entanto, venham sendo objeto de reflexão. Mesmo que essas ações não apresentem resultados objetivos de eficácia, elas representam uma maneira de encarar a existência presente, numa tentativa de melhorar a vida do próximo, sem a crença numa sociedade futura, longínqua e perfeita.

E esta forma de solidariedade assume um sentido estético, favorece a emoção, fortalece o sentimento coletivo e cria os laços comunitários. Tudo isto é da ordem de um novo estilo de comunicação, que não elimina o outro, que reconhece a alteridade. A hipótese de uma pós-modernidade baseia-se nesta nova solidariedade de que estamos tendo os indícios, e que é uma criação social totalmente diferente das formas que prevaleceram durante a modernidade. Para Maffesoli, este novo estilo de solidariedade emocional e afetiva é uma ética (sobre a ética, ver o artigo de João Maia, nesta revista).

Maffesoli leva em consideração os riscos do renascimento do espírito comunitário: "É verdade que, em muitos aspectos, o ressurgimento comunitário não deixa de ser inquietante. A atualidade está aí, com seus gritos e seus furores, para nos lembrar dos perigos inerentes aos comunitarismos religiosos, étnicos ou lingüísticos. Deve-se ter consciência desse problema. As diversas solidariedades cotidianas, a multiplicidade dos agrupamentos amigáveis, culturais, sexuais e esportivos estão aí para prová-lo. Seja como for, paradoxística ou cotidianamente, no horror ou na suavidade, o novo estar-junto está aí, bem aí. E nada serve negá-lo, recusar sua existência e amplitude, sob pena de sobressaltos, quando, pontualmente, suas manifestações fazem-nos lembrar dele." (1995, p.75)

Os indivíduos valem pelo grupo em que estão inseridos: "De fato, a noção de estilo nos ensina que o homem só o é enquanto está enraizado em um substrato que lhe dá

seu valor, que ele não tem valor senão inserido no seu meio social e natural." (1995, p.37) A contemporaneidade, interposta por uma mídia absolutamente impregnante, tem nas figuras emblemáticas das estrelas de música, esporte, cinema, televisão ou guru intelectual ou religioso a cristalização do gênio coletivo. E essas figuras emblemáticas da nossa época estão a dizer que você não é se não pertencer a uma tribo: "Através dessa cristalização, vão-se constituir microcomunidades. O que pode explicar a saturação do ideal democrático e a emergência, sob muitos aspectos ambígua, do que se poderia chamar de ideal comunitário." (Maffesoli, 1995, p.39)

A comunicação na pós-modernidade, antevista por Maffesoli, valoriza o sensível, a emoção coletiva, estabelecendo uma comunicação estética, não racional. A pós-modernidade funda-se sob uma outra ordem comunicacional, "simbólica em seu sentido mais forte, uma ordem que, depois do parêntesis da modernidade, fundada no principium individuationis, reencontra o principium relationis das sociedades tradicionais ou primitivas." (1995, p.78)

Maffesoli coloca em questão a crítica à comunicação feita por Baudrillard, que afirma que a profusão de comunicação na atualidade é um sintoma da ausência de comunicação. A apreciação de Baudrillard estaria correta, segundo Maffesoli, desde que se entenda a comunicação no seu aspecto de conteúdo, no sentido restrito de transmissão e recebimento de mensagens. Mas estaria totalmente errada se levarmos em conta o sentido muito mais amplo do termo, que engloba a comunicação dos sentimentos e que está para além do conteúdo, que é uma comunicação emocional, baseada em sensações compartilhadas. Pode existir, portanto, "uma comunicação, que em todos os sentidos do termo, dedique-se a tocar a outro, a favorecer o contato com o outro, seja direta, seja indiretamente. Parece que esse é o tipo de comunicação que predomina, em nossos dias". (1995, p. 84).

Cultura de massa

O estilo estético está na base de uma nova sociabilidade e é uma nova forma de comunicação. Trata-se de uma comunicação fragmentária, que se passa no interior dos grupos com afinidades específicas. O estilo estético estabelece as correspondências de identificação, a partir de múltiplos códigos, que vão da

maneira de vestir ao estilo de vida, com os quais os pertencentes às diversas tribos se identificam. O sentido da estética que começa a se delinear a partir dos anos 80 não obedece aos critérios do bom gosto, ela "se afirma essencialmente como um vetor de socialidade." (1995, p.53)

O conceito de estética em Maffesoli ajuda a entender um fenômeno a que estamos assistindo, neste final de século, que é a crise da cultura de massa. A identificação não se faz mais horizontalmente, com um produto cultural atingindo um público amplo, e bastante uniformizado pelos padrões estéticos da cultura de massa. A identificação é vertical, entre adeptos dos mesmos códigos. A tendência da sociedade estética é a cultura especializada - destinada aos iguais. Ela pode

ser global e atingir um grande número de pessoas em todo o mundo, mas ela será especializada, destinada aos que comungam dos mesmos códigos, ficando eliminados todos os outros grupos. A indústria cultural vem se adaptando aos novos tempos e é interessante analisar um de seus produtos. O que vem acontecendo com o livro pode ser exemplar.

No século XIX, a literatura representava uma cultura de massa, transmitida através dos jornais, revistas literárias e fascículos. Ela era um meio de comunicação muito forte que favorecia os laços sociais. E isto era possível porque existia um universo simbólico, um projeto civilizatório comum. Essa literatura, no sentido mais amplo do termo, era engajada numa ideologia da educação, da cultura, do progresso pessoal e coletivo, da felicidade individual.

Nada disto existe hoje, pois a literatura tornou-se fragmentária, dirigida para segmentos estanques da sociedade. A literatura não representa o mundo, mas o fragmento do mundo, quer dizer, os diversos particularismos. O particular, em seu sentido estrito, tem caráter excludente, exige iniciação e tende à repetição e exacerbação.

O caráter de universalidade da literatura não desaparece na contemporaneidade, mas a questão não tem mais nenhum sentido. Não se trata mais da comunicação de valores universais, mas da transmissão de códigos particulares acessíveis a um grande número de pessoas. A tendência da literatura é, pois, a especialização. O particular marca-se pela intraduzibilidade, favorece os adeptos do mesmo código, cria laços de comunicação, de acordo com a especificidade que Michel Maffesoli dá ao termo. Laços de sociabilidade se estabelecem entre leitores do mesmo gênero, mesmo que a comunicação não seja direta. O sentimento de pertencer a um grupo é mesmo muito forte entre leitores dos livros de série de horror, de ficção científica, de ufologia, mas também nos clubes de leitores de Proust ou Eça de Queirós. Tudo isto passa a ser multiplicado infinitamente com o novo potencial de comunicação criado pelas redes de Internet. Basta examinar a lista dos "sites" para perceber a fragmentação rizomática dos grupos de discussão.

A literatura, como todos os outros produtos culturais, segmenta a comunicação. E isto não quer dizer que os grandes temas universais não têm mais lugar na literatura contemporânea, mas que eles têm o seu público cativo delimitado. A vocação da literatura é cada vez mais produzir para um segmento determinado - os segmentos se fragmentam em uma infinidade de sub-gêneros. A globalização e internacionalização dos produtos culturais da contemporaneidade diferem do fenômeno de cultura de massa, que perdurou até recentemente. Mesmo que se trate de um consumo em macroescala mundial, o mercado é totalmente especializado. A indústria cultural procura o tipo de consumidor e o tipo de produtor de seu produto, onde eles estiverem, para assegurar a produção e o consumo absolutamente gigantescos do mercado cultural.

A área editorial é o exemplo típico de adaptação de um setor da indústria cultural a uma nova realidade social, marcada pela comunicação fragmentária. Ao lado da produção centralizada de alguns títulos (que são lançados em escala mundial ao mesmo tempo), existe um dinâmico setor de milhares de pequenas editoras, espalhadas pelo mundo, formando uma linha de frente, tentando antever os rumos que o gosto do público vai seguir. A consequência desta fragmentação é o aumento considerável de títulos publicados. Nunca se publicou tanto - títulos novos, clássicos, títulos esquecidos, traduções. Traduz-se muito, de todas as línguas para todas as línguas.

É neste aspecto que a análise da produção editorial é interessante para a compreensão de todo o sistema cultural da atualidade. Apesar de a indústria cultural produzir para um macro mercado mundial, os receptores dos produtos culturais são grupos específicos, formados por verdadeiras tribos de aficionados.

Conclusão

A idade moderna promoveu uma separação nítida das diversas áreas da sociedade - a divisão entre vida privada e vida pública, economia e lazer, o que confere à modernidade uma organização social relativamente simples. O estilo podia ser, de um certo modo, uma coisa à parte, confinado ao domínio da arte. Na sociedade complexa como a nossa é praticamente impossível isolar um aspecto do outro - os limites entre comunicação, lazer, arte, economia são inexistentes.

Na sociedade pós-moderna, como nas sociedades holísticas, todos os elementos da vida social interagem-se, tornando impossível a separação de um ou de outro elemento: "Neste caso o estilo pode ser compreendido como o princípio de unidade, o que une, em profundidade, a diversidade das coisas." (1995, p.30) Deste ponto de vista, defendido por Maffesoli, o estilo é o elemento que liga os diversos componentes da realidade social.

Para Maffesoli a contemporaneidade é caracterizada como uma época que assume uma unidade interior e cria um estilo próprio. A força deste estilo "exprime o paradigma estético da pós-modernidade." (1995, p. 33). Na verdade, Maffesoli usa o termo unicité para explicar a unidade das manifestações da época contemporânea. Não se trata de uma unidade de valores, mas de um conjunto de formas dinâmico, sempre em mutação, que não é fechado em seus próprios princípios, mas tem uma grande coerência interior.

O estilo estético da contemporaneidade inaugura uma nova cultura, em que o "sentido do supérfluo, a preocupação com o inútil, a busca do qualitativo assumem o primeiro lugar. A pulsão estilística enquanto maneira de pensar, de agir, de sentir, é seu mais nítido indicador." (1995, p. 33)

A predominância estética da sociedade contemporânea é também anunciada por autores como Baudrillard e Eagleton. Para Baudrillard, a sociedade transestética elimina a possibilidade mesmo da existência da arte, onde tudo se transforma "em pura e simples produção de valores estéticos"

(Baudrillard,1990, p.21), com a proliferação infinita dos signos e a reciclagem das formas. O autor observa o fenômeno de estetização da sociedade de forma negativa, dizendo que a estética "se materializou por toda a parte em uma forma operacional" (Baudrillard,1990,p.23). Eagleton, por sua vez, aponta para o fim da arte, em consequência da estilização geral da época contemporânea, da estética tornada autônoma, legitimada como retórica da verdade e da moral. Maffesoli, ao contrário, vê o estilo estético como uma forma de ordenamento social, uma nova maneira de comunicação. O paradigma estético afasta o individualismo que norteou a modernidade. A comunicação estética, baseada nos sentimentos e emoções, determina uma comunicação que só pode ser vivida em conjunto, eliminando, pois, o individualismo como possibilidade, abrindo-se para o ideal comunitário e novas formas de sociabilidade.

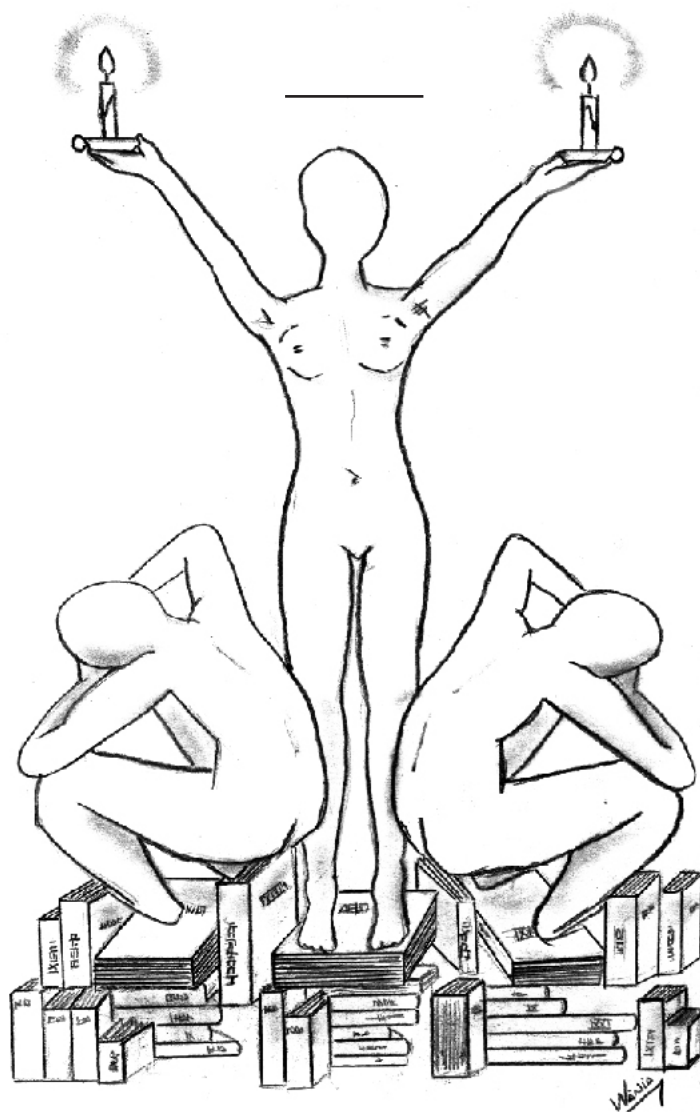
Bibliografia

- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal*. São Paulo: Papyrus, 1990.
- D'ORS, Eugenio. *Du baroque*. Paris: Idées/Gallimard, 1935.
- DURAND, Gilbert. *Beaux arts et archétypes*. Paris: PUF, 1989.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- GUYAU, J. M. *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*. Paris: Alcan, 1929,1.
- _____. *L'Art du point de vue sociologique*. Paris: Alcan, 1920.
- MAFFESOLI, Michel. Ludisme e socialité. In: *Cahiers de l'imaginaire*, L'Harmattan, n.8, 1992a.
- _____. *La transfiguration du politique*. Paris: Grasset, 1992b.
- _____. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.
- _____. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- WÖLFFLIN, H. *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*. Paris: Monfort, 1992.

Uma narrativa de celebração

Tudo muda hoje: as ciências, seus métodos, suas invenções e a maneira de transformar as coisas; o mundo da tecno-ciência e a organização que ele cria ou destrói; as relações nas famílias, escolas, empresas; o campo e a cidade; a política; a violência; os espetáculos. Em seu livro *Atlas* (1994), Michel Serres pergunta-se sobre nossa futura habitação, nossa comunidade, nosso sustento... O que fazer? Como nos comportar?

A questão é como habitar um mundo globalizado, tão diverso daquele que o antecedeu. Dissolvendo antigas fronteiras, o mundo virtual da comunicação conquista sempre mais espaço e as páginas do antigo atlas de geografia prolongam-se em redes que fazem pouco dos rios, das barreiras alfandegárias, dos obstáculos naturais ou históricos, criando discursos sobre a desterritorialização e a perda das referências. Michel Serres lembra oportunamente que, por ocasião das grandes transformações de nossa história ocidental, surgem os narradores que tecem as visões do mundo que marcaram a cultura de uma época. O que Homero fez pelo Mediterrâneo, cantando a navegação de Ulisses e os mapas que Penélope bordou a partir de seus sonhos, e As viagens



extraordinárias, de Júlio Verne, realizaram muito pela terra e seu meio planetário. É desnecessário dizer que, nos diversos momentos, uns autores mais que outros teriam esta arte de acoplar o moderno ao antigo, fazendo-nos poder sentir não apenas desenraizados mas em processo de identificação.

Nos dias atuais, o professor Michel Maffesoli parece ocupar espaço singular neste reencantamento do mundo pela delicadeza com que vai tecendo suas considerações sobre o contemporâneo e seus rituais. Quando a palavra de ordem é a crise da representação, a crise dos refe-

renciais estáveis, do centro, da história unitária, a obra de Maffesoli, na linha do que ele mesmo coloca como sendo um paradigma estético, sabe puxar fios que, de forma por vezes contraditórias, em pontilhados irregulares, vão dando a fisionomia do presente em que vivemos. Seu pensar não se dá em blocos conceituais orientados por um projeto. Sua fala, de escuta e olhar apurado, vai descrevendo com coreografia barroca os elementos que propiciam os nós, as dobras, os pontos de fugas que dinamizam cada cena contemporânea. Não existe, portanto, uma macro-ordem a ser descoberta, mas fragmentos a serem desdobrados indefinidamente.

Na análise do social, o autor, mais que os conceitos, procura noções capazes de integrar a emoção, o imaginário, o devaneio, o lúdico, capazes de, na sua dispersão, formar comunidade. Afirma que, por paradoxal que possa parecer, o complexo constituído pelo estilo, pela forma, pelo jogo das aparências, empresta à pós-modernidade uma força singular. É em torno de um estilo que a pluralidade toma forma, não numa lógica identitária, mas de identificações sucessivas. Contra o desencantamento do mundo, cuja racionalidade foi tão bem descrita por

Weber, Michel Maffesoli oferece o reenchantamento através da imagem, do mito, do alegórico e sua função agregativa. Um estilo mágico, visionário, cotidiano e fantástico, de ambiência afetual e pulsão tátil, em contraposição ao ordenamento mecânico. Nada é sem importância ou frívolo. É preciso buscar no sensível e suas razões pontuais: uma “razão sensível” capaz de elaborar sobre os dados de uma sensibilidade intuitiva. Aqui é importante sublinhar a importância de repensar com o autor a noção de forma sem o viés depreciativo que marcou nossa história. Correndo o risco de ser olhado com estranheza e se colocar na contramão das análises predominantes, o autor se dedica a observar o jogo das formas sociais, já que considera que tanto a vida política quanto a cotidiana vivem e se constroem paradoxalmente na teatralidade, na superficialidade e na efervescência espetacular. Na linha nietzschiana, ele afirma a profundidade na superfície das coisas. O formismo sociológico neste sentido se afastaria de uma visão estática do mundo.

Delineando um paradigma estético, ele não cai na armadilha de simplesmente inverter a antiga ordem de cunho iluminista, pelo irracionalismo, ou pela anarquia, porém oferece pistas para pensar organizações e ordens que se constituem como pontilhado orgânico, na pregnância do tempo presente, atribuindo importância ao sentido, do estar-junto de corpos mais liberados, mais próximos que, formando tribos, não se atribuem qualquer tipo de universalidade. É a estética propiciando identificação e abertura para as diferenças. Nesta linha, associativamente, à antiga ética do dever se vai substituindo uma comunhão em torno dos mesmos mitos, objetos artísticos, modos de vida que propiciem o crescimento social necessário à formação da comunidade.

Quando se quebra o paradigma vigente, a arte, num viés kantiano, como livre jogo das faculdades, pode contribuir para a recuperação do processo ético. Transforma-se em modo de propiciar uma negociação entre valores e verdades plurais, entre a pólis e os cidadãos, o eu e o outro, evitando reducionismos que confundem a dinâmica ética com a cristalização de uma moral ou com deslocamentos geradores de desvios comportamentais. Como assinala Michel Maffesoli (1987), a ética vista não como categoria dominante, universal, rígida, privilegiando o projeto, a produtividade

e o puritanismo numa lógica do dever-ser, mas como valorização do sensível, de emoção coletiva, um sentir junto num ethos que vem de dentro.

A ética que se inspira no estético não implica um relativismo qualquer da moral e a perda da possibilidade de imputação de responsabilidade ao indivíduo. Significa apenas uma outra harmonização das diversas instâncias que compõem a subjetividade (o para-si, o consciente, o inconsciente, a sociedade), como assinala Castoriadis (1992), um investimento no sentir.

Neste processo ético a arte é experi-

... a obra de Maffesoli, na linha do que ele mesmo coloca como sendo um paradigma estético, sabe puxar fios que, de forma por vezes contraditória, vão dando a fisionomia do presente em que vivemos.

mentada como nos primórdios: encantamento e magia, instrumento ritual. Maffesoli não pertence à linha daqueles autores que permanecem ligados à antiga teoria mimética, preocupando-se em determinar os limites ao analisar estruturas artísticas e tentando revelar conteúdos, num eterno projeto de interpretação. Segundo Susan Sontag, tal busca incessante de interpretação tem hoje sua fonte não na piedade para com o texto problemático, mas numa atitude agressiva de imposição de sentido. “O antigo estilo de interpretação era insistente porém respeitoso; criava outro significado em cima do literal. O estilo moderno de interpretação escava e, à medida que escava, destrói, cava ‘debaixo do texto’, para encontrar um subtexto que seja verdadeiro” (Sontag, 1987).

Numa cultura cujo dilema já clássico é a hipertrofia do intelecto em detrimento da capacidade sensorial, a interpretação é uma vingança do intelecto sobre a arte e contra o mundo.

Michel Maffesoli, com sua obra, muito ao contrário, não esvazia o mundo ou empobrece-o, enriquece nossos sentidos, nossa percepção, sob a égide do amor ao presente e à vida que não desloca para amanhã utópicos ou catastróficos, via reduções perversas. Sua especial atenção com o cotidiano retira do pensamento

o vício da abstração, do universalismo, deslocando-o para desenhos, e perfis mais sutis e complexos, nos quais aspectos antes despercebidos ou desprezados do dia a dia recebem ênfase e são razões de reenchantamento. Na trilha de um pensamento barroco que se dá por atos e não por encadeamentos causais, o autor descobre a importância das identificações provisórias que vai afirmar contra as funções de identidades fixas e estáveis.

O corpo em mutação

Perguntamo-nos o que se faz quando a razão está em crise? O que se faz quando julgamos a mente incapaz de guiar os atos individuais e o processo social? O que se faz quando julgamos todos os conceitos simples racionalizações? Maffesoli nos mostra a importância de auscultarmos o corpo e seus interesses como o caminho do ser e do tornar-se. Isto que já acontecera na virada do século XIX que produziu, por exemplo, Nietzsche ou Simmel, ocorre agora no fim do milênio que abriga a fabulação do professor Michel Maffesoli, que aliás não cansa de confessar suas ligações com os autores acima mencionados

A obra de Maffesoli se cria e vive em sintonia com o contemporâneo em mutação e a importância que atribui ao corpo e suas imagens, enquanto campo propício à formação de comunidades, campo de experimentação e busca de expressão. O corpo que à época das narrativas legitimadoras ocupava o pólo negativo da dicotomia classificatória, agora se libera e inventa em discussões, em produções que reconfiguram os estatutos de real e irreal, privado e público, natureza e cultura.

Transformar ou alterar o corpo é um hábito comum a várias culturas. Na maior parte das vezes, esta prática tem relação com o padrão estético vigente em determinado grupo social. São casos exemplares a redução dos pés das mulheres chinesas até o princípio do século XX; o aumento dos lábios e a perfuração do nariz e das orelhas entre as tribos indígenas brasileiras; o alongamento do pescoço com anéis de metal entre tribos asiáticas; a criação de quelóides faciais entre tribos africanas; e tantas outras formas de interferência (alteração) corporal. Estas transformações hoje atingem seu ápice e o corpo cada vez mais perde a estabilidade para tornar-se fluxo.

Se os anos oitenta se caracterizaram pela discussão da crise do sujeito progressivamente privado dos grandes relatos,

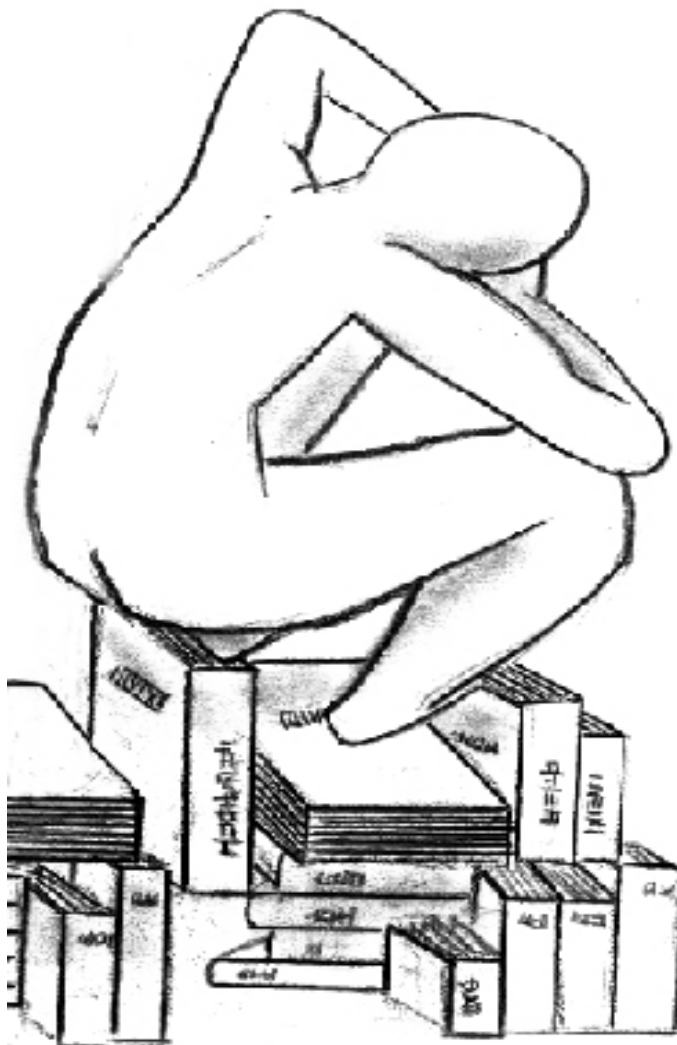
o final da referida década e o início dos anos noventa, em meio a desconstrução de toda ordem, mergulham na destruição ou indistinção dos parâmetros, exemplificada pela queda do Muro de Berlim, pela dissolução da União Soviética, pelo questionamento dos padrões éticos, pelo processo de estetização geral e o seqüencial abalo do estatuto da criação artística, pelas turbulências e revoluções da nova física e da nova biologia e, finalmente, pela multiplicação de vozes que se configuram em reivindicações e radicalismos de caráter fundamentalista.

É neste cenário aparentemente caótico que se estabelece uma nova ordem corporal da qual já não se pode falar de forma setorizada, mas dentro de uma visão antropológica global, que considere os múltiplos mitos que atravessam a contemporaneidade, as invenções que revolucionam o conhecimento, aprendendo que ordem/desordem não são excludentes e podem dar lugar ao novo.

O corpo, na pluralidade e unidade que lhe são peculiares, sobretudo se observarmos o tratamento que lhe é dispensado nos mais diversos campos do saber, ocupa, hoje, lugar nodal para a percepção dos novos caminhos políticos, culturais, éticos que se esboçam. Assiste-se a uma exacerbação dos processos de construção corporal que chegam a desafiar a natureza.

Apesar de ter sofrido através dos tempos, em sua representação, operações atravessadas por mecanismos de abstração, funcionalização e insignificação, o corpo insiste contra os filósofos de linhagem platônico-cartesiana, como também insiste contra todos os discursos de normatização provenientes dos campos médico, jurídico, religioso e econômico.

Depois do período em que a própria sociologia não privilegiou a análise corporal, preferindo, por exemplo, enfoques econômicos, hoje sua importância é indiscutível nos mais diversos campos do saber, e a biologia torna-se a ciência decisiva para o século XXI. Assistimos à multiplicação e à mutação do corpo em paradoxais metáforas identitárias que, ora levam a moda, enquanto prótese corporal, aos limites da desconstrução de uma imagem, ora atuam sobre o próprio corpo por meio de toda sorte de artifícios, ora produzem virtualizações por meio da tecnociência, exigindo um repensar dos padrões éticos. O corpo, que à época das narrativas legitimadoras ocupava o pólo negativo da dicotomia classificatória,



agora se libera e se inventa em discussões, em produções que reconfiguram os estatutos de real e irreal, privado e público, natureza e cultura. A discussão dá ensejo a pensar os limites do corpo e suas possibilidades de significar.

O que buscamos com apoio no pensamento de Michel Maffesoli é pensar no sentido do corpo remetendo-nos à dinâmica perfeição e imperfeição.

Giovanni Pico della Mirandola afirmava que, precisamente por ser "imperfeito", o ser humano tinha uma grande vantagem sobre os anjos (que são perfeitos): poder aperfeiçoar-se sempre, infinitamente. É no prisma de busca de mais sentido, de expressão, de metamorfose, que pensamos esta imperfeição. O Aurélio é limitado na explicação do verbete, mas, no Robert, encontramos duas versões básicas, sendo que a segunda se desdobra numa terceira. Primeiramente, imperfeição como o estado do que é inacabado e, em seguida, o estado daquilo que é

imperfeito por essência ou por acidente. Como o essencial, definitivo e constituinte do corpo é, paradoxalmente, sua decrepitude, a instalação de sentido passará necessariamente pela problematização desta limitação e das formas de expressá-la, minorá-la, ultrapassá-la, sublimá-la. A versão de imperfeito, enquanto inacabado, aparece, então, complementarmente, como a própria destinação do homem, tentando positivar a falta primordial relatada por uma infinidade de relatos da criação. No mito de Adão e Eva, o corpo propicia o pecado e é punido com a morte, a necessidade do trabalho e a vergonha da nudez. Também os mitos gregos que retratam genealogias são sugestivos pelas alusões às metamorfoses do corpo que se disfarça constantemente para salvar-se da destruição.

Quanto ao terceiro sentido da imperfeição, o acidental, ou seja, a desconformidade com relação a uma matriz modelar, ela perde por vezes o viés de negatividade

que lhe empresta o senso comum para ser emblemática desta busca de expressividade como movimento de aperfeiçoamento. O Corcunda de Notre Dame, na sua momice grotesca, propicia a Victor Hugo o discurso do sublime com sua carta de sentido excessivo e indizível. Cyrano de Bergerac também poderia suscitar questões em torno da tríade corpo-sentido-imperfeição. Traduzindo em termos lingüísticos, teríamos em relevo o descompasso entre significante/significado constitutivo do processo de significação ou talvez, melhor dizendo, da significância, segundo Barthes, ou da *différence*, na linha de Derrida.

Seguindo pistas deixadas pelo professor Maffesoli em seus livros quando fala sobre proximidade e aparência dos corpos como fatores de comunicação, tentamos estabelecer uma ponte entre a fragilidade deste homem condenado a se cobrir devido ao frio, deste corpo desprotegido e óbvio em sua nudez, e o acréscimo de sentidos representado pelo movimento da moda enquanto estratégia. Além da lógica do valor de uso da indumentária, a roupa não se reduz a uma função de proteção, pudor ou adereço. Ato de diferenciação, vestir-se constitui um ato de significar. Existe sempre, no interior de cada grupo, uma vestimenta mínima histórica e culturalmente determinada, sem a qual a existência social, e mesmo biológica, do indivíduo se aniquilaria. A moda, na esteira da máscara teatral, enquanto representação simbólica, vai assumir numerosas dinâmicas nas configurações intersubjetivas desde as mais óbvias, que trabalham no sentido de estabelecer distinções asseguradas por códigos rígidos, até as mais sutis, que buscam a diferença na dissolução dos modelos armados sobre pares dicotômicos, referendando sexos, classes, etnias etc..

A paradoxal dinâmica biopsicológica que é o homem foi ciclicamente esquecida em prol de uma visão esquizofrênica que privilegiava a mente, o sujeito como *res cogitans* em detrimento de sua encarnação. Daí a passagem de um processo de "expressão" a um processo de "representação" enquanto verdade conceitual, ponte que o sujeito lança sobre o objeto. Tal redução tem sua fonte ainda nos gregos, e atinge seu ápice na época das Luzes, quando a sensibilidade corpo/imagem/sentido mais que nunca ficará subordinada ao conhecimento. O positivismo, no século XIX, não fará senão acentuar este caminho, destituindo de valor os campos da poesia, da infância, do jogo do divertimento, e reduzindo tudo à razão, à ciência.

Imagens do corpo e sociedade de consumo

O processo de valorização do corpo através dos tempos acompanha, de certa forma, a valorização da imagem de uma época (iconodulia) para outra (iconoclastia). Maffesoli fala de uma iconoclastia endêmica que acometeu o Ocidente em sua busca da verdade, de um absoluto sem rosto, diferentemente de outras civilizações do mundo marcadas pelas imagens e pelo politeísmo de valores (egípcios, chineses, América pré-colombiana, África negra, Polinésia). O Ocidente, na busca de um sentido único, procurou anular a ameaça representada pela estética da imagem, pela valorização do corpo. Evidentemente houve sempre movimentos de resistência figurados, como a encarnação crítica ou a iconodulia gótica, quando as catedrais e sua figuração de vitrais, estátuas e iluminuras suplantaram pouco a pouco a austeridade dos mosteiros isolados da cidade. A sensualidade e a espiritualidade barrocas também buscaram na multiplicação em abismo das aparências atingir pelos sentidos a profundidade da iluminação. Santa Teresa de Ávila, de Bernini, é um exemplo da figuração corporal levada a seus limites. Soror Juana Ines de la Cruz e Dom Quixote têm percursos semelhantes.

Lembramos ainda o pré-Romantismo e o Romantismo, que privilegiaram os sentidos em pleno Século das Luzes triunfantes. Esta estética nomeia o sexto sentido, além dos cinco que, classicamente, constituíam a percepção. O sexto sentido, enquanto faculdade de atingir o belo, seria uma terceira via de conhecimento ao lado da razão e da percepção usuais, privilegiando a intuição pela imagem e não a demonstração pela sintaxe. Nesta mesma linha de resistência ao racionalismo estaria o movimento simbolista, com a vidência do sentido e seu coroamento: o surrealismo.

O que se assiste hoje, segundo Gilbert Durand (1994), é um cruzamento paradoxal de duas linguagens: a racionalista, com seu viés tecnológico, e a explosão das imagens, que ele vê como um efeito perverso da ciência.

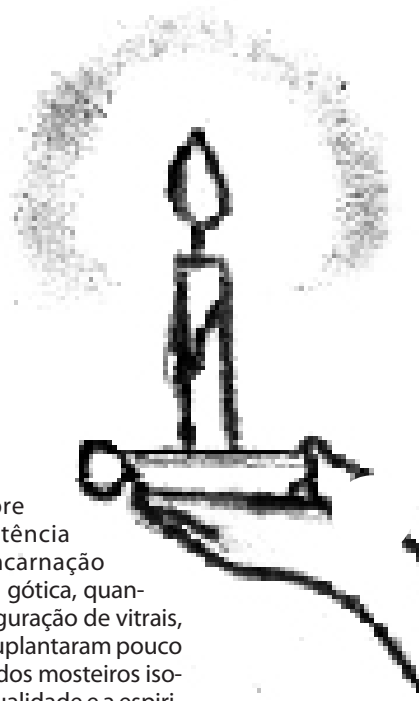
A velocidade da circulação das imagens, no contemporâneo, provoca discussões sobre a crise da representação, perda dos fundamentos e se valorizam novamente o corpo e seu modo de se apresentar na busca de uma identidade social num momento de comunicação global. O projeto moderno, depois de tudo querer abarcar e com-

patibilizar, desaguou em excessos e déficits no cumprimento de suas promessas. Num primeiro período (capitalismo liberal), este desejo de extrema compatibilização, esta utopia, fracassou no desejo de harmonizar o Estado, o mercado e a comunidade. Na época do capitalismo organizado ou monopolista de Estado (final do século XIX e primeiros decênios do XX), uma estratégia de concentração/exclusão efetua um máximo de diferenciação funcional nos diversos campos do saber social, econômico e político, deixando de lado o não compatível com o projeto de modernização. A arte se

autonomiza, o saber e a ética deixam de se comunicar, o Estado se separa dos cidadãos e a sociedade se organiza em política de classe.

Segundo Terry Eagleton (1993), foi neste contexto que se configurou o movimento de estetização geral que caracteriza a pós-modernidade, e que vem sendo interpretado das mais diversas formas. Para o autor, trata-se de uma apropriação, uma estratégia do campo econômico, que lança seus tentáculos via tecnociência sobre os campos tornados autônomos do saber, da ética e da arte. O saber torna-se, então, retórica, a arte perde sua aura e estatuto e a ética torna-se sobretudo participação de campanhas promocionais.

Este processo de desfiguração dos diversos campos é criticado por Eagleton, na aposta de um tempo em que esta cosmologia será desmascarada. A estetização geral representaria para ele um processo de alienação, véu lançado sobre o jogo do poder para manter a distinção das classes através das aparências de imagens superficiais. Collor e não Lula, por exemplo. O sentido corporal seria cativo das classificações e



representações epidérmicas.

Lipovetsky (1991), numa visão individualista, vê a aparência, o império do efêmero e da moda, enquanto estética, elemento de reforço do processo de personalização numa linha de pensamento neoliberal em que a técnica e o consumo acelerado propiciam uma subjetividade verdadeiramente transcultural. É o indivíduo que vai se apropriando de todas as performances a partir do hedonismo incentivado pelo sistema de produção do capitalismo tardio. Mais informação, mais poder, mais saber, mais prazer.

Esta mesma estética de superfície é vista por Maffesoli com convivialidade e constitui uma solda social, o paradigma contemporâneo, organizando a globalidade do dado natural e social através da vivência de emoções comuns. A forma, a aparência constituiriam uma verdadeira estrutura antropológica enquanto prazer do belo, sentir junto, proximidade dos corpos. Antes de ser sublimado, ou rebaixado, o corpo, a beleza eram valorizados enquanto elementos da criação, epifania da forma. É a coesão propiciada por esta espécie de materialismo espiritual que o autor diz que vai ser retomada na pós-modernidade como o cimento de coesão das novas tribos que vão se substituindo ou se somando às classes já constituídas. Segundo as palavras do autor, trata-se de uma miríade de imagens que atravessam o corpo social, uma dinâmica estática: o sentido em questão não é finalizado, desenvolvido ou dramatizado. Ele se cria no presente, ele tem um lado trágico, ele se esgota no aparecer. A imagem serve de pólo de agregação às diversas tribos que formigam nas megalópoles contemporâneas.

Os discursos da moda enquanto prótese corporal se aceleram na cidade pós-moderna com seu ritmo frenético, apropriando-se de inúmeros espaços e sugerindo diversas propostas existenciais. A multiplicidade de cenários e modelos oferece sempre mais elementos para construção-interpretação de um eterno jogo. A articulação corpo/sentido/imperfeição adquire contornos radicais que parecem ultrapassar questões de ordem econômica ou cultural. A anti-moda, o fora de moda, o tudo na moda, o nada na moda, com suas inspirações ecumênicas, determinam o fim da ditadura na moda. A moda e suas estratégias cosmológicas e vestimentárias, estilizantes do corpo, atingem limites extremos na intensificação das sensações. É exemplar a apropriação do erotismo perverso com sugestões de violência sadomasoquista presentes na obra de vários estilistas ou o estilo heroin-chic, que acaba de ser proibido por Bill Clinton nas fotografias de moda.

Como se o recurso da moda não bastasse mais como estratégia de afetar e ser afetado, o corpo entra diretamente em cena numa busca de perfeição (body-building e cirurgia estética), seja na exibição e criação da imperfeição via escarificações, formação de quelóides e deformidades por meio de cirurgias, como pratica a artista Orlan frente às câmeras de televisão¹. Professora da Escola de Belas Artes de Dijon, na França, desde 1990, ela vem se submetendo a inúmeras cirurgias e se oferece como lugar de debate público sobre o status do corpo para a sociedade contemporânea.

O hábito da alteração do corpo, comum a várias culturas, atinge, portanto, seu ápice, desestabilizando categorias tradicionais como homem/mulher, tornando o homem um ser mutante, um corpo virtual, e interferindo, até mesmo, na sua estrutura química, como lembra Lucien Sfez (1995) referindo-se à nova utopia de recriar o Adão anterior à queda.

A releitura dos possíveis sentidos deste significante mais fluido, mutante e paradoxalmente mais presente (convém não esquecer seus desdobramentos virtuais), exige uma maior complexidade, uma transdisciplinaridade. É preciso evitar a postura unívoca de se colocar a favor ou contra a sociedade de consumo e suas simulações. Não se trata de ver apenas o corpo disciplinado, que permanece na obediência cega às regras do "look", no sacrifício ascético em prol da manutenção da juventude, e da bela forma.

O corpo, com suas estratégias, como também coloca o professor Maffesoli, não é apenas veículo de aparência enganosa, mas lugar de fascínio, sedução, criação de alianças, via pactos estéticos que celebram o prazer, a criatividade e o humor.

Nota

¹O GLOBO. Caderno Ela, Rio de Janeiro, 9/04/1995, p.6.

Bibliografia

- CASTORIADIS, C. *O mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 3, 1992.
- DURAND, Gilbert. *L'imaginaire, essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier, 1994.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

SERRES, Michel. *Atlas*. Paris: Champs/Flammarion, 1994.

SFEZ, Lucien. *La sainté parfaite*. Paris: Seuil, 1995.

SONTAG, Susan. *Contra a interpretação*. Porto Alegre: LPM, 1987.

* Nizia Villaça é Doutora em Teoria Literária e Professora de Comunicação da UFRJ. Autora, entre outros, de *Paradoxos do Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996; e *Cemitério de Mitos: uma leitura Dalton Trevisan*. Rio de Janeiro: Achiamê, 1984.

Michel Maffesoli e a construção de uma nova ética

João Maia*

Hoje em todos os cantos escuta-se em voz alta o pedido de um “retorno da ética”. Se, por um lado, escutamos o discurso pedindo a moralização de instituições de várias ordens, por outro, assistimos à vida no cotidiano ser formada de maneira que não respeita nenhuma ordem oriunda de instituições severas. O homem comum parece que não respeita mais normas para nortear a sua conduta, apoiadas em um “dever-ser” moral, criadas em corporações rígidas. Surgem diversas maneiras de interpretar a atitude do homem contemporâneo e o modo como ele se relaciona com o social fervilhante. O ato de olhar este homem na sua interação cotidiana não terá nenhuma relação com uma atitude operacional ou racional. Trata-se aqui de um olhar estilístico sem julgamentos ou hierarquia de valores.

Com Michel Maffesoli vamos tentar contemplar as novas formas da “construção da realidade” que se esboçam na contemporaneidade. Este social, para o autor, é “o lugar teatral onde se exprimem, se opõem, se conjugam, se afrontam toda uma série de fatos, em um jogo sem fim, onde os atores sociais são os protagonistas mais ou menos conscientes, mas nunca totalmente mestres.” (Maffesoli, 1979, p.168)



É impossível delegar somente às grandes obras de arte um valor estético. Maffesoli faz uma investigação minuciosa sobre o vitalismo presente no cotidiano e desta maneira marca uma nova epistemologia: “É toda a vida cotidiana que pode ser considerada como obra de arte.” (Maffesoli, 1990)

Antes de tudo vemos uma nova maneira de encarar o social que privilegia a fusão e o seu caráter de criatividade que se mostra em todas as criações sociais. Para o autor, esta postura é a marca do vitalismo que pode servir de pano de fundo à estética e sua função ética. E diz: “... eu chamo ética uma moral sem obrigação, nem sanção; sem outra obrigação de que se agregar, de ser membro do corpo coletivo, sem outra sanção da de ser excluído se cessar o interesse (inter-esse) que me liga ao grupo. Aí está a ética da estética: o fato de experimentar em con-

junto qualquer coisa é fator de socialização.” (Maffesoli, 1990, p.34)

Acredito ser este vitalismo que pontua a atitude do homem comum. Vamos, assim, seguir as pistas fornecidas por Maffesoli para olhar o social que se mostra sob a forma, a estética da ética no dia a dia. O autor propôs, em Aux creux des apparences, a utilização da noção de arte para o conjunto da

vida social. Esta proposta é prospectiva para falar do momento em que os atos banais da vida cotidiana se mostram de maneira ostensiva diante do nosso olhar. Mais do que um simples espetáculo, um show explode diante de nós. A partir do momento em que o progresso, a ordem linear e racional do mundo não são mais considerados como imperativos categóricos, a existência social é devolvida a ela própria. Desta maneira, uma nova forma de viver o cotidiano vai se formando.

O sensível, esta mistura de espírito e matéria, nos fornece a idéia da necessidade de aparência, da experiência como mise en scène.

A explosão de imagens contemporâneas nos oferece as diversas modulações da aparência formando um conjunto de informações sobre a sociedade. Assim, mostra-se necessário fazer uma reflexão sobre a forma.

Michel Maffesoli usou diversas vezes a noção de “formismo” para mostrar a conexão entre o conteúdo e o contido, entre a forma exterior e a força interior.

Sua hipótese de “forma formante” mostra que o ambiente social geral é formado a partir de imagens particulares constitutivas da vida cotidiana. As premissas demonstradas denunciam a saturação do pensamento dialético que estava em vigor durante a modernidade; natureza e espírito separados por uma rigidez intransponível. Este é o momento de ultrapassar esta postura que valoriza a violência do conceito. Não podemos mais aplicar a noção de folle du logis para falar dos desregramentos da imaginação. Este conjunto constituído de imagens, imaginação, símbolos, enfim, formas diversificadas, montam a vida social criando um “mundo imaginal”.

A aparência efervescente da vida cotidiana remete-nos ao “aqui e agora”, pois não é mais necessário procurar alguma coisa além do nosso mundo. O que está ao nosso alcance, o que é comunicação mostram-se na aparência da forma de um vitalismo poderoso. Não podemos mais procurar o significante num passado ou no futuro. O momento é do efêmero onde o que se mostra não libera mais valor ao conteúdo em relação ao contido. A lição essencial, ainda segundo Maffesoli, é que podemos imaginar que cada fragmento é em si mesmo significante e contém o mundo inteiro. Suspeitas à parte, os objetos ganham autonomia para representar sua própria expressão.

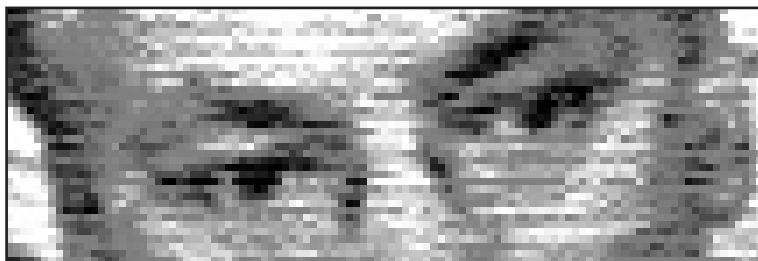
Mas o que faz com que esses fragmentos permaneçam unidos? Na contemporaneidade é evidente que o que vai prevalecer é o sensível. Este sensível dará sentido ao “estar-junto”, que marca um espaço determinado e que valoriza o sentimento tribal.

Utilizando o autor de *Gaya Scienza*, Maffesoli (1990, p.34) constata que de uma parte a gente percebe que existe uma nebulosa existencial vivaz e efervescente e que de outra parte a gente vê a formação de representações coletivas que exprimem as grandes tendências desta nebulosa. Para trabalhar com estas duas perspectivas, ele propõe o “formismo”. Sem esquecer que devemos ampliar o conceito de arte para o todo social.

Vivemos com uma certa dose ne-

cessária de ilusão que acompanha a aparência e respeitamos o véu que nos protege de tudo saber, de tudo olhar, de tudo esmiuçar. Consideramos esta parte de mentira que se integra à aparência. Neste momento, o nosso único dever é o da ilusão, como parte integrante da vida social. É exatamente esta parte indispensável da imagem que vai contra as doutrinas assépticas. Com a pluralidade de imagens surgem diversas possibilidades de veracidade do real.

A concepção “vitalista” é a possibilidade de visão inteira do mundo. O caminho para acessar esta possibilidade pode ser a sugestão, a leveza do “belo”. Aqui está a insustentável leveza da aparência. Esta



“A ética é, antes de mais nada, a expressão do querer viver global e irreprimível; ela traduz a responsabilidade que este conjunto assume quanto à sua continuidade. E, neste sentido, é ela dificilmente formalizável.”

aparência pode simplesmente mostrar fragmentos, uma vez que o pensamento que tudo quer desvendar e tudo saber não existe mais. As idéias de bonito e feio, bom e mal, este gênero de separação dialética, é muito pesado para ser sustentado. Luzes, sons, fofocas, piadas, tudo que um dia foi rejeitado como superficial e sem nenhuma importância ganha, hoje, importância para a compreensão do social, sobretudo para se sentir a vida cotidiana e banal do tempo que se apresenta diante de nós.

O gozo de compartilhar um sentimento e a sensibilidade do superficial são construções do mundo real. A estética se apresenta ao lado da ética, pois a aparência é uma doxa para a construção do social e da moral.

Pode ser que uma certa assepsia racional que existiu durante a modernidade,

que quis clarificar tudo com um modelo determinado de evolução, deixou marcas na nossa vida cotidiana, mas como contraponto nós achamos em alguns fatos banais do dia a dia a presença marcante da ilusão, de sonhos que mostram que a vida é plural e que por vezes ela nos demanda deriva e perda de sentido.

Lembro de um filme, não muito recente, de Wim Wenders, intitulado *Até o fim do mundo*, no qual o personagem principal, depois de uma viagem ao redor do mundo, encontra-se numa comunidade onde a imagem é mais que simples poder. A imagem aí podia ser captada através de um instrumento e se podia ver não somente todo o nosso passado, mesmo o

mais remoto, mas também os sonhos mais escondidos. Todas as imagens eram resguardadas.

Usei este filme para ilustrar o que já acontece em nossas vidas banais do dia a dia. Vivemos uma explosão fantástica de imagens. Todas as tecnologias colaboram com a cons-

trução do nosso mundo plural. Vários estilos freqüentam a nossa cidade. As nossas vidas parecem que foram criadas por um cineasta. Ligue um computador, conecte-se na rede da Internet. Aí, você cria um nick (apelido), começa a falar com alguém, inventa uma outra idade, outra origem e esperanças imaginárias. Podemos inventar, inverter, trocar, criar toda uma história de vida completamente diferente daquela que vivemos. Você terá a impressão de estar atuando num filme.

A lógica do “dever-ser” que determinou as diretivas de comportamento do indivíduo ou da sociedade, apoiada numa moral normativa, encontra-se em oposição a uma ética que sugere um certo equilíbrio na diferença, valores diversos e plurais que constituem um conjunto dado.

“A ética é, antes de mais nada, a expressão do querer viver global e irreprimível; ela traduz a responsabilidade que este conjunto assume quanto à sua continuidade. E, neste sentido, é ela dificilmente formalizável.” (Maffesoli, 1982, p.21)

Aqui, a partir desta citação de Michel Maffesoli, podemos ir mais longe e dizer que esta ética que valoriza “o conjunto orgânico”, que acentua a existência de diversos estilos em um mesmo espaço, servirá de resistência à moral que quis domesticar a “teatralidade” do conjunto.

A ética da aparência torna possível a cenarização da paixão, do imaginário, do lúdico. Esta ética possui um papel contrário ao da ordem da medida, da economia e da razão.

“Frente ao modelo produtivista, é importante assinalarmos que há outras maneiras de ‘ser/estar no mundo’ e viver o tempo que

passa. A própria fruição não é unívoca; e sem nos estendermos muito, digamos que, de par com uma fruição normal e produtiva, inumeráveis práticas populares, mais ou

menos marcadas, dão suficiente conta de uma relação ao corpo não-finalizado.” (Maffesoli, 1982, p.38)

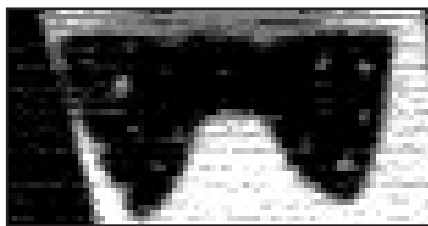
A improdutividade e a falta de objetividade são marcantes no jogo de aparência que se delinea no nosso cotidiano. Existe uma relação sem objetivos concretos com o mundo, com o tempo que passa. O projeto do produtivismo e da moral no qual o tempo é linear, progressista, que procura a finalidade dos atos, parece que não se registra em nossos dias. Neste espaço, que poderíamos dizer de permissividade, vemos a força do presente, do aqui e agora sem objetivações, como uma espécie de resistência passiva à organização austera e clarificada pela moral.

Para Michel Maffesoli, no seu livro *A sombra de Dionísio*, a “perversidade polimorfa improdutiva” é vista como absolutamente necessária à existência social. Mais do que necessária, o autor nos adverte para o fato de que a sociedade que não usa a coincidência *oppositorium* se expõe a uma explosão catastrófica do elemento que ela negou. A partir de uma ética que valoriza todos os estilos, em que a exteriorização torna-se exposição plural, nós começamos a olhar as inumeráveis ligações como vetor de comunhão e como exemplo disso temos a passividade, a preguiça, o viver sem objetivos, sem eira nem beira.

Nós vemos, hoje, uma reivindicação generalizada, do social, de um corpo que demanda o fim dos objetivos e a presença da não produção. Este corpo menosprezado e organizado de forma austera está cansado e pede descanso, deriva e desta maneira ele se transforma.

Os movimentos da moda, os diversos

estilos de vida que se expandem hoje nos mostram visões de mundo que tornam impossível objetivar e dar uma significação estável e única aos fatos, mas que possuem sua lógica interna. Surge, desta maneira, um mundo sem significações globais onde nós não conseguimos mais entrever imagens concretas, finalizadas. O



social visto por Maffesoli como moderno, com suas regras generalizantes e normativas, deixa lugar a novas “doxas” que transformam nosso olhar sobre o mundo.

“A proliferação de sociedades secre-

tas é a prova, em regra geral, da ausência de liberdades públicas, de confusões policiais, de opressão política, uma reação provocada pela necessidade de liberdade - ao contrário, o ritual regulamentar interno dessas sociedades exprime uma parte de liberdade e de autonomia que exige, em retorno, para preservar o equilíbrio da natureza humana, esta contra-norma que é o esquematismo.” (Simmel, 1991, p.88)

Com esta citação de Simmel podemos constatar que a maneira de estar, de pertencer a uma sociedade secreta, com sua procura de autonomia, ainda provoca ecos em vários grupos da nossa sociedade e se apresenta como uma ética. Nós não sabemos mais quem pertence a tal grupo ou quais as novas tribos urbanas que irão surgir. Cada grupo, nessa constelação, possui seus mandamentos específicos, por vezes escondidos. Não reconhecemos mais, por vezes, os membros dessas tribos que estão presentes no cotidiano das grandes cidades.

Para exemplificar essa maneira de estar em sociedade, falaremos de um movimento denominado *new age*. Marilyn Ferguson, no seu livro intitulado *Os filhos de virgem*, lançou a onda *new age* e mostrou a pre-

dição da lei de precessão dos equinócios, que diz que a cada 2.160 anos aproximadamente o sol muda de signo zodiacal. O ano um da nossa era, dia do nascimento de Cristo, entrou no signo de peixes, daí a obscuridade e a violência que nós atravessamos. Porém, a Era de Aquário está batendo à nossa porta. Uma promessa de amor e luz - uma nova era de paz e harmonia. Alguns autores dizem, através de cálculos, que esta mudança acontecerá no ano 2000. Somos mutantes, esperando mudanças radicais. Ferguson afirmou que muita gente já viveu esta mudança “transpessoal”, acrescentando que, desde 1975, 40% dos americanos dizem ter vivido uma destas experiências.

Alargar o seu “campo de consciência e esperar a vibração interior” não é assim tão fácil. Um aprendizado é necessário. Existem seminários, livros, conferências e grupos de encontros em profusão no mundo a fim de desenvolver todos os poderes.

O artigo “Os dez mandamentos da Nova Era”¹ mostrou-nos uma receita do sincretismo religioso como um modo de vida contemporâneo: “As igrejas com as suas

doutrinas, os cleros, suas inquisições e seus luxos, a gente não quer mais! A gente quer comunicar diretamente com “Deus”. Por sinal, a gente não o chama mais de Deus. A gente o chama de Ser Universal, a Grande Energia, a Consciência Cósmica.... Ele não tem mais rosto. É toda a natureza. Nós somos panteístas. Estudamos as crenças onde queremos: uma pitada de cristianismo, várias conchas de misticismo oriental (sobretudo hinduísmo e budismo), três gotas de cultos afro-brasileiros e se mistura.

Pretendemos assim, fazer uma ligação entre todas as tradições. Na verdade, cada um coloca sua própria religião...”

Este artigo nos forneceu ainda algumas palavras fetiches utilizadas pela Nova Era. São elas: mutação, transformação, cura, metamorfose, troca, consciência, harmonia, ressonância, criatividade, êxtase, amor, na-



tureza, tribo, rede, ondas, campo potencial. São palavras que, conjugadas com alguns adjetivos, dão sentido a um modo de vida baseado na comunhão.

No cotidiano da contemporaneidade sentimos a possibilidade de viver intensamente o aqui e agora e ao mesmo tempo reconhecer que quebramos papéis morais rígidos sem ganhar nenhum prêmio. A burguesia não tem mais prêmios para oferecer ao proletariado e, na verdade, nem nos localizamos mais em classes sociais ou econômicas.

A realidade não é mais nua e crua. É a hiper-realidade dos nossos sentidos que ganha cada dia mais espaço hoje. Televisões poderosas com seus programas transmitidos via cabo, secretária eletrônica, fotos, publicidade, vídeos, tele-interação, telefone celular, bip, fax, computador e Internet estão se instalando de forma acelerada, transformando a realidade. Esta hiper-realidade quebra o limite entre o real e o imaginário. Perspectiva e profundidade são questões esquecidas e um olhar atento surge sobre a globalidade no cotidiano. Este olhar torna possível vivermos uma nova ética, pois a observação é estetizada.

Não vamos negar que vivemos no dia a dia situações que nos exigem posturas em termos de obrigações ao nível do “dever-ser”. Essas obrigações são compromissos para com uma moral com regras oriundas das instituições, como a família e o Estado. Porém, podemos sentir, ao lado disso, um sentimento de querer mais, um querer sem sentido objetivo, mais flutuante e sem direção, um “vitalismo” poderoso.

Desta maneira se mostra prospectivo perguntarmos como é possível vivermos o imaginário ao lado dos mecanismos do “dever-ser”?

Michel Maffesoli no seu livro *A lógica da dominação* nos oferece pistas para uma resposta. Partindo de uma tentativa de recuperação do verdadeiro estatuto do imaginário, o autor remarca o pensamento instaurado por este. Um pensamento que não é separado do real, mas que pratica uma certa decalagem. Paralelamente ao que seria metodológico e também sistemático, o imaginário permite, de certa maneira, a crítica e a realização do possível.

O imaginário mostra-se em uma época onde o efêmero é valorizado, exprime um tempo fragmentado e

oculta o que não é cotidiano, imediato e atual. É importante frisar que o imaginário não é reduzido, achatado pelo momento atual do “hiper-real”. O imaginário não está mais escondido, cedendo espaço à razão, ele trabalha e é liberado dia a dia com ou na aparência múltipla dos atores sociais.

Realmente ainda temos a pretensão de explicar o mundo, mas é certo que a razão que tentou dar sentido a tudo não é mais o instrumento adequado de investigação, visto que o imaginário está inscrito no cotidiano de forma liberada.

Não vale mais a pena reivindicar um tempo onde em todos

os domínios predominava a unificação de sentidos. Segundo Maffesoli, este tempo caracterizou a modernidade, a sociedade tradicional, com uma perspectiva linear da história na qual o conceito é a realidade. Este tempo privilegiou a “unidade fechada”, as instituições estáveis, racionais, que se queriam, em oposição ao “novo espírito do tempo”, segundo a terminologia do autor, que valoriza a “atração orgânica” das imagens compartilhadas hoje.

“A criação, sob suas diversas formas, brotará de uma dinâmica sempre renovada e sempre plural. As diversas situações sociais, os diferentes modos de vida, as múltiplas experiências poderão ser consideradas como expressão de um vitalismo poderoso. Uma outra maneira de expressar o politeísmo de valores.” (Maffesoli, 1989)

Tudo isto me leva a considerar que o “politeísmo de valores” existente na sociedade contemporânea é uma ética, um ethos que vem de dentro.

Nota

¹*Mais quel age a donc le new age?* In: *Dossiers du Cannard*. n.36, p.6.

Bibliografia

MAFFESOLI, Michel. *Conflit, dynamique collective et sociologie de la connaissance*. In: *Sociologie de la connaissance*. (Études réunies par Jean Duvignaud). Paris: 1979.

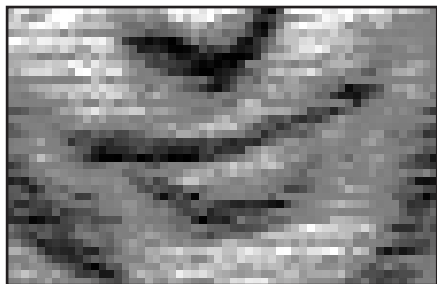
_____. *Au creux des apparences*. Pour une éthique de l'esthétique. Paris: Plon, 1990.

_____. *L'ombre de Dionysos*. Contribution à une sociologie de l'orgie. Paris: Méridiens,

1982.

_____. *A ética da estética*. Rio de Janeiro: CIEC, Escola de Comunicação da UFRJ, 1989.

SIMMEL, Georg. *Secret et sociétés secrètes*. Strasbourg: Circé, 1991.



* João Maia é Doutor em Sociologia pela Université Paris V – Sorbonne e Professor da Faculdade de Comunicação Social da UERJ.

Michel Maffesoli, o pensador da vida

Juremir Machado da Silva*

Pensar, elegantemente, em oposição ao conformismo intelectual instalado no coração do poder simbólico é uma tarefa para poucos. Apenas os que não têm medo do presente podem compreender o aqui e agora. A obsessão pelo futuro radioso, legítimo ideal de uma época dividida entre a inocência e arrogância do racionalismo, transformou o projeto da liberdade radical de pensamento em obrigação de pensar o dever-ser da humanidade. O francês Michel Maffesoli, autor de várias obras fundamentais para o entendimento deste final de século, disseçou o cadáver do mito futurista. Sociólogo do presente, do cotidiano, da empatia, da efervescência social, do vitalismo e da compreensão, Maffesoli sabe - com a licença de Fernando Pessoa - que demonstrar não é preciso.

Enquanto muitos fascinam o mundo discursando contra a decadência dos valores seguros e o avanço da barbárie, Michel Maffesoli, cujo livro *No fundo das aparências* (1996a) mostra a capacidade máxima de integrar diferenças, tem enveredado por um caminho muito mais árido: denunciar a chantagem contida nos lamentos tonitruantes contra a destruturação do imaginário moderno. Há, na verdade, uma espécie de nostálgica "angústia do cânone", desvairada necessidade de referência, reclamação contundente da figura paterna.¹ Maffesoli atreve-se a enfrentar esse dever-ser calcado na idéia da identidade irrefutável.

Na esteira da pós-modernidade desestabilizadora, que varre as certezas iluministas, tão caras aos intelectuais destituídos de poder econômico, mas enriquecidos por esse tipo de distinção social,² Maffesoli continua a mostrar (negando a lógica, que

se pretende sem brechas, da demonstração) a força criativa dos "homens sem qualidades", do hedonismo e do presenteísmo.

Michel Maffesoli descreve com detalhes essa barroquização do mundo que se funda sobre a ética da estética e, "pérola irregular", valoriza a explosão dos sentidos contra o puritanismo universal da produtividade. Não há ingenuidade nisso. O teórico pós-moderno não desconhece os sorrisos irônicos das elites agarradas como sanguessugas às suas velhas verdades. O inconformismo virou conformismo e se reproduz impulsionado pelos impropérios dos pensadores que encontraram bons sucedâneos para Deus: "Estado, história, progresso..." (1996a, p.27).

Não é por acaso que Maffesoli abre o seu livro - lançado na França em 1990, antes do extraordinário *A contemplação do mundo* (1995) e de *O elogio da razão sensível* (1996b) - com uma epígrafe de Bakunin: "A paixão destruidora é uma paixão criadora" (1996a). O teórico sensível às aventuras dos seres "banais" não se contenta com as promessas de uma sociedade perfeita e busca no universo fantástico do dia a dia a poética que, mesmo incapaz de forjar o paraíso, alimenta a atividade prazerosa e agregativa do instante vivido.

Michel Maffesoli suscita amores e ódios. Desmitificador implacável da modernidade, cujas máscaras arrancou sem piedade, não teme afirmar que "a maioria dos intelectuais, sejam universitários, jornalistas ou empresários culturais, continua a confeccionar (e a vender) uma sopa à base de moralismo, de racionalismo, sem esquecer alguns condimentos econômico-políticos" (1995). Vende-se o homem mutilado (faber, sapiens) para esconder, conforme

não cansa de indicar Edgar Morin, o ser complexo (ludens, demens) que não se encaixa nos paradigmas produtivistas do capitalismo e do marxismo (1979).

Contra a armadura do conceito, que adultera a vida para validar a teoria, Maffesoli remete à experiência sensível do corpo, do tato, do tribalismo, dos esportes, das contradições e do profundo imoralismo que dribla o cinismo da produção com o cinismo dos despossuídos. A modernidade não é o paraíso (apenas a sua promessa). A pós-modernidade tampouco faz a publicidade do céu na terra. Onde os apocalípticos vêem a marca fatal do pós-moderno, dizimando os bons valores estabelecidos, pode-se enxergar tranquilamente o estertor da modernidade, com seu cortejo de luzes, de essências, de ilusões e de cadáveres.

Na arte, a modernidade, nova tradição teológica, persiste na consagração do ininteligível (confundido com não-linear). Não se opera o nascimento do novo, mas a ritualização enfadonha do clássico. Insuportáveis herdeiros do extraordinário James Joyce e esotéricos discípulos do sofisticado Mallarmé poluem a literatura contemporânea. Na contramão do elitismo que não abre mão da pureza, a barroquização do mundo esbalda-se na mistura, na erótica do social, na orgia da miscigenação desenfreada. Os baluartes da modernidade - a unidade, a racionalidade e a linearidade - são desconstruídos pelo pluralismo, pela diversidade, pelo transitório. Adeus à identidade calcificadas. Choram as carpideiras de Apolo.

O barroco funciona como uma metáfora da sensibilidade de um tempo aberto às aparências, ao não-racional, à saturação imagética, à potência dos sentidos transbordantes. Maffesoli foi

buscar no espanhol Engenio D'Ors³ o sentido do barroco enquanto estilo cultural, marca da coincidência de opostos apta a reencantar universos desencantados. Tal leitura não implica um elogio do que é. Impõe-se como constatação.

A imensa riqueza do pensamento de Michel Maffesoli ajuda a compreender os mais diversos fenômenos desprezados pelos intelectuais demasiado acadêmicos. É o caso da "estrela" esportiva. No chamado país do futebol, os intelectuais adoram pensar que o esporte é uma questão de falta de cultura. Pode-se fazer, entretanto, a leitura das contradições e das utopias de uma nação, na esteira da reflexão aberta de Maffesoli, a partir dos mais inusitados pontos de partida.

Exemplo. Romário, o anjo mestiço que levou o Brasil, graças ao seu talento extraordinário de goleador, a vencer a Copa do Mundo realizada nos Estados Unidos, tornou-se por algum tempo quase "maldito" no seu próprio reino. Por que o craque, escolhido, em 1994, pela imprensa internacional como o melhor do planeta, passou a dividir, dois anos depois, as opiniões de seus compatriotas e perdeu a oportunidade de disputar os Jogos Olímpicos de Atlanta? Qual a responsabilidade da imprensa nesse jogo de imagens truncadas?

A resposta mais simples a essa questão ocupa-se apenas dos aspectos técnicos. Romário, o baixinho temperamental que nunca encantou o treinador Mário Jorge Lobo Zagalo, teria se convertido, ao retornar ao Brasil, depois de vitoriosa temporada na Europa, em ex-jogador. Os péssimos resultados do Flamengo na era do "ataque dos sonhos" (Sávio, Romário e Edmundo) recaíram sobre o centroavante, que, apesar da falta de títulos, foi o artilheiro do seu time em 1995. Onde começa de fato o problema? O Brasil dos antagonismos vê-se confrontado com a necessidade de romper com o seu passado.

Dionisíaco, Romário representa o criador indisciplinado, o homem escravo do hedonismo, o filho do caos, da miséria e da inexplicável capacidade de invenção

do novo. Barroco, Romário encarna o Brasil que muitos desejam negar em nome da modernidade apolínea. Vitalista, o barroco transgride a linearidade do racionalismo e atenta contra os imperativos da produção. Romário é um anjo barroco de Aleijadinho.

Todos os dilemas da utopia brasileira passam pela oposição visceral entre o presenteísmo barroco e o abstracionismo futurista da modernidade almejada. Michel Maffesoli, apaixonado pelo Brasil, tem enfrentado a ira dos vendedores brasileiros de dever-ser ao afirmar que é fundamental parar de odiar o presente e de entender o vivido como sintoma de um "amanhã que canta" (1984, p.7). O vitorioso Brasil do futebol não cessa de buscar a negação de seu barroquismo, essa atitude que, nas palavras de D'Ors, pretende a humilhação da razão e caracteriza-se pelo gozo passional do aqui e agora em oposição às promessas da redenção terrestre.

Já nas eliminatórias da Copa do Mundo de 1994, o Brasil de Carlos Alberto Parreira e de Zagalo pendeu mais uma vez para o culto da objetividade e dos resultados. Dunga, como Amaral mais tarde, foi erigido em símbolo da resistência, do trabalho, da luta, da persistência, da responsabilidade e da seriedade. Romário não interessava. A derrota contra a frágil Bolívia obrigou a comissão técnica a colocar o bárbaro dentro dos seus muros. Romário amassou o Uruguai, confirmou a presença do Brasil nos Estados

Unidos e ajudou a quebrar um jejum de 24 anos. Junto com a sua competência, levou para a concentração brasileira a sua maledmolência, a sua preguiça, a sua falta de vontade de treinar etc..

Grças ao título obtido com os gols

de Romário, Zagalo pôde dispensar, em 1996, o atacante. Fortalecido pela vitória e com a saída de Parreira, o homem que participou das conquistas de 1958, 1962 e 1970 transformou-se em unanimidade. Poder que lhe permitiu sonhar com o ouro olímpico sem se tornar outra vez refém de Romário e de seu barroquismo pré-moderno. Contra o mito moderno da unidade, Romário é o herdeiro de Baco

que rompe a monotonia (o positivismo da "Ordem e Progresso") para instaurar no universo do futebol o carnaval permanente.

O discurso modernizante tratou de combater essa doença tropical. No futebol, mesmo um treinador adepto das estratégias ofensivas como Luxemburgo condenava a "humilhação dos adversários", através dos lances espetaculares de Djalminha e de Rivaldo. O que se diria hoje das molecagens de Garrincha? O exemplo do técnico sério seria Luís Felipe, o líder do Grêmio bicampeão da América. No Palmeiras de Luxemburgo, o lúdico acabava por superar os temores do estrategista. No Grêmio de Luís Felipe, os resultados sufocavam a beleza e faziam do que deveria ser um jogo a simples obrigação de vencer.

Nada mais difícil na cultura brasileira do que dizer "não". A competência precisa vir acompanhada pela simpatia. Nelson Piquet, tricampeão mundial de Fórmula 1, nunca foi amado como Ayrton Senna, pois, indivíduo de forte personalidade, tinha o hábito da irreverência, empurrada até a grosseria, e da transparência. O genial Senna, herói nas pistas, sabia também adoçar os corações com seu ar de bom menino. O craque Bebeto, talvez um pouquinho menos talentoso do que Romário, foi um simples coadjuvante do baixinho nos Estados Unidos. Desfrutava, entretanto, de aprovação geral. Zagalo adorava-o. Por quê? Não será pelo fato de que Bebeto concilia os seus gols com um jeito de "moço direito"?

Enquanto Bebeto inventava gestos paternos (embalar o filho recém-nascido) para comemorar os seus gols, Romário decepcionava Zagalo dançando o vulgaríssimo e libidinoso "tchan". Romário ama a noite, as mulheres e as festas. Faz o melhor gênero malandro da cultura brasileira. De certa maneira, conspurca a ética do trabalho ao entregar-se às atrações do lúdico. Através de Romário defrontam-se dois Brasis, duas éticas, dois projetos para uma mesma nação. O Brasil politicamente correto detesta ver-se no espelho deformado da complexa socialidade disseminada por Romário, o criador que, como a maioria dos gênios, não é santo. O esporte, nas óticas ideologizadas de direita ou de esquerda, deve servir de palco para lições de moral e cívica. Assim, Pelé é duplamente superior a Maradona, pelo futebol e pela idoneidade.

Mas o futebol é antes de tudo jogo. E,

sem ranços intelectuais, arte. Do artista não se deve exigir exemplos de moralidade; deve-se menos ainda tentar submetê-lo ao que Nietzsche chamava de moralina. O artista justifica-se pela sua genialidade. Sem Romário, Renato Gaúcho, Edmundo e outros, o futebol brasileiro seria enfadonho. No imprevisto, reside a possibilidade da fruição. Na desordem, abriga-se o inesperado, o elemento que revitaliza as relações calcificadas pela rotina.

O Brasil tira a sua maior riqueza do barroquismo, o que não o transforma em país de preguiçosos ou desordeiros. Coloca-o como núcleo de um estilo de vida. Maffesoli crê que já é tempo dos europeus começarem a beber na fonte brasileira de socialidade, esta fábrica do estar-junto, apesar dos imensos problemas, e da fuga à frieza do individualismo que espreita ou domina o Primeiro Mundo. Compreender o Brasil enquanto alma barroca não implica endossar antigos preconceitos positivos ou negativos a respeito de cordialidade ou de preguiça. Significa, ao contrário, quebrar a lógica da importação de modelos, entrar na época da globalização como parceiro, escapar ao provincianismo que cultua a modernidade em plena decomposição.

O futebol surge como a analogia possível, a figura que explicita a qualidade interna, tantas vezes negada em favor do externo, sem a justa reflexão sobre o seu valor. Romário não é brasileiro. Os criadores são sempre planetários. Serve, no entanto, de pretexto, mesmo inconsciente para os atores do drama, a uma guerra de paradigmas. Zagalo, ao repetir que vestir a "amarelinha" exige uma maneira de ser, revelaria parte de sua visão de mundo. A garra vale mais do que a ousadia. Romário, no melhor estilo do famoso jeitinho brasileiro, resolveu fazer o jogo. Decidiu brilhar, marcar muitos gols (26 nas 15 primeiras partidas do Campeonato Carioca de 1996) e mostrar-se gentil, educado, paciente, compreensivo. Pura artimanha, malandragem da boa, para ludibriar o militarismo de Zagalo. O treinador, escolado em esperteza alheia, resolveu pagar para ver: trazer o ouro sem Romário para colocar-se acima do

bem e do mal e mergulhar o Brasil de uma vez por todas na modernidade. Contra a ética laxista do catolicismo brasileiro, o velho Lobo preconizava as virtudes do calvinismo tardio. Ignorava que os melhores nunca devem sobrar.

No império das contradições, Zagalo redescobriu Romário. Em 1997, o Brasil festeja parte da sua pré-modernidade.

Com Ronaldinho, Romário duplica a brasilidade barroca. Eis um exemplo, em aparência absurdo, da abordagem polisêmica do mundo que emana da obra de Michel Maffesoli. A socialidade, fonte de vida, permeia os

subterrâneos da existência. Lê-se a cultura em todas as suas páginas. Inexistem temas nobres. A explosão dos sentidos marca a cadência da reflexão. Michel Maffesoli é um dos maiores sociólogos deste final de século, entre outras razões, por ter-se voltado para a alma do homem em todas as manifestações.

Notas

¹ Ver: BLOOM, Harold. *O cânone ocidental*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

² O tema da "distinção social" através de mecanismos simbólicos foi desenvolvido com imensa repercussão por: BOURDIEU, Pierre. *La distinction - Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979. Trata-se, evidentemente, de uma visão, embora não destituída de verdade, oposta ao olhar generoso, mas lúcido, de Maffesoli.

³ D'ORS, Eugenio. *Du baroque* (1935). Paris: Gallimard, 1983. D'Ors caracteriza o barroco como *la grosse perle irrégulière* (p.23). Mais do que um estilo artístico ou a designação de um período histórico dominado por uma modalidade, o barroco seria o *esprit et style de la dispersion* (p.74). Oposto da razão totalitária, o barroco valoriza a conciliação de antagonismos. "*Tout classicisme étant, par la loi, intellectualiste, est, par définition, normal, autoritaire. Tout baroque est vitaliste, est libertain, et traduit un état d'abandon et de vénération devant la force* (p.100-1)".

Bibliografia

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996a.

_____. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes & Ofícios, 1995.

_____. *Éloge de la raison sensible*. Paris: Grasset, 1996b.

_____. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MORIN, Edgar. *O enigma do homem - Para uma nova antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

* Juremir Machado da Silva é Professor da Faculdade dos Meios de Comunicação Social da PUC/RS e Doutor em Sociologia pela Université René Descartes, Paris V - Sorbonne.

Michel Maffesoli, estilística... imagens... comunicação e sociedade

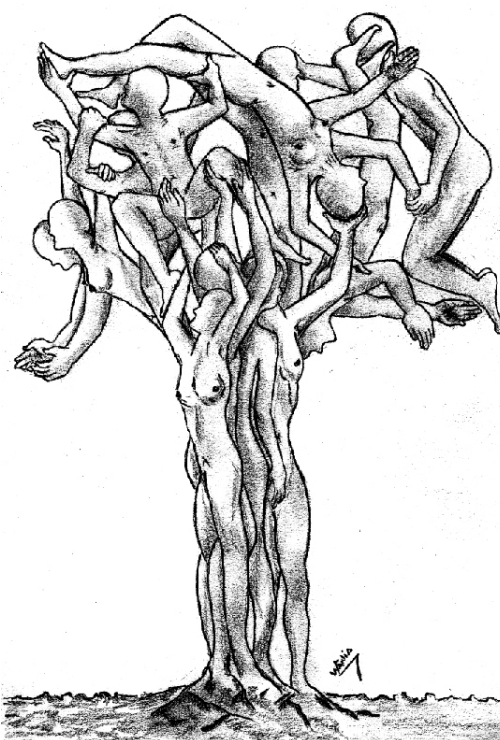
Maria Cristina da Silva Gioseffi*

O pensamento do sociólogo Michel Maffesoli e suas análises teóricas fundaram uma certa tradição relativa aos estudos sobre o cotidiano. No entanto, a exposição breve, como esta deve ser, não nos permite ir além de um mapeamento teórico, mesmo que sumário, das idéias de Maffesoli. Neste sentido, procuraremos ressaltar o entrelaçamento de algumas noções que se aglutinam para configurar o sentido da “cotidianidade” maffesoliana.

Para Maffesoli, a idéia de cotidiano deve ser destacada como estilo de um tempo caracterizado por uma profusão de imagens que permeiam a vida social. Essas imagens, que agregam ou desagregam os indivíduos, irrompem nas mais variadas formas e, na medida em que são apreendidas pelas práticas sociais, são dotadas de significado pela dinâmica da vida social, tornando-se símbolos culturais.

A noção de imagem, para Maffesoli, denota idéia de movimento, de dinamismo e, além disso, a possibilidade de uma percepção social capaz de interpenetrar ratio e mito (Maffesoli, 1995). A conjunção, pela imagem, entre ratio e mito possibilita aos homens tornarem mais rápido o entendimento e a experiência dos códigos sociais, permitindo um certo conhecimento direto, “conhecimento vindo da partilha, da colocação em comum das idéias, evidentemente, mas também das experiências, dos modos de vida e das maneiras de ser”. (p.102)

A imagem fala de muitas formas sobre os



imaginários sociais, tema que, segundo Maffesoli (1993), tem ocupado espaço reduzido dentro das “grandes construções sistemáticas” do pensamento ocidental. O autor ressalta, como veremos, que um mundo imaginal em rebelião aponta para a propagação de uma “epidemia” de imagens que perpassam os diferentes campos da vida social.

Socialidade

Para Maffesoli, o termo socialidade designa a expressão da força social em sua capacidade de aglutinar os indivíduos. Ela expõe o “estar-junto-com” como um misto de simbolismos e de razões que preenchem o viver social com características tão banais quanto tangíveis. A socialidade é o “societal em ato”; gesto que se refere a um fazer-em-comum aliado a um sentir-em-comum. Maffesoli explica a solidariedade de base como aquilo “que me impele em direção ao outro”, que determina as

condições de estruturação de base de toda ação social.

Socialidade, societal em ato, solidariedade de base. São estas as noções que expressam a vontade de ligação entre os homens, afirmando a idéia de pertencimento. Essas noções relacionam-se e se auto-referem para compor a “solidariedade orgânica” do viver-comum maffesoliano. Anunciam-se, desse modo, os contornos da socialidade que se caracteriza pela vontade de tocar o outro, de viver o cotidiano, de pertencer aos grupos, às tribos urbanas, ao mundo social. Essa moldura de solidariedade, de pertencimento e comunidade, expõe uma forma, uma estética da existência social na contemporaneidade.

A vontade de tocar o outro, de pertencer aos grupos, às tribos, aponta para uma estilística da existência denominada estética porque se liga pragmaticamente a uma época, ao estilo de um tempo, às diferentes formas do viver social. A estética do cotidiano valoriza “a maneira de sentir e de experimentar em comum”; modo de afirmação da existência no aqui-e-agora. Existência social efetivada pelo contato com o mundo.

A noção de socialidade ressalta algumas questões: 1) um sentimento de solidariedade experimentado em comum; 2) a referência, no tempo-presente, a um viver social que revigora o sentido comunitário como expressão do imaginário social.

A socialidade de que se trata corresponde

a um certo querer-viver social, no qual a solidariedade do bairro, da rua, das agremiações representa a comunidade de base, em que se gera um sentimento de todo, de pertencimento, que se expressa no tempo-presente, estabelecendo correspondências. Essa comunidade é marcada em sua existência pela preeminência do corpo coletivo sobre o individual, dando lugar ao “societal em ato”: um fazer comum, um sentir comum como possibilidade da estruturação “de base” de toda ação social.

A estruturação de base, ou socialidade de base, está, também, vinculada ao espaço territorial onde se passam as cenas da vida cotidiana, “o espaço vivido simbolicamente” (Maffesoli, 1995, p.116). Há, assim, uma relação de correspondência com o outro: “indivíduo, espaço, objeto, idéia etc.” Desse modo, o ambiente envolve com seu “gênio”, o *genius loci*, as relações sociais. “A materialidade de um lugar é atravessada por um conjunto de imagens coletivas, que lhes dão sentido” (p.117). Imagem e espaço, pelo poder simbólico que expressam, favorecem o “sentir-com” maffesoliano. Pode-se dizer que esse “sentir com” é o que constitui a religiosidade ambiente, característica da pós-modernidade para qual aponta Maffesoli. “De fato, o vínculo religioso não mais está limitado a instituições e lugares que seriam reservados a ele” (p.118). Os locais de “culto” são os mais variados: shoppings, clubes de amizades, centros culturais, sexuais, musicais, esportivos, religiosos etc.

A socialidade de base é o que nos impele em direção ao outro determinando as condições de estruturação de toda ação social. Essa socialidade deve ser considerada não só através dos imaginários sociais, mas também como produto de identificações múltiplas, identificações concretas que se dimensionam, segundo Maffesoli, a partir da relação de pertencimento ao meio-ambiente. É esse o fundamento natural da correspondência entre homens/natureza. É nesse sentido que Maffesoli sinaliza para o ambiente, em sua forma mais simples, como uma materialidade que pré-existe e que acaba por dar sentido aos indivíduos, aos grupos, ao espaço-tempo.

O ambiente é composto de espacialidade: lugares, monumentos, topografias, ecologia, ruas, praças etc.. No entanto, possui também um gênio, um *zeitgeist*, composto por significados que nutrem a vida social; do mesmo modo que estes significados compõem o gênio

de sua época. Essa “correspondência”, essa “reversibilidade”, dinamiza a relação entre ambiente e representações coletivas, dimensionando a existência dos homens contextualmente. Assim, “o contexto é essencialmente pluricausalista, polissêmico, plural, ele favorece a percepção das coisas em massa, e permite, portanto, compreender as massas e também os diversos movimentos que as animam” (Maffesoli, 1995, p.83).

O “presenteísmo”, temporalidade do cotidiano

A cotidianidade é vivida no espaço-tempo-presente. O presenteísmo maffesoliano é marcado pela comunicação social dos olhares, dos gestos, do toque e das conversas informais. É neste tempo, vivido no mundo, marcado pelo encontro com o outro, que o cotidiano pode ser compreendido. Ressalta-se o caráter do presente, tempo do agora, como expressão do relacionamento entre acontecimentos; fenômenos e ações dos homens constituindo comunicação e culturas. É através do viver-comum, da vontade de tocar o outro e de pertencer aos grupos que o sentido do aqui-e-agora demonstra toda a potência da comunicação social.

O presenteísmo marca a idéia de completude no eu-outro: reconhecimento social e participação no aqui-e-agora, no presente. Presenteísmo que se caracteriza pela dinâmica de representação temporal marcada na relação com o outro, que pode ter ou não finalidades preestabelecidas. Relação no presente, cujo ritmo seqüencial expressa as paixões e os afetos experimentados em comum nas situações minúsculas, ritualizadas, que se revestem de uma certa repetição da qual se compõe a vida. O tempo do presente anuncia vivências que se estabelecem pelas práticas e apontam para o futuro ao valorizar a intensidade do imediato, do agora, do “que ronda sempre a vida cotidiana” (Maffesoli, 1988, p.181). Dessa forma, ressalta-se a importância dos símbolos, dos sentidos mediáticos, da imagem.

Podemos dizer que as relações constituídas no presente fundamentam os eventos e criam sentidos tomados em comum, transmitindo significados. A comunicação é a marca dessa socialidade porque pressupõe a troca e a complementaridade que se distendem num jogo de reversibilidade, do qual nascem significados culturais, valores, multiplicidade e diferenças. “A reversibilidade reside, na maior parte das

vezes (sempre?), numa troca desigual, sem que se atribua uma conotação moral a esta desigualdade” (Maffesoli, 1984, p.37-38).

Troca e complementaridade são elementos estruturais da cotidianidade des-tacada e estão na base do reconhecimento social que se configura a partir dos jogos de reversibilidade. É, pois, necessário que se possa trocar/complementar para existir. E, através de imagens produzidas coletivamente, os indivíduos agregam-se. É essa a estética do cotidiano: “aquilo que me faz experimentar sentimentos, sensações e emoções com os outros” (Maffesoli, 1995, p.128). Estética religiosa produzida pela relevância da imagem nas formas de socialidade contemporânea.

A imagem é percebida e compreendida de forma imediata. Ela é acima de tudo vetor de comunhão porque faz compartilhar emoções. A emoção, neste caso, não deve ser reduzida à esfera individual, pois é vivida, cada vez mais, de forma coletiva. Através da imagem, os indivíduos passam por vivências comuns, aglutinados em torno dos sentimentos, que nem sempre são dóceis ou afetivos, e que se encontram marcados por fanatismos e por intransigências religiosas, étnicas, políticas: a rivalidade das gangues, o ódio entre torcidas, os atentados terroristas, os ataques às igrejas, as guerras religiosas... Enfim, a marca dessa socialidade é o estilo comunicacional, “que permite a todos exprimir e viver muitas potencialidades do seu ser” (Maffesoli, 1995, p.79).

A socialidade maffesoliana: um estilo estético-religioso

A socialidade, assim representada, produz um sentimento de religião social. O sentir-em-comum maffesoliano deve ser apreendido como uma prática religiosa, com a idéia de que nos “religa” ao outro ressaltando-se a importância e a complexidade das formas sociais.

A partir desta imagem de religião social permeando todas as práticas, o cotidiano pode ser entendido como expressão de uma religiosidade que não ocupa nenhum local sagrado e não está apartado das coisas profanas, mas que se estabelece justamente na profanidade do viver em comum. Desse modo, o divino está alocado no mundo terreno e se representa pelas práticas sócio-culturais. Ele não se reporta a nenhum tempo-espaço transcendente, nem a nenhum tipo de vida após a morte e não trata de infernos nem de paraísos.

O “estilo-estético-afetivo” nos convida

a perceber a florescência dessa nova religiosidade que age em torno dos indivíduos por meio de uma “nebulosa” de afetividade que faz redescobrir a “graça invisível de estar junto”. A estética do cotidiano, assim instaurada, valoriza “a maneira de sentir e de experimentar em comum”, um modo de afirmação da existência no aqui-e-agora. É a existência social efetivada pelo contato com o mundo.

A tônica do sentir-comum, essa religião que leva o indivíduo a reconhecer-se no outro, pode se expressar, simplesmente, no tocar o outro. Por isso, deve-se ressaltar a importância das grandes aglomerações urbanas, dos propósitos erráticos da deambulação, das manifestações esportivas, musicais, religiosas e/ou políticas. São estes os aspectos dessa religião que divinizou as práticas sociais. Religião que sacraliza o mundano e que não possui templos específicos.

Assim, esse estilo estético-religioso afirma-se como pertencendo ao mundo, confundindo-se nos diferentes âmbitos das relações sociais. Não possuindo local determinado para o culto; a nova configuração religiosa adere a shopping-centers, clubes, eventos esportivos... e a toda sorte de aglomerações múltiplas, em suas formas mais banais, tornando sacrossantos os diversos rituais da sociedade.

Socialidade e ideologia

A sociedade é atravessada pela vitalidade de múltiplas representações ideológicas tornadas forças sociais, constituindo valores. A ideologia, como apresentada por Maffesoli, relaciona muitos campos, responde a muitas questões, apreende na efervescência de sua época a dinâmica da socialidade. É nesse sentido que deve ser exaltada, ou seja, como força capaz de informar sobre a sociedade do seu tempo, sem preocupações com falsas consciências ou sentidos que devam ser dialeticamente revelados. Idéias atuando na comunicação da vida social, na pluralidade das causas e das razões, exprimindo, de um certo modo, a possibilidade de se viver a diferença, posto que é na contradição que se constrói a labilidade do social, fator apreendido em muitas cores, formas e ambiências - intelectual, cultural, econômica, tecnológica, que caracterizam cada época e se referem, de certa maneira, ao espaço-tempo no presente.

A ideologia possui, em Maffesoli, uma dimensão mitológica que perpassa a sociedade, dando-lhe existência, gerando

sentidos sociais, realizando projetos, exaltando no corpo social mudanças efetivas. É assim que reencontramos no social as marcas do discurso mítico, de fundação, de identificação, origem e pertencimentos sociais. Origens referidas às práticas culturais, que se reproduzem em atitudes simbólicas. Ao destacar a idéia de origem, procuramos revigorar as noções de solidariedade de base e de socialidade. É o “societal em ato” expressando o poder de fundação, ordenação e articulação dos sentidos que atualizam o viver social.

Os mitos falam de suas sociedades, guardam valores e informações, narram histórias que não se devem perder no tempo da finitude humana; falam de origem, fundam povos, sociedades, práticas culturais (ritos, religiões, danças, jogos, vendetas, tabus etc.); falam da vida e revelam aspectos da condição humana. Assim como o mito, a vida (indivíduo/sociedade) tem sua própria poesia.

O pensamento maffesoliano e a pós-modernidade

O tempo da pós-modernidade pode ser expresso por apreensões temporais que se misturam, reminiscências etc.. A pós-modernidade, nos estudos maffesolianos, aponta para a expressão das formas imaginárias como potências produtoras de vida social. Seu ambiente é abrangente e explode numa profusão de imagens e percepções. A pós-modernidade deve ser compreendida, sobretudo, a partir dos sentidos vividos em comum no aqui-e-agora; no espaço-tempo-presente.

O presente na cotidianidade pós-moderna não se configuraria por imagens monolíticas, formas únicas, monocausalidades. Esse tempo do presente se caracteriza por uma materialidade exaltada, que sacraliza e reveste de afetos os objetos, as imagens. Há também uma embriaguês pelos descartáveis, que são tanto os objetos supérfluos e seus acessórios, como os fanatismos e seus sincretismos.

Pode-se expressar o cotidiano em muitos sentidos; assinalado pelos eventos

interativos no espaço-tempo da socialidade de base, sendo esta a manifestação do convívio social contextualizado; sentidos múltiplos capazes de estabelecer comuni-

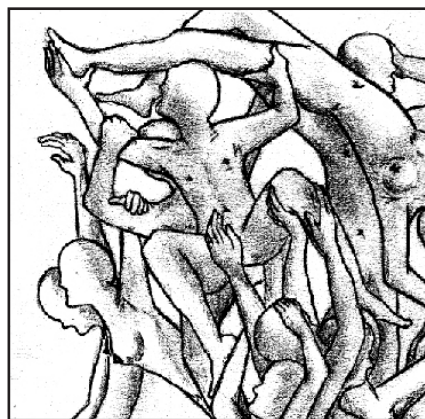
cação e possibilitar a interlocução que se efetiva em pertencimento; é uma comunicação multirreferencial que, ao fazer participar o maior número possível de pessoas, compõe o viver comum.

Para Maffesoli, ressaltar a pós-modernidade constitui possibilidade de compreender o movimento dinâmico de um viver

social que, em sua potência e em sua contemporaneidade, não pode, ainda, ser totalmente entendido. O próprio Maffesoli destaca que o uso do termo pós-modernidade é o mais interessante, “enquanto não se tenha um nome melhor para dar” a esse conjunto de fenômenos observados por alguns teóricos preocupados em analisar a simultaneidade de sentidos que emergem de um mundo pleno de tradições, de repetições² e que, de outra forma, se apresenta, também, como um mundo de tecnologias sofisticadas. Mundo que não deixa de incluir, na mesma proporção de sofisticação, os vírus mutantes, hemorrágicos, incontroláveis, das virtualidades (do “parece que é mas não é”), do tempo globalizado, que dilui fronteiras nacionais e aloja em qualquer parte do planeta o capital das grandes empresas multinacionais.

Transcendência-imanente e vitalismo

Os atos em sociedade utilizam-se de códigos culturais elementares, nos quais a expressão emerge da dinâmica das práticas humanas. Maffesoli chama esta emergência de significados de “transcendência-imanente”, que não postula nenhuma verdade de sentido, posto que é parte envolvida no processo de sua constituição. É o aspecto transcendente-imanente das representações simbólicas que configura as formas de pertencimento social. A transcendência-imanente representa para o autor uma certa expressão do holismo vivenciado na socialidade do cotidiano. A participação como fator agregativo do viver-em-comum revela a



força que emerge das práticas sociais como ação pragmática permeada por múltiplos simbolismos que se desdobram em sentimentos de pertencimento. Dessa forma, o visível e a materialidade das práticas se complementam no onírico, no festivo, no imaginário.

As noções de participação e correspondência remetem ao holismo maffesoliano, que procura sublinhar a idéia de sistema, se visto como jogo dinâmico de elementos que se referenciam e produzem interações capazes de reproduzir, reconhecer e (re)criar modelos culturais.

Para Maffesoli, o vitalismo faz referência ao viver social como expressão do movimento dinâmico de um sistema cuja energia coloca em relação inúmeros elementos, possibilitando a criação de outros. Existe uma pluralidade de causas e de razões emergentes da comunicação social - correspondências, analogias, socialidade. O vitalismo destaca a organicidade, participação e correspondência, mas ressalta, também, o embate entre as forças "pluriais"³ que atuam através da vida social.

A organicidade a que se refere Maffesoli substitui a idéia de função pela de papéis vividos na teatralidade do cotidiano; por isso, na organização societal se aglutinam elementos de diversos caracteres, ou seja, figuras plurais. As forças "pluriais" atentam para o conflito de valores existentes na socialidade. É preciso perceber a tensão das forças contraditórias, orgiásticas, que constroem esse "complexo arquitetônico das paixões e das situações que é próprio do social" (Maffesoli-1988).

É preciso, diz Maffesoli, trazer à cena o cotidiano das praças públicas, das conversas dos bares, porque é na banalidade das existências que se constitui a realidade teatral, a qual se refere Maffesoli: "É forçoso reconhecer-se que a existência social é, antes de mais nada, teatral, e à vista disso cada cena, por mínima e "séria" que seja, é importante (...). Na teatralidade, nada é importante porque tudo é importante. E o que, de uma maneira 'não-consciente', preside o ordenamento é o sentimento de participar, quer se queira, quer não, de uma representação geral." (1985, p.18).

Comutabilidade e reversibilidade: socialidade e precariedade

Visto como prática social, o cotidiano se apresenta com muitos sentidos, além de se expressar de maneira desordenada e aleatória. Comunicação multireferencial, a interlocução que predomina é aquela que se expande e faz

participar os indivíduos da comutabilidade e reversibilidade que se manifestam nas práticas culturais, nas experiências criadas a partir do movimento de encontro ao outro e através-do-outro.

O estilo estético do cotidiano maffesoliano instiga a concepção teórica interpretativa que ressalta as idéias de "comutabilidade", "reversibilidade" e "sinergia". A noção de comutabilidade pode ser exemplificada pela regra matemática da comutação, ou seja, de que a ordem dos fatores não altera o produto, sem deixar escapar, no contexto das trocas sociais, o caráter de síntese relacional que cria sentidos como elemento de uma rede que se liga a outros elementos (objetos, assuntos, situações anódinas, eventos importantes, ideologias, relações sociais etc.).

Por outro lado, esses mesmos elementos coexistem, formando uma globalidade, um todo, que, mais ou menos expandido, constitui-se em uma realidade cotidiana. Sentir-se em correspondência com os outros e participar com eles de um conjunto mais vasto, embora simples, representam uma vivência mais ampla que impele o ser humano para as pequenas utopias de construção de um mundo melhor no espaço-tempo-presente, reverenciando os pactos éticos que favorecem a comunhão da imagem e da razão, do sonho tornado realidade, o imaginário projetando o mundo, o viver social. "Trata-se, então, de uma utopia em minúsculas, que sabe que o desabrochar de cada um, no próprio seio do cotidiano, só pode valorizar o bem-estar coletivo." (Maffesoli, 1995, p.71)

O sentimento de prazer aí compartilhado exprime muito bem a extensão da noção de reversibilidade na socialidade, que demonstra o caráter relacional que desloca os centros de referência em função dos diálogos estabelecidos socialmente. Esse fator faz-nos reconhecer que "nada é absoluto, mas que cada coisa vale enquanto estiver em relação com o conjunto das pessoas e das coisas" (Maffesoli, 1995, p.99), uma prática hermenêutica constituindo sentido, vale dizer. Assim, surgem as correspondências entre forma e

estrutura, imagem e coisa, imaterial e material, e, acima de tudo, a possibilidade de expansão, de reversibilidade, de experimentação e mudança; a abertura de horizontes.

A imagem de sinergia (de "sentido cenes-tésico"⁴) completa, a nosso ver, o sentido das categorias de comutabilidade e reversibilidade. A sinergia supõe um equilíbrio de forças conflitantes, que se entrelaçam a partir de suas diferenças, da diversidade. Não há comutabilidade, reversibilidade e muito menos sinergia sem o atrito das forças ativas e reativas que movem a vida no cotidiano, sendo o choque entre essas forças, quer dizer, a ação de uma sobre a outra, que promove o desabrochar das formas e figuras sociais.

Rompe-se, então, com a idéia de um social descrito sempre como exemplo da disposição natural, uma tendência instintiva para o convívio harmonioso. Não se trata aqui de adotar o outro lado da moeda, aquele que prevê fundamentalmente o egoísmo no fim de todas as coisas. Deseja-se, apenas, enfatizar a criação de

sentidos, da comunicação, do entendimento, apesar das diversidades, desigualdades e diferenças.

Uma sociedade, qualquer que seja, comporta tanto relações hierárquicas (desiguais) quanto outras igualitárias. O mito da igualdade social traduziria nossa atração para explicar (ou reduzir) todos os fenômenos da sociedade pelo modelo econômico, convertendo, assim, os processos de interação humana em uma única lógica: a de mercado.

A idéia de hierarquia, como fator diferenciador, rechaça um ideal que, ao buscar a uniformidade dos fenômenos, reduz a singularidade dos processos culturais. Essa mesma idéia cria a inteligibilidade, racionalidade

e comunicação simbólica, contextualizando os diferentes âmbitos da participação social, tornando possível compartilhar com o outro a diversidade do estar-no-mundo, aqui-e-agora, referência ética de uma prática de vida no presente.

Mesmo assim, o compartilhar dos símbolos sociais não é promessa de superação da incompletude, pois não há nenhum porto seguro, nenhum paraíso acalantador. Apenas



a busca em seu processo social constitui significado. Busca e socialidade, pois o outro é aquele elemento que marca a incompletude, a finitude, os limites assinalados em inúmeros desejos, definindo os pactos humanos formadores de singularidades, de mundo, de socialidade.

As existências tomadas em comum e os sentimentos compartilhados, compreendidos, tornados sociais - sentimentos empáticos, às vezes, explosivos -, não se prendem a nenhuma homogeneidade. Apenas a existência, ou seja, a vida como ela é: trágica, aferindo a exata medida da finitude humana, sem pretender agir sobre o que não tem domínio ou procurar verdades eternas e imutáveis como forma de dar sentido ao que, naquele momento, não requer sentido. Falar da vida é falar de uma realidade complexa e movente que provoca em sua errância as formas de estruturação do saber teórico, do pensar incansável sobre esta mesma realidade, a fim de melhor compreendê-la, descobrindo os meandros, os caprichos, os mistérios e as suas particularidades (sinais de nascença, formas comuns, obscuridades).

“O mundo imaginal”

“Quando se é possuído por um amor, por uma divindade, por um sentimento, o corpo, o rosto, transfigura-se, adquire outra dimensão” (Maffesoli, 1995, p.135).

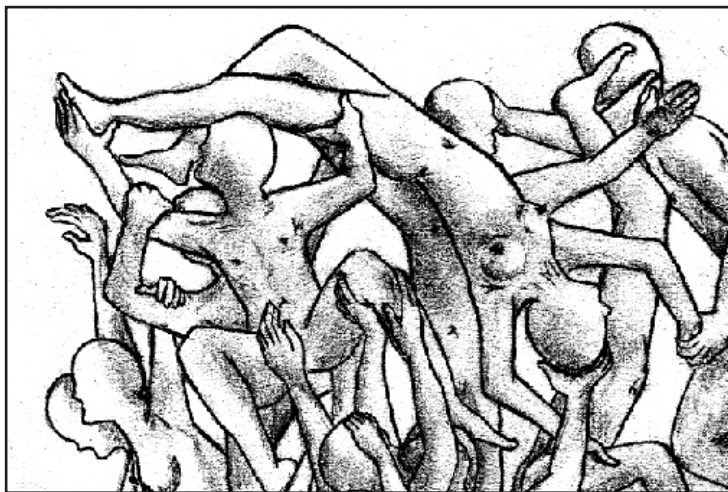
Enquanto signo transfigurador, a imagem é capaz de conduzir o imaginário provocando sua projeção de uma realidade para outra. A transfiguração pela imagem nos faz pensar na “movência” das formas simbólicas em seu poder, por exemplo, de dimensionar o viver dos homens. A imagem, ao transfigurar sentidos, leva à compreensão da polifonia que o viver cotidiano expressa em múltiplas formas.

A socialidade maffesoliana destaca o poder das imagens que permite a vivência dos sentidos sociais. A imagem faz perceber significados ao invés de explicar significados. Assim, sua atuação é pregnante na cotidianidade: é vetor de comunhão, de interação, de correspondência e constante reversibilidade. Comunica, faz reconhecer, cria pertencimento,

conforme Maffesoli: “A sensibilidade fenomenológica ou a perspectiva imaginal permite, por um lado, estar-se atento aos objetos e/ou aos eventos por si mesmos, em toda sua concretude, sua presença e sua dinâmica própria” (1995, p.95).

Através das imagens pode-se sentir o poder de criação e/ou manutenção/extinção dos signos. A “consciência simbólica”, as representações sociais se expressam em diferentes signos a partir das práticas humanas. Ressaltando-se que as imagens em sua multiplicidade de formas fazem parte de um tempo e entendimentos históricos, vivenciados pelo pertencimento e reconhecimento sociais. Desse modo, aponta-se para sua efemeridade, a pontualidade contextual de seu significado, “ela nada vale por si mesma, mas, em movimento de reversibilidade”, extraindo força e representação do todo social no qual a imagem se integra.

A imagem faz participar, sentindo-em-comum; é este o estilo-estético que “religa” os indivíduos pelo poder do imaginário social. Também é dessa forma que Maffesoli comenta a estética dessa “época emocional”, orgiástica, confusional, na qual a socialidade se expressa “nos ambientes afetuosos das relações de amizade, na viscosidade das aderências religiosas, sexuais, culturais, todas as coisas que precisam de imagens que lhes sirvam de



catalisador” (1995, p.103).

A imagem, como fonte de compreensão dos significados culturais, faz a sociedade participar da “contemplação estética” que pode ser compartilhada pelo sentimento do viver-em-comum. Ela é tomada como fator de agregação, partilhando paixões: maneiras

de ser, de estar e de pensar; formando o que Maffesoli denomina de tribos urbanas. A ebulição imagética irrompe produzindo, também, formas incontroláveis de desagregação: choques, conflitos, fanatismos, explosões, atentados terroristas etc.; além do que, certos sentidos são partilhados apenas por uns poucos, os “iniciados”.

Arrebatada por sentidos múltiplos, a imagem comporta formas desfiguradas e assume feições perversas e fanáticas; algumas seitas transformam-se em pesadelos de disputa pelo poder sobre a alma de outrem. Alguns fanáticos arrastam seus rastros pelo mundo: no Japão, em Tóquio; nos EUA, em Oklahoma e San Diego; no Brasil, no Oriente Médio, na Rússia⁵ etc., política e religião tornam-se parceiras; de maneiras diferenciadas assumem o “comando de grupos, da realidade, da Verdade e do Juízo Final.

A rebelião do imaginário

De acordo com Maffesoli, está havendo uma “rebelião do imaginário”, causada pelo esgotamento dos grandes sistemas explicativos, incapazes de perceber aquilo que seria da ordem do não-lógico, do não-racional. A tradição do pensamento moderno, desde Descartes, privilegiando a “razão racionante”, empurra para a marginalidade todas as potencialidades do conhecimento que se guarda nas imagens. Impedindo, desse modo, a compreensão do “parâmetro do imaginário”, que, agora, se rebela formando uma enorme vaga, “diria que é um vagalhão, uma onda violenta que chega e que nada pode conter” (1993, p.6).

Este enorme vagalhão remexe as profundezas do imaginário social, trazendo à tona o que o autor propõe chamar de “um mundo imaginal”: “de modo geral, a espécie de mistura de grandes ajuntamentos de tudo que se refere a imagens, aos imaginários, à imaginação e ao simbólico na vida social”. (id.ib.)

Não há nenhum campo do viver social que não esteja contaminado pelo imaginário: a produção de idéias, a fé religiosa, a ordem política etc.. A ordem das imagens contamina; trata-se de uma verdadeira epidemia; impregnando nossas vidas, agindo sobre nós muito mais do que agimos. A ordem das imagens escapa,

dessa forma, ao entendimento, impossibilitados que estamos de perceber sua amplitude, o seu alcance confusional. "Nossa instrumentação não está, até o presente, adequada para compreender o impacto desta rebelião do imaginário" (Maffesoli, 1993, p.8).

A relevância desse mundo imagético fortifica-se com os grandes "ajuntamentos" contemporâneos. A contaminação do imaginário e a eclosão das inúmeras formas "totêmicas" em torno das quais se aglutinam grupos, realizando a dinâmica de reversibilidade da socialidade destacada. Os indivíduos e as representações coletivas tornam original a ambiência dessa realidade que se distingue pela "efervescência" de sua ordem confusional; "onde se ultrapassam os limites, onde se transgride, onde há algo que se move, que é extraordinariamente vivo, e que é a partir disto que a comunidade se funde regularmente ou torna a se fundir" (id., p.11).



integradas com habilidade (1995, p.71).

⁵ Faz-se referência aos atentados terroristas e/ou religiosos.

Bibliografia

- MAFFESOLI, Michel. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.
- _____. Os imaginários do social. *Revista Psicologia & Práticas Sociais*. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia/UERJ, 1993, v.1, n.3.
- _____. *Présentation. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Livre de Poche, 1991.
- _____. *A sombra de Dionísio - Contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- _____. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____. *O conhecimento comum*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Notas

¹ Maffesoli utiliza o termo *societal* "para sublinhar uma característica essencial do 'ser-estar-junto-com' característica essa que supera a simples associação racional. A socialidade é a expressão cotidiana e tangível da solidariedade de base, vale dizer, do societal em ato" (1985, p.7).

² A convergência de convivências, tempos e sentidos da pós-modernidade aponta tanto para inovações como para "repetições" de ideologias e práticas que marcaram a modernidade. O autoritarismo presente nos grupos neo-nazistas, a intolerância étnica e racial, as sanções geopolíticas, a impotência da comunidade mundial diante dos massacres na Bósnia (por exemplo), da fome epidêmica, dos atentados terroristas, dos "loucos de Oklahoma", dos "assassinatos da paz" (entre eles Isaac Rabin); além das diversas formas de sectarismo religioso.

³ "Neologismo do autor (*pluralité*), com o qual enfatiza a existência de variedades, diferenças e contrastes (*pluriel*)" (Maffesoli, 1988, p.81).

⁴ De acordo com Maffesoli, o sentido cenestésico compõe-se por meio de um equilíbrio que integra tanto a função como a disfunção, "tudo é permitido, nada é proibido, pois todas as coisas, inclusive o anômico", são

A construção do sujeito em Maffesoli e Guattari

Heloisa G. P. Nogueira

Michel Maffesoli e Félix Guattari interpretam e buscam dar significados às questões existenciais e relacionais enfrentadas pelo homem na contemporaneidade. Pode parecer incongruência colocar no mesmo cenário uma discussão sobre tais idéias a partir de autores, afinal, nem tão assemelhados teoricamente. O que me interessa em primeiro lugar é destacar alguns conceitos presentes em ambos os enfoques, percebê-los em sua significância e especificidade e, finalmente, cotejá-los lado a lado num esforço de compreensão intertextual.

Socialidade, subjetividade, intersubjetividade, intra-subjetividade, individualização, singularidade são conceitos presentes em ambas as obras de Michel Maffesoli e Félix Guattari e adquirem, em cada contexto, um status simultaneamente absoluto e relativo. Absoluto no sentido de que o conceito é um todo, totaliza em si seus componentes; mas relativo enquanto um todo fragmentado, porque nunca definitivo. Na verdade, o conceito remete sempre a um problema, que é um mundo possível como condição. No tema tratado, o mundo possível do social é construído pelo ângulo da socialidade, em Maffesoli, e pelos agenciamentos coletivos de enunciação, em Guattari. São conceitos que falam do acontecimento ao nível da textura epidérmica das relações so-

ciais, não da essência, da coisa. Por isso têm a consistência do significado, a pujança do sintagmático, não da referência. Eles são conectivos, vicinais: órgãos de ligação na sintaxe compreensiva do entendimento sobre o social.

Guattari aborda as estruturas culturais contemporâneas pelo princípio da economia do desejo no campo social. A formação do social se constrói, segundo ele, pelo ângulo do confinamento progressivo das subjetividades, pela segregação imposta aos espaços sociais decorrente da manufaturação, da produção de uma subjetividade que, por natureza, é industrial, maquinal, essencialmente fabricada. A perspectiva não é mais a da subjetividade como parte de uma superestrutura, decorrente e dependente das estruturas de produção capitalista. Há uma cultura 'capitalística', segundo ele, etnocêntrica, intelectocêntrica, geradora de todos os campos de produção e de expressão semiótica. A subjetividade

é produzida, fabricada, modelada no registro do social, congregando como sistema relacional paroxístico todos os conceitos de cultura: a cultura-valor, a cultura como alma coletiva e a cultura como mercadoria.

O primeiro conceito compreende a categoria da cultura como conotação iluminista - a cultura científica díspare da cultura artística; a cultura erudita, de um lado, a cultura popular, de outro, percebida como excentricidade ou mo-

delo primitivista; o segundo, traduz-se como sinônimo da busca de rompimento, ao final do XIX, do etnocentrismo, em que se admitem dimensões até o momento negadas, de comportamentos sociais diferenciados, especificamente a assimilação de manifestações culturais populares. Finalmente, a cultura como mercadoria, situação esta em que o que está em jogo não é mais a teoria, mas a produção e difusão de bens e 'mercadorias' culturais.

Guattari considera que esses três sentidos semânticos continuam a funcionar e, ao mesmo tempo, complementarmente, na medida em que o próprio sistema gera uma tolerância marginalizada àquilo que ele mesmo renega. É o caso das culturas minoritárias, como por exemplo, os negros, os grupos feministas, os homossexuais etc.. De uma parte, buscam construir agenciamentos de enunciação que produzam um sentido de singularização; de outra, vivem essa subjetividade como uma relação de

alienação, opressão e dependência.

A problemática micropolítica central, para Guattari, não está situada no nível da representação social, como em Maffesoli, no jogo entretecido das relações grupais, mas no nível da subjetividade. Guattari entende que a produção de subjetividade constitui matéria-prima de toda e qualquer produção. A esfera da representação corresponde ao campo da ideologia; a subjetivação modelizada envolve comportamentos cujos suportes incluem desde as revoluções científicas, o uso maciço da televisão, da informática, assim como a sensibilidade, a percepção, a memória, as relações sociais, sexuais, a fantasia, o imaginário etc.. São sistemas não mais antropológicos, mas relacionais, psicologizados, porque envolvidos com a natureza infra-humana, infrapsíquica e infrapessoal, que delineiam um conceito de indivíduo serializado, registrado, modelado. Em tal dimensão, o indivíduo somente existe enquanto terminal, como consumidor de subjetividade e instaurador de processos de individualização nos quais se embutem mecanismos de culpa e de infantilização: o indivíduo culpado, segregado perante si mesmo e perante a sociedade, infantilizado pela relação de mediação imposta pelos estados-nações.

Na base da formação dos níveis de individuação, Guattari alicerça os elementos biológicos, sexuais e sócio-econômicos, que, agregados, emprestados, aglomerados em dimensões de diferentes espécies enquanto conceitos de referência da subjetividade capitalística, estruturam funções segregadas e normalizadas. Estes processos produzem os modos das relações humanas até mesmo em suas representações inconscientes, os modos como se trabalha, como se ensina, como se ama, como se fala etc..

A ordem capitalística fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo, a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o corpo, com a alimentação, com a idéia de tempo presente, com o passado e com o futuro. Diz Guattari que "o que faz a força da subjetividade capitalística é que ela se produz tanto ao nível dos opressores quanto dos oprimidos" (1993, p.44). Por isso depreende que a questão não mais se limita ao plano da economia política, mas ao da economia subjetiva.

Formação das singularidades

Face aos conceitos de identidade, de

individuação, de referenciação, Guattari contrapõe a reapropriação dos componentes da subjetividade - o "agenciamento dos processos de expressão"- no reconhecimento e incorporação, não no retorno ao idêntico, ao mesmo, na recherche d'un temps perdu, mas na formação de singularidades. O que caracteriza um processo de singularização é que ele seja automodelador: que ele capte os elementos da situação - quer ocorra com o indivíduo ou com o grupo -, que construa seus próprios tipos de referências práticas e teóricas independentemente dos constructos do poder global. Em outros termos, a liberdade em assumir e viver seus próprios processos em todos os níveis pretendidos, sejam estes existencial, pessoal, interpessoal, intrapessoal ou profissional.

A concepção em preservar uma determinada ordem social é confundida por alguns como a preservação da ordem social enquanto tal, seja qual for a sua natureza. Guattari observa que as pessoas confundem "a preservação de uma determinada figura de si mesmo com a preservação de um si mesmo" (1993, p.63). Similar ênfase deve ser observada quando o foco é sobre as minorias: não como uma questão de identidade cultural a ser mantida como um retorno ao arcaico, mas como uma articulação transversal num processo criador de "devires subjetivos que se instauram através dos indivíduos e dos grupos sociais, porém eles não podem existir em si, e sim como movimento processual..." (Guattari, 1993, p.74).

Necessário aqui clarificar o conceito de identidade e diferenciá-lo da idéia de singularidade. A identidade é um conceito que referencia, circunscreve a realidade conforme quadros de referência. Seleciona, por exemplo, o sexo, a faixa etária, o país de origem etc.. de maneira a classificar normativamente o indivíduo numa série. Conforme Guattari (1993, p.69): "A identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável,(...) mesmo que imaginário". É o que permite e sustenta a geração de estratégias mercadológicas diferenciadas e segmentadas de produção e consumo capitalístico de bens e serviços. "Ela é um meio de auto-identificação num determinado grupo que conjuga seus modos de subjetivação nas relações de segmentaridade social"(Guattari, 1993, p.73).

A singularidade, no entanto, é um conceito existencial; resiste à reificação porque não se objetaliza. Guattari elabora o corpus de sua teoria no propósito de agenciar os processos de singularização das lutas sociais para que não se neutralizem mutuamente; ao contrário, que estes processos se apoiem uns nos outros de maneira a gerar um efeito sinérgico.

A invenção de modos de expressão semiótica de diferentes naturezas culturais constitui, segundo ele, uma espécie de reserva possível de expressividade a qual é preciso incentivar e articular aos modos de expressão dominantes. No entanto, o conceito de identidade cultural e de cultura, para ele, não podem ser tratados na dimensão dos modos tradicionais de representação da subjetividade. A concepção de uma entidade reificada é correlativa à noção de identidade cultural, que implica o par identidade/alteridade. Todas estas noções têm um fundo etnocentrista. Guattari propõe substituir tais termos por "agenciamento de processos de expressão".

Guattari articula, assim, a questão da crise mundial não apenas no nível das semióticas econômicas, mas de todas as semióticas de controle social - sejam de natureza infrapsíquica, infra-humana ou infrapessoal. Ele combina os elementos conceituais a partir de um modelo teórico transversal, que entrecruza elementos da psicanálise, da filosofia, da história e da sociologia à luz da observação dos comportamentos sociais; de fato, ele reelabora a discussão teórica dos modos de produção capitalísticos segundo uma mesma cartografia do desejo no campo social, aplicável tanto às sociedades qualificadas como capitalistas quanto aos países ditos periféricos.

Socialidade em ato

Maffesoli, diferentemente, observa o complexo social e estende seu olhar teórico além e aquém do que chamamos comumente de relações sociais, em direção à socialidade - ao fundamento do estar-junto, à matriz do pertencimento -, categoria marcada pela acentuação das estruturas societais, grupais, fenômenos bastante presentes em períodos sociais decadentes. Maffesoli devolve ao banal, ao cotidiano das relações sociais, o conteúdo da complexa metáfora com que, segundo ele, o sociólogo se defronta na atualidade. Sociedade é, acima de tudo, para ele, comunhão e coesão, prescindindo de estar contida na estreiteza racionalizadora da análise

de estruturas. Contradição, pluralidade e indeterminação encontram-se na raiz de toda mudança e da própria sociedade.

Em vez de apoiar-se num modelo de argumentação crítica do processo de estruturação capitalista, como o faz Guattari, Maffesoli revela preocupação em ressaltar a dinâmica da ambiência “tribal” do contexto social. À lógica dos processos de identificação sexuais, políticos e profissionais mencionados em Guattari, sobre-põe-se o processo de identificação com o grupo - a estruturação da socialidade -, a emergência das redes, dos pequenos grupos - as tribos -, das congregações e dos conjuntos efêmeros. Mais do que uma explicação sistemática, sua abordagem do social é compreensiva.

Ao estabelecer o conceito da socialidade em ato, ou socialidade de base - núcleo de identidade, segundo Lévi-Strauss, patrimônio coletivo para Durkheim -, Maffesoli estende suas bases teóricas em direção a outros conceitos tal como o da subjetividade. Esta categoria funciona como alavanca metodológica através da qual se espelha a alteridade, o olhar para o outro, condição da intersubjetividade. A subjetividade não se vincula ao individualismo; é o substrato organístico que se constrói em ato pessoal e social simultaneamente, e que pode ser extrapolada como conceito para o conjunto das situações humanas num processo de cristalização da socialidade.

Maffesoli vai mais além: o que está em causa é o vaivém constante entre uma intersubjetividade e uma intrasubjetividade. O subjetivo se transcende na fusão com o coletivo, que gera o intra-subjetivo: a geração simultânea e espontânea do processo pluralista, processo de construção das diferenças. Sob tal condição, a subjetividade livra-se da vergonha de precisar ser eliminada, como percebe Guattari: torna-se um trampolim metodológico que viabiliza um olhar mais abrangente sobre a existência societal. O subjetivo pode ser o caminho para se apreender o intersubjetivo, ou seja, o olhar do outro, a alteridade.

A comunicação inclui o non sense

Na propedêutica que examina a ambigüidade fundamental de todo fenômeno humano, Maffesoli percebe a inexistência de antinomia entre o cotidiano e o imaginário. A proposta de examinar atentamente a intensidade da vida diária leva-o a considerar a presença

do social - expresso numa relação com um tempo e com um espaço, inclusivamente imaginários - como amálgama da coesão do conjunto.

Da idéia difusa do tempo vivido social e individualmente como repetição, como ciclo que se renova, se realimenta, e por isso sempre igual, nasce a compreensão de que a alienação, os tempos mortos, os não-tempos, a incoerência não são elementos mortíferos. Como afirma Maffesoli (1984, p.23): “Quando a perspectiva sobre a história não é linear, ficamos livres de buscar uma direção; há ritmos, tempos mortos e sobretudo um non sense e a incoerência.” Aqui o peso de Maffesoli é de fundo existencial-filosófico, ao perceber que a diferença é necessária porque fortifica o trágico. E o trágico traz a emergência dos contrários, da morte oposta à vida, da repetição, da circularidade presente nas práticas ritualísticas. A socialidade em ato nada mais é que a comunicação de emoções, pelo domínio do irreal, do factível, do lúdico presente ao jogo.

“Examinar a intensidade da vida diária deste ponto de vista tem como consequência a relativização da política, porque ao lado dela (do econômico, do ideológico) se enclara sempre um social que assegura a coesão do conjunto” (Maffesoli, 1984, p.21).

É a justaposição destes contrários que torna factível o jogo. A comunhão de emoções difundida nos atos mais cotidianos ou cristalizada nos grandes acontecimentos comemorativos é o que funda a vida social ou que faz lembrar sua fundação. O lúdico não é o divertimento de uso privado, mas o efeito e a consequência de toda socialidade em ato.

O espaço modela coercitivamente os hábitos e costumes do dia a dia que, por sua vez, permitem a estruturação comunitária. A pregnância de uma memória espacial como “buracos negros” constitui uma reserva de energia que não pode, segundo Maffesoli, ser subestimada. A carga simbólica desse “buraco” é imensa e a reserva de energia que dela brota funda a relação orgânica que liga a morte e a vida. Daí provém o caráter sagrado aparente no apego à casa, à terra, ao território, aos costumes; o humus favorece a manifestação e o desenvolvimento das raízes, permitindo o crescimento. Assim, diz Maffesoli que o “espaço é a forma a priori do fantástico” (1984, p.54), é o lugar das figurações. Da aceitação da ambigüidade como elemento estrutural

constitutivo do societal decorre essa eufemização do tempo e do espaço que liga organicamente o fantástico ao cotidiano, o amargo ao doce, os rituais da vida à gestão da morte. Porque o gestual coletivo é o resultado da combinação das várias dobras construídas pelas micro-histórias individuais; liberam uma pluralidade de sentimentos e situações que leva em consideração, ao mesmo tempo, a rudeza e a doçura contrabalançadas e neutralizadas pelo tédio, pela tristeza, pela repetição, pela exaltação da vida social.

Por isso a vida social é feita de teatralidade e de contradição. Existe teatralidade porque existe contradição, e se, diz Maffesoli “não houvesse uma aparência das forças de união, as forças centrífugas da contradição conduziriam diretamente à morte. É nesse sentido que a teatralidade é uma astúcia que assegura a permanência social”. (1984, p.138). Ao se ritualizar, toda violência que estrutura o social se canaliza e funda o social. Assim, a forma, o gestual, o falso brilho, a aparência não são aspectos secundários e residuais da sociedade, são a expressão da potência social que se esgota no aparecer. O rito, na verdade, realiza uma negociação com o perigoso problema da alteridade. Porque, para Maffesoli, o Outro é ameaçador, embora seja, ao mesmo tempo, fundador.

Conclusões?

O que se percebe comum, no percurso das idéias de Maffesoli e Guattari, é a construção de modelos teóricos que admitem a contradição, a ambigüidade, o paradoxo como condições epistemologicamente naturais. A linearidade na história, o aspecto dual - branco ou preto, certo ou errado, positivo ou negativo -, a busca de um conceito escatológico que explique e elimine a contradição é rompida definitivamente: o paradoxo é assumido no âmago do conceito, em sua estrutura ‘molecular’ (expressão de Guattari). Guattari admite a imbricação de formas de comportamento culturais díspares, contraditórias, construídas em tempos e condições históricas singulares, porém remanescentes e reciprocamente intercambiáveis. No espaço de convivência entre a moral estreita do dever ser, existe, diz Maffesoli, um imoralismo dinâmico que traduz uma profunda exigência ética, cujo único sentido é o de viver junto, viver coletivamente. Ambos concedem idêntico grau de importância aos fenômenos culturais marginais e a

fenômenos habitualmente considerados e valorados.

Na verdade, esta é uma das facetas mais visíveis da pós-modernidade: a descoberta de um mundo sem centro fixo, cujo paradoxo está em tornar-se moderno e, simultaneamente, retornar às fontes. O pós-moderno realiza dois movimentos simultâneos: ele reinsere os contextos históricos como sendo significantes, e até determinantes, mas, ao fazê-lo, diz Hutcheon (1988, p.122), problematiza toda a noção de conhecimento histórico. Quando Guattari propõe a geração de processos de singularização, está em discussão a absorção de um contorno histórico adverso em prol de um agenciamento construído pela consciência. A história é absorvida e absolvida em sua perversidade idônea, e a consciência pessoal e grupal re-constrói seus parâmetros referenciais.

Elemento presente em ambas as teorias é o contorno grupal atribuído à organização social, a formação de tribos, de grupos que elaboram uma aura estética no sentido da pulsão comunitária, num movimento de solidariedade orgânica. O livro construído por Rolnik a partir das inúmeras viagens de Guattari demonstra enfaticamente isto, da mesma forma os textos de Maffesoli. A sociedade, em todo o mundo, não mais pode ser examinada do ponto de vista de uma lógica binária da separação, colocando em dois domínios corpo e alma, espírito e matéria, ideologia e produção, indivíduos e coletividades, cultura erudita, cultura popular, enfim, natureza e cultura.

Essas entidades aparentemente preservaram o sentimento frente a um outro, mas esse outro foi internalizado como díspar, concorrente. A abertura para a inclusão dos contrários vem conotar um novo espaço, um local onde se representa esse destino comum. Mesmo os termos contidos nesta ambigüidade encasulam-se em conformidade aos moldes de cada grupo, na persistência de um ethos que os constitui e os explica. A comunidade esgota sua energia em seu próprio ato de criação e recriação. Sua única função é reafirmar o sentimento que um dado grupo tem de si mesmo. Eis o contexto proposto por Guattari. Eis o ritual mencionado em Maffesoli que, ao ser repetitivo, oferece segurança. Ambos, através de mecanismos diferentes, reafirmam o sentimento que os grupos têm de si mesmos no sentido de privilegiar menos aquilo ao que cada um vai aderir voluntariamente a

perspectiva contratual, maquinal) do que aquilo que é emocionalmente comum a todos (a perspectiva orgânica). Pode-se assim afirmar que o imaginário coletivo age mais por contaminação do que por persuasão de uma razão social. É esse vaivém constante entre o ordinário e o singular, que faz da análise da sensibilidade coletiva, em ambos os casos, um instrumento de primeira ordem.

De outra parte, as diferenças na abordagem dos conceitos de subjetivação, individuação e singularização são diferenças de nível, de estamento conceitual, não de essência. Maffesoli examina o social do ponto de vista de suas entranhas, das forças internas sociais que regem os grupos. Guattari contabiliza os créditos e débitos da história ocidental, localiza no modelo capitalístico o esmagamento da idéia de pessoa e propõe a reversão dos indivíduos e grupos, no sentido da consciência e domínio sobre sua reconstrução, acima do objeto maquinal; este o propósito da construção das singularidades. A individuação, a subjetivação, na acepção de Guattari, são conceitos que guardam em si o ocultamento do singular. Maffesoli, de outra parte, utiliza o conceito de subjetivação como alavanca metodológica/base epistemológica para a construção do sujeito, posto que na idéia de sujeito já está contida a do Outro. A natureza torna-se cultura, porque cultura faz-se através da natureza; elementos que se combinam na metástase da alteridade.

Enfim, os esforços de Guattari e Maffesoli, longe de se afastarem de numa opção epistemológica radicalmente antagônica, integram-se e multiplicam-se no sentido de ampliarem ainda mais os significados possíveis a serem atribuídos aos comportamentos sociais contemporâneos.

Bibliografia

- CHÂTELET, François. *Uma história da razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: Edições 34, 1993.
- DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Bordas: Collection Études Supérieures, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica - Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernis-*

- mo*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.
- _____. *Mito e significado*. Porto: Edições 70, 1978.
- MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- _____. *Sociedades complexas e saber orgânico*. In: *Revista Tempo Brasileiro*, n.108, Interdisciplinaridade, 1992.
- _____. *A ecologização do social*. Rio de Janeiro: Palestra proferida no Seminário "O homem, a cidade e a natureza", Casa de Rui Barbosa, mimeo, 1992.
- _____. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

* Heloisa G. P. Nogueira é Mestre em Memória Social e Documento pela Unirio e Doutoranda em Literatura Brasileira pela PUC/Rio.

O presente e a aparência: alguns aspectos centrais do pensamento de Michel Maffesoli

Roberto Motta*

Michel Maffesoli é um dos sociólogos franceses de maior influência em seu próprio país e um dos mais conhecidos no Brasil. Sua repercussão deriva de seus muitos livros,¹ que giram em torno de alguns temas fundamentais, entre eles, a reconquista, pela teoria sociológica, do presente e do cotidiano; a desmistificação do projeto e da dominação; a prevalência da comunidade emocional sobre a sociedade abstrata e sobre os indivíduos, encarados como átomos igualmente abstratos dessa sociedade; a crítica da teoria sociológica, que não seria afinal tão diversa da simbolização totêmica; a pós-modernidade, caracterizada por todo um conjunto de formas sociais radicalmente diferentes daquelas que se associam ao produtivismo da modernidade etc. E, na base de sua sociologia, encontramos, em Maffesoli, um nominalismo, um empirismo radical, de acordo com o qual nada existe fora dos dados imediatos da experiência, representando, portanto, um vão exercício a busca de estruturas situadas além das aparências.²

Maffesoli vem também desempenhando, nas duas últimas décadas, papel de muito destaque nas relações culturais entre a França e o Brasil, com a tradução de seus livros, publicando artigos em revistas nacionais, animando acordos de cooperação universitária, visitando nosso país várias vezes por ano, sem se limitar ao Rio de Janeiro, São Paulo e outras capitais, mas chegando também a lugares como Londrina e Crato, pronunciando conferências, comparecendo a lançamentos, exami-

nado teses, tomando parte em congressos, reuniões, simpósios, que têm muitas vezes por objeto sua obra e seu pensamento. Não menos importante, tem também Maffesoli dispensado generosa hospitalidade a sociólogos, antropólogos, intelectuais brasileiros, ora convidando-os para os congressos que costuma organizar, em Paris e noutras cidades, entre os quais os trienais sobre As sociologias e os anuais sobre o imaginário etc.; ora como professores e pesquisadores visitantes da Sorbonne ou do Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien, ligado à própria Sorbonne e por ele dirigido. Tem, ainda, sido orientador de teses de doutoramento de muitos estudantes pós-graduados, hoje em dia professores de diversas universidades de nosso país.³ Trata-se, enfim, de um sociólogo e pensador ao qual não se pode ficar indiferente, last but not least, pelo arrojo com que tem ficado à altura, quer se concorde ou não com suas teorias e interpretações, da tarefa, da vocação sociológica por excelência, que é a de interpretar os sinais do tempo.

O dinamismo do cotidiano

Para, com poucas palavras, exprimir a intuição inicial da obra sociológica de Michel Maffesoli, eu diria que esta se configura na potência, dynamis, num movimento como que vulcânico, que em muito supera as estruturas da análise sociológica e antropológica. Veremos mais adiante algumas implicações mais filosóficas dessa intuição. Destaquemos ainda que, de acordo com a mesma intuição, o que importa, em primeiro (e único) lugar, é o presente, que só pode

existir no cotidiano (e nada existe fora do cotidiano). Este presente a sociologia tem de reconquistar, livrando-o da camisa de força com que a doxa, a opinião generalizada dos cientistas sociais, vem tentando dominá-lo. A sociologia mais convencional, que opera à base de dissecções in vitro, arrisca-se a não passar de um exercício de professores (ou pedantes), perdendo o contacto com o real.

A sociologia de Maffesoli prefere o que, em vocabulário derivado de seu mestre, o sociólogo-antropólogo de Grenoble, Gilbert Durand, denomina trajeto antropológico, que consiste num incessante vaivém entre o vivido, em suas formas concretas, e as maneiras de representá-lo. Daí decorre a rejeição de determinismos, fáceis demais para serem verdadeiros, e da crença ingênua em supra-estruturas, apenas dóceis reflexos de relações de produção. Recusa, ainda, do evolucionismo, do historicismo que, se não capta a riqueza sinuosa do real, ajuda o preguiçoso e conforta o dogmático, reduzindo a ciência social a uns poucos lugares-comuns. Daí também a idéia da sociedade que jamais adquire completa unidade, coerência ou transparência, pois sua lógica nunca é a dos conceitos cartesianos, claros e distintos. Muito longe de representar o triunfo do uno, a sociedade, irremediavelmente fragmentada, é por excelência o lugar das diferenças.

Pode-se inclusive questionar se, em termos maffesolianos, é possível falar de sociedade, ou de Sociedade com S maiúsculo. Pois dentro dessa lógica do presente dinâmico, vulcânico e resistente a toda expressão conceptual, situa-se

a lógica das “tribos” (se efetivamente se trata de uma lógica), estudada por nosso autor num dos seus trabalhos de maior repercussão, *O tempo das tribos*. Michel Maffesoli parece querer continuar a tradição nominalista, que, partindo de Guilherme Ockham, passa por Hume e repercute em Kant. Maffesoli desconstrói a sociedade. As tribos, isto é, os grupos unidos pela proximidade (física ou virtual), pela comunhão emocional, pelo segredo implicitamente, às vezes conscientemente iniciático, são diversas tanto da sociedade abstrata, com suas classes igualmente abstratas, quanto de conjuntos formados de indivíduos abstratos, os quais seriam átomos dessa sociedade e dessas classes. E constituem as tribos, a base real dos fenômenos sociais, porque só eles é que, concretamente, são capazes de agir e de se manifestar. Em relação às classes, podemos dizer que nada mais significam do que flatus vocis, traques de boca, inventados por teóricos desejosos de justificar os serviços que a todo custo querem convencer que prestam à sociedade e à história. De fato as classes constituem exemplos arquetípicos das “comunidades imaginárias”, fabricadas pela inventividade dos sociólogos, mas que nem por isso deixam de possuir, justamente enquanto entidades imaginárias ou ídolos sociológicos, um enorme poder de retroagir e influenciar o cotidiano, no qual se encontra, repita-se, a única realidade.

O racionalismo dos teóricos e dos administradores do social (por onde tentam legitimar seu poder) deixa de tomar em conta a transitoriedade, o inacabamento, a ausência, quando na verdade, para seguirmos aqui a formulação do próprio Maffesoli, “em lugar da sociedade, concebida como o triunfo do uno, encontra-se a sociedade dividida, lugar das diferenças”. (1981, p.24) Daí também se segue a extrema desconfiança de nosso autor com relação à idéia de igualdade, pois esta deriva de um “fantasma que não pode admitir a pluralidade, a irregularidade do mundo e dos homens, tratando de reduzir tudo e todos a um mundo comum e igual”. (p.229) Ora, “a potência existencial não pode em caso algum admitir uma teoria da igualdade”, (p.234) o que, incidentalmente, pode ter aplicações políticas muito variadas. De modo semelhante,

Maffesoli manifesta muita desconfiança com referência à idéia de progresso, pois esta “pretende fundamentalmente reger o que é incoerente, dar finalidade ao que não tem sentido”. (p.229)

Na crítica do projeto e da revolução, que, em termos maffesolianos, equivale à crítica da dominação, nosso autor gosta de citar a frase de Goethe, “muitos abraçam a causa da liberdade, da igualdade universal, unicamente para que se possam beneficiar de alguma exceção”. Mas a razão fundamental da sua crítica ao progressismo vem - e cito-o outra vez - de que este, “partindo de uma noção estreita da

O que para ele existe é um presente que, por ser constituído essencialmente de potência e dinamismo, nunca, paradoxalmente, poderá ser inteiramente atual, jamais poderá desenvolver e estruturar todas as suas virtualidades.

ordem, pretende reduzir essa vasta tragicomédia que é a vida social ao esquematismo de um tratado de moral”, chegando-se mesmo a empregar, na busca de tão exaltado objetivo, “a guilhotina para melhoramento das almas”. (Maffesoli, 1981, p.229)

O que para ele existe é um presente que, por ser constituído essencialmente de potência e dinamismo, nunca, paradoxalmente, poderá ser inteiramente atual, jamais poderá desenvolver e estruturar todas as suas virtualidades. Será sempre contraditório e incompleto. Com tais tomadas de posição, Maffesoli faz a crítica radical do pensamento sociológico contemporâneo, afastando-se, e não sem estrépito, não sem algum gosto de destoar e escandalizar, do paradigma racionalista e progressista que remonta pelo menos à Revolução Francesa e que predomina durante os exatos dois séculos do que podemos denominar período intramural, ou seja, a época que vem desde a Queda da Bastilha, em 1789, assinalando o início da Revolução Francesa, até a queda do Muro de Berlim, em 1989, símbolo do fim da Revolução Soviética e do imperialismo a ela associado e, para alguns,

o sinal do fim da história, como se tivesse expressamente acontecido para confirmar teses de Maffesoli.

O presente dinâmico, que representa a intuição de base da sociologia maffesoliana, implica na atuação de um elemento orgiástico na raiz de toda vida social. “O orgiástico é causa e ao mesmo tempo efeito da vitalidade social; uma sociedade, um povo, um grupo, se não conseguem exprimir coletivamente a desproporção, a demência, o imaginário, logo se desestruturam. Para que uma sociedade tome consciência de si, tem de assumir a desordem das paixões [...] O orgiástico imprime sua marca profunda a todos os momentos da existência coletiva e forma, no fim das contas, o essencial da vida social”. (Maffesoli, 1982, p.20-21) Trata-se de um “tempo poético e erótico, tempo segundo e escondido, em torno do qual se articula a permanência da socialidade”. (p.49) Nosso autor opõe a potência orgiástica à tentativa de reduzi-la a simples relações de produção ou, como querem os estruturalistas da estrita observância, a frias redes de reciprocidade. Eu diria que para Maffesoli o lema poderia ser “le productivisme, voilà l’ennemi”. Ou, de maneira mais ampla, a oposição seria entre potência, dynamis, orgia, efervescência, socialidade, de um lado e, de outro, estrutura, produção (sobretudo dirigida a um mercado abstrato), instituição. O que se aplica mesmo à chamada modernidade - nosso período intramural. “Mesmo no tempo em que o ‘energetismo’ é capturado e canalizado, mesmo no tempo em que, para retomarmos a expressão de Heidegger, a natureza é arazoada, observa-se, sob formas mais ou menos evidentes, a permanência do gasto e do estrago, a acentuação do instante. A superação da moral reforça o laço ético, pois dando liberdade de se expressarem ao imaginário, ao ludismo, aos fantasmas, faz com que a teatralidade da desordem recapitule aquilo que constitui a essência do estar juntos, o dom de si, a perda no fluxo social coletivo, uma simpatia universal que nos restitui a solidez das pessoas e das coisas”. (p.23)

Entretanto, o próprio Maffesoli cuida de acrescentar que “a orgia não pode ser reduzida à atividade sexual, pois esta é apenas a expressão privilegiada do desejo coletivo. O eros cimenta a estrutura e a socialidade, leva o indiví-

duo a transcender-se, a perder-se num conjunto mais vasto. É neste sentido que a sociologia é antes de tudo o estudo da sexualidade.” (Maffesoli, 1982, p.91) Passagem que, certamente, visa Claude Lévi-Strauss, com suas Estruturas elementares do parentesco, que parecem acima de tudo servir, através dos sistemas de troca de mulheres e de outras trocas, para a resolução de problemas algébricos e mecânicos... E para confirmar essa sua aversão ao estruturalismo, acrescenta nosso autor: “É porque existe solidariedade mecânica, ajuda mútua e assistência contínua, que se estabelece a circulação do afeto. Num movimento sem fim de causa e efeito, a comunidade dos bens e dos sexos se completam e se conjugam. Sob formas mais simples ou mais elaboradas, as redes de troca, de que tanto se fala, vivem uma solidariedade resumida na orgia”. (p.91) No mesmo contexto aparece Karl Marx, caracterizado como “racionalizador dos valores burgueses, protagonista do produtivismo ocidental”. (p.91) De fato, para Maffesoli, é com a mesa e o copo, mais que com algum modo de produção, alguma estrutura abstrata de troca binária ou ternária, que ocorre a passagem da “natureza” à “cultura”. Ou, em outras palavras, “Dionísio é de certo modo a interface entre a natureza e a cultura. Os períodos de grandes avanços da civilização tiveram sempre a marca do divino Brômio”. (p.164)

É neste contexto de resistência à estrutura e à instituição que se inserem essas categorias básicas da sociologia de Maffesoli, que são cotidiano, astúcia, segredo. Cito imediatamente um trecho do artigo “Résistance et Socialité”: “A astúcia é uma forma específica de resistência que permite a conservação do sujeito. Nessa perspectiva, o homem sem qualidade, o elemento de massa, adquire uma identidade de camaleão. Numa selva cheia de obstáculos e perigos, ele tem de trocar a pele para poder sobreviver, tem de ser politeísta para satisfazer todos os deuses, deve saber aproveitar-se da sombra para sobreviver e é aí que reside o princípio de sua força. O cotidiano se enraíza nessa astúcia, nessa camuflagem que permite existir, e é por isso que a vida de cada dia, a banalidade não despreza as zonas de sombra, em que encontram muitas

atrações”. (Maffesoli, 1982, p.66-67)

Vamos então resumir e reiterar que a tese básica da sociologia de Maffesoli, mãe de todas as outras, encontra-se na primazia da potência e do dinamismo social sobre a estrutura e a configuração. “Existe um misto complexo no qual se imbricam estreitamente a destruição e a vida, a retração e a expansão, o poder e aquilo que o ultrapassa, misto que determina e institui a tessitura social.”

E é neste contexto de resistência à estrutura e à instituição que se inserem essas categorias básicas da sociologia de Maffesoli, que são cotidiano, astúcia, segredo.

(Maffesoli, 1982, p.17) Daí se seguem vários corolários, um dos quais me parece constituir o alicerce da obra de Maffesoli mais jovem, publicada nas décadas de 70 e 80. Esse corolário, que formulo aqui de maneira bastante simplificada, é o do caráter irremediavelmente utópico, ilusório, de todo projeto revolucionário, que visa reduzir à pura, à completa transparência da atualidade estrutural, o que é essencialmente dinamismo ou potencialidade e, por conseguinte, inerentemente, irremediavelmente, instabilidade.

Mencionemos agora o ponto de partida filosófico da obra de Maffesoli, que vem formulado muitas vezes no decorrer de sua obra. Tomemos esta passagem de *Au creux des apparences*: “É hoje em dia ponto pacífico que a aparência, a superficialidade, a ‘profundidade da superfície’ estão na ordem do dia. [...] Mas não é inútil voltar incansavelmente ao que se deixa ver, justificar racionalmente a importância do fenômeno, insistir naquilo que é ‘dado’ e, bem entendido, saber descrevê-lo. Pode parecer paradoxal dizer que ‘o mundo real existe’. [...] No entanto raras são as análises que chegam a todas as seqüências lógicas dessa constatação, tão poderoso é o fantasma da autenticidade, tão enraizada é a preocupação intelectual de buscar a verdade além daquilo que se vê”. (1990, p.105) Maffesoli

empunha aqui a navalha de Ockham. Os seres não devem ser multiplicados sem necessidade;⁴ nada existe além do singular; só o individual é verdadeiro.⁵ As entidades ocultas servem sobretudo para legitimar a dominação daqueles que as inventam. O que situa Maffesoli nas antípodas de Lévi-Strauss, quando este, em *Tristes tropiques* faz sua profissão de fé teórico-metodológica: “Ainda que num nível diferente de realidade, o marxismo parecia-me proceder do mesmo modo que a geologia e a psicanálise entendida no sentido que lhe tinha dado o seu fundador: todos demonstram que compreender consiste em reduzir um tipo de realidade a outro; que a realidade verdadeira nem sempre é a mais evidente; e que a natureza do que é verdadeiro transparece logo no cuidado que ela tem em se esconder.” (1995) Resta, porém, saber se Maffesoli permanece sempre efetivamente fiel ao seu radical empiricismo, que é inimigo nato de todo estruturalismo, de todo platonismo e de toda teoria jungiana, isto é, da chamada psicologia analítica de C. G. Jung e de seus seguidores de todos os matizes. Resta também saber se a concepção maffesoliana do pós-moderno, desenvolvida sobretudo em seus escritos mais recentes e à qual logo retornaremos, é compatível com a impiedosa eliminação, associada à conquista do presente, de toda estrutura supérflua.

As estruturas inúteis

Cada vez mais admiro a coerência - coerência esta que ocorre à son corps défendant -, com que Maffesoli,⁶ na aparência tão distante dos conceitos claros e distintos da tradição cartesiana, passa de *L'ombre de Dionysos* a *La connaissance ordinaire*, subtítulo “Précis de sociologie compréhensive”. Agora, a grande idéia é a de que, à imperfeição, ao inacabamento estrutural da própria sociedade, correspondem a imperfeição, o inacabamento do conhecimento intelectual e, em primeiro lugar, da própria sociologia. À oposição entre potência e estrutura corresponde, no plano gnosiológico, a oposição entre noção mole e conceito duro.

Para Maffesoli, então, não basta a lógica dos conceitos, redutora e totalitária. O conhecimento empírico ultrapassa as construções racionalizadoras. Preci-

samente aí se encontram a grandeza e, ao mesmo tempo, a maior limitação da ciência social, necessariamente inacabada (inachevé), já que a própria vida social é inacabada, superando todo condicionamento estrutural. Diante desse elemento como que divino, que é a centralidade subterrânea da vida social, impõe-se a adoção de um método iniciático, a doura ignorância, avançando pelas margens, passando de um segredo a outro, muitas vezes recuando para melhor saltar. E, no entendimento desse divino social, Maffesoli faz uma das aproximações mais ousadas de sua obra, ligando a concepção do sagrado, de Emile Durkheim (que seria o ponto de efervescência da comunidade), à teologia apofântica de inspiração neoplatônica (Pseudo-Dionísio, Eckhart e outros), a via negativa, dizendo, da sociedade como da divindade, menos o que são do que o que deixam de ser.

E por aí se vê o quanto a concepção maffesoliana do saber sociológico quer se afastar da ciência segundo o modelo positivista. Se entendido de maneira convencional, mesmo o “critério da demarcação”, tal como o entende Karl Popper em A lógica da pesquisa científica (1955), pelo qual a teoria científica (e, portanto, para muitos também a teoria sociológica) se distinguiria das teorias não científicas (metafísicas, esotéricas etc.), por permitir a formulação de hipótese a serem testadas empiricamente, é rejeitado por nosso autor. Mas na verdade parece-me que o que ele mais faz é ampliar e banalizar esse critério. Do mesmo modo que Monsieur Jourdain, o personagem de Le Bourgeois Gentilhomme, que de repente descobre sua qualidade de prosador (pois tudo que não é poesia, é prosa), a sociologia do quotidiano transporta o teste empírico para terreno igualmente banal e quotidiano. O próprio Maffesoli gosta de assinalar que toda experiência tem poder cognitivo, tudo é método, tudo é caminho, tudo serve à sociologia.

Falo da nitidez das teses de Maffesoli (mas não necessariamente de seu modo de expressá-las) e passo a exemplo central em sua obra, a quintessência, eu diria, de seu pensamento. Refiro-me à sociologia do conhecimento e mesmo à sociologia do conhecimento sociológico, desenvolvida sobretudo em La connaissance ordinaire. Seu ponto de partida é

o postulado durkheimiano de que a vida social consiste essencialmente numa “comunidade de idéias”. Daí o autor de Les formes élémentaires de la vie religieuse passa imediatamente à análise do totemismo entre os aborígenes da Austrália (considerados como as populações mais primitivas à disposição do etnólogo), enquanto Michel Maffesoli, sem a menor dúvida dentro da lógica das premissas de Durkheim, passa à análise do mesmo totemismo entre as tribos (pois é o que são) de professores e pesquisadores. Todas as ideologias - inclusive, repita-se, os sistemas sociológicos e antropológicos, sem excetuar os “tipos ideais” de Max Weber, com os conceitos de “ética protestante”, “capitalismo”, “racionalismo” e tudo mais - seriam, em última análise, representações totêmicas do mesmo gênero das que, no Recife, divide a população em torcedores do Náutico, do Esporte e do Santa Cruz, simbolizados, respectivamente, pelo timbu, pelo leão e pela cobra-coral. Nenhum processo puramente lógico autoriza passar da experiência, sempre e necessariamente singular e concreta, à abstração, à universalidade, à normatividade reivindicadas por idéias, ideários e ideologias. A força dos conceitos confunde-se com a dos símbolos totêmicos. Tanto uns como outros derivam de experiências de comunhão emocional, solidariedade e - por que não dizer?- comunhão de interesses às vezes muito práticos.

E acredito que Maffesoli se mantenha mais fiel à inspiração de Durkheim do que esse outro ilustríssimo sociólogo-antropólogo francês, Claude Lévi-Strauss, também ele muito versado nas sutilezas do totemismo e da mentalidade de selvagens e habitantes dos Trópicos. Enquanto Maffesoli “totemiza” as ciências sociais, Lévi-Strauss, em Le totémisme aujourd’hui e outros ensaios bem conhecidos, “sociologiza” o totemismo, o qual consistiria, através do especioso mecanismo das homologias negativas, num processo cognitivo altamente racionalizado, ou seja, numa banal sociologia, ao alcance de todos, inclusive dos etnólogos, desde que adequadamente decodificada. O que, apesar do genial achado de que “não são as semelhanças, mas as diferenças que se parecem”, equivale a permanecer, como o próprio Lévi-Strauss chega a admitir, em terreno próximo ao do

funcionalismo de Radcliffe-Brown. Já para Maffesoli (uma de suas ambições não declaradas consiste, eu suspeito, na completa refutação do estruturalismo lévi-straussiano e na eliminação de suas seqüelas, nas duas margens do Atlântico), idéias e tótems não chegam a ser propriamente funcionais, sem ser nem “bons para comer” (Malinowski), nem sequer (e paradoxalmente) “bons para pensar” - Maffesoli desconfia de tudo que é ordenamento e estruturação - não passando do glutinum, do imaginário que vincula grupos e comunidades.

Esses desenvolvimentos da questão do totemismo surpreendem tanto mais o autor destas considerações, porque ele próprio, em outros de seus artigos sobre Maffesoli,⁷ havia declarado, aparentemente antes que Maffesoli assumisse essa idéia por conta própria, que o ceticismo trivial, por este último defendido, implicando em crítica radical dos lugares-comuns, dos poncifs, em que se assenta boa parte da especulação antropológica e sociológica, em nosso país e noutras terras, servia para pôr em evidência o caráter meramente totêmico, banalmente totêmico, do que tenta impor-se como paradigma normativo da ciência e da pesquisa, infiltrado em universidades, fundações e museus. Maffesoli, se posso assim me expressar, puxa o tapete sob meus pés, na afirmação desse pan-totemismo, que leva às últimas conseqüências a teoria do conhecimento de Emile Durkheim e que certamente ultrapassa o que eu quis dizer em artigos anteriores.

História e pós-modernidade

Recordemos algumas teses básicas de Maffesoli. Mais valia do vivido sobre o representado, levando à primazia da socialidade sobre a instituição; do presente sobre o projeto. Predomínio da noção, do totem, da doura ignorância, sobre o conceito refutor e totalitário. E ainda pluralismo metodológico da ciência social, com rejeição (ou banalização) do critério de demarcação pelo teste empírico de hipóteses. A que se associa a afirmação das invariantes da condição humana e da vida social, acarretando o caráter ilusório da história.

Assim é que, em certo trecho de La connaissance ordinaire, ele afirma com todos os ff e rr, que o essencial se encontra na “invariabilidade do homem em

sociedade, no retorno do idêntico. [...] Não há novidade nas histórias humanas. [...] Só o presente, sempre e novamente igual a si mesmo, é que merece atenção". (p.166) É este o ceticismo trivial, com que Maffesoli-David derruba os Marx, os Comte e até os Durkheim, com suas esperanças loucas. Pois esses Golias são simplesmente incapazes de responder à interrogação (última e única...) sobre a morte, a contradição, a resistência do outro, as mortificações de cada dia, as banalidades que desacreditam todo triunfalismo progressista. Acredito que esta seja uma das passagens mais pungentes da obra de Maffesoli: "Será que o progresso científico permitiu reformar a morte? Não parece. Nem a morte, nem a contradição, nem a alteridade, essas pequenas mortes vividas a cada dia". (p.57)

Com a crítica que faz nosso autor ao historicismo dos Hegel,⁸ dos Marx, dos Comte e até, em certos aspectos, de seu querido Durkheim,⁹ não se pode, em grande parte, deixar de concordar. A argumentação trivial de Maffesoli, lembrando a permanência da alteridade e da contradição, junta-se à sentença de Leopold von Ranke, "todos os períodos da História dependem imediatamente de Deus", isto é, sendo todos gottunmittelbar, dispensam a inserção em esquemas complicados, os quais, para ressaltarem a pretensa lógica do conjunto, expulsam períodos e povos inteiros do suposto desenvolvimento ortogenético da história. Michel Maffesoli parece-me, conforme destaquei, querer aplicar a navalha de Ockham aos chapões, aos poncifs da ciência social contemporânea, tentando eliminar todo conceito que lhe parece inútil ou redundante. Este é inclusive o caso da crítica radical que dirige ao conceito de história.

E justamente aí se situa uma de minhas divergências com Michel Maffesoli. Como tenho salientado desde os primeiros artigos que escrevi sobre seus trabalhos, penso que pode e que deve haver uma posição intermediária, uma "via média", entre o historicismo radical dos hegelianos e marxistas e o presentismo não menos radical de Maffesoli, ao

que parece inspirado por Maquiavel e Pareto. Tenho em mente, parafraseando Robert K. Merton, que falava em middle range theories (1957), uma história de médio alcance que corresponderia (o paradoxo é só verbal) à *longue durée*, de que trata Fernand Braudel em *La Méditerranée* e outros escritos.¹⁰ Sustento que, assim concebida, a história penetra o cotidiano, o qual só pode ser entendido - continua minha tese - a partir da compenetração da *dynamis*, da potência, e dos próprios conteúdos do projeto histórico. Para darmos exemplos talvez muito simples, digamos que o cotidiano do homem europeu só pode ser compreendido se reconhecermos a atuação, no longo prazo histórico, do processo de racionalização, que para Max Weber, bem como, com alguma modificação, para Norbert Elias, representa a marca essencial da dinâmica do Ocidente.

Acredito que Maffesoli, em seu zelo antiestruturalista, só enxergue, exagerando-a, a parte da potência que vem, paradoxalmente, dentro de seu sistema, a se confundir com o ato puro de formas trans-históricas imutáveis, para as quais nosso autor reivindica origem na sociologia de Georg Simmel. E na mesma linha situa minha relutância em concordar com a negação pura e simples do projeto. Pois há projeto e projeto. Um é o projeto do espírito absoluto ou do desenvolvimento de uma matéria não menos absoluta. Outro é o projeto sem o qual o próprio cotidiano torna-se incompreensível. É o projeto banal e vulgar, que caracteriza a existência das pessoas em

determinadas situações e épocas, como, por exemplo, o projeto revolucionário na França ou na Rússia, antes ou durante as grandes revoluções que transformaram esses países. Ou, de modo prosaicamente

nordestino, os projetos de modernização e melhor distribuição da renda. Parece-me, em suma, que na própria linha do nominalismo de Maffesoli estaria não a negação pura e simples da história, do projeto e do progresso, mas, antes,

a admissão de várias histórias, projetos e progressos, em certas regiões, certos campos de atividade, durante certas épocas, mas sem que, pobres de nós!, nada disso supere nem a morte, nem as mortificações, "as pequenas mortes vividas a cada dia".

Em seus livros mais recentes,¹¹ Maffesoli vem insistindo muito em temas como barroquização do mundo, municipalização do político, reencantamento do mundo, tribalização do mundo, fim do produtivismo, importância da ecologia, cultura do sentimento, identificação estética etc., etc., fenômenos esses que caracterizariam a pós-modernidade, que cada vez mais vem representando o leit motiv dos trabalhos de nosso autor. Por si só, este tema mereceria um ensaio. Farei aqui somente umas poucas observações. First and foremost, primeiro e mais importante, notemos uma mudança de ênfase com relação a trabalhos mais antigos do mesmo autor. Agora, já não se trata da crítica do historicismo ou da conquista do presente, "eterno" e "sempre igual a si mesmo", o presente orgiástico de Dionísio, que é também o presente trágico de Tânatos, o presente da morte e da mortificação, mas sim de um ciclo histórico, da passagem de uma sociedade a outra sociedade, ou, se preferirmos, a passagem (ou retorno) da sociedade à comunidade, da *Gesellschaft* à *Gemeinschaft*, para dizer com as palavras de Tönnies (retomadas por Weber), que Maffesoli com certeza tem em mente, mesmo quando não as cita.

"As coisas da cova de Montesinos são em parte falsas e em parte verdadeiras", escreve Cervantes em *Dom Quixote*. O que serve para dizer que, dos temas tratados por Maffesoli em sua obra mais recente, uns parecem efetivamente caracterizar o período em que vivemos, como, por exemplo, a volta triunfante do orgiástico, a passagem da identidade dura à identificação mole¹² etc. Outros me deixam um tanto cético. Reencantamento do mundo?¹³ Certo, é alguma coisa que se encontra na ordem dos possíveis, como assinalava Weber, que pensava nesse reencantamento como uma alternativa entre outras alternativas e que, com certeza, nunca o imaginou como uma seqüência necessária ou automática da modernidade.¹⁴

Pode-se aqui pensar em opor o

Com a crítica que faz nosso autor ao historicismo dos Hegel, dos Marx, dos Comte e até, em certos aspectos, de seu querido Durkheim, não se pode, em grande parte, deixar de concordar.

Maffesoli da conquista do presente ao Maffesoli, um tanto utópico, do futuro que já chegou. Não pretendo opor-me à noção do pós-moderno, tanto mais que, como Pascal, “eu nunca brigo por causa do nome, com a condição de me dizerem qual o sentido que lhe dão”. Parafrazeando não sei que outra citação, digamos que infinito é o número dos pós-modernistas. Eu não pensaria, por exemplo, em negar, para dizer em termos um tanto simplificados, que a sociedade de consumo de massa, ou, se preferirmos, a sociedade “pós-industrial”, tal como resulta dos chamados “trinta gloriosos”¹⁵, da informatização e de outras mudanças (com efeitos inclusive na América do Sul), possui modos de convivência, estilos de pensar e de sentir, evidentemente diferentes “do preto, do pardo, do azul escuro da civilização carbonífera” (1961, p.311) durante o apogeu do capitalismo, e que podemos perfeitamente, com Maffesoli, denominar pós-modernos.

Parece-me, entretanto, que desde o ponto de vista interno do sistema maffesoliano haja um certo risco na adoção do paradigma pós-moderno. É que aceitá-lo parece implicar que também se aceite, como condição preliminar, o paradigma da modernidade, o que não me parece evidente que o Maffesoli de A lógica da dominação, A conquista do presente e mesmo de A sombra de Dionísio pudesse fazer sem inconsistência. Há, além do mais, o problema de como exatamente diferenciar o moderno do pós-moderno. Aceitemos, se quisermos, o fim da história (isto é, de uma história) e o esgotamento das grandes narrativas (les grands récits).¹⁶ Por pouco, porém, que admitamos que o moderno se caracterize pela racionalização de quase todos, ou pelo menos de muitos, dos campos do conhecimento e da atividade (como queria Max Weber) e por um sistema abstrato de mercado e produção (como dizia Marx, ou, se preferirmos, de acordo com Talcott Parsons e Peter Berger), quer dizer, por pouco então que admitamos que a modernidade distinga-se pela racionalidade e pelo, conforme Maffesoli, nefando produtivismo, temos de constatar que não há nada de novo sob o sol. A ciência avança, a informática prevalece e, se o Muro de Berlim já foi derrubado, Wall Street, e com ela todo o chamado sistema de produção de mercadorias¹⁷, parece mais forte do

que nunca. Qui vivra, verra, mas nanja eu que pretenda colocar a futurologia no lugar da pós-modernologia.

Notas

¹ Ver bibliografia, que contém exclusivamente os livros do autor e não inclui seus muitos artigos, entrevistas e outros trabalhos.

² Este e outros sumários das teses de Maffesoli, bem como toda e qualquer interpretação do pensamento do autor incluída neste artigo, são de responsabilidade exclusiva de Roberto Motta e de nenhum modo comprometem as opiniões e interpretações que o próprio Maffesoli possa fazer de sua obra. Tenho a esperança de que, como Goethe lendo o *Fausto* na tradução francesa de Gérard de Nerval, Maffesoli possa compreender-se ainda melhor pela leitura de meu texto.

³ Eu diria, empregando este termo no nobre sentido que lhe atribuí, por exemplo, Jacob Burckhardt em seu ensaio “A Civilização do Renascimento na Itália”, que Maffesoli, na França e no Brasil, tem representado um condottiere, à frente de uma grande tribo (para empregar um de seus termos preferidos) de colegas, discípulos, alunos e amigos, dispersa pelo mundo inteiro. A liderança, o fascínio exercido por Maffesoli, as conseqüências que daí resultam para o desenvolvimento das ciências sociais contemporâneas estão a merecer um ensaio especial. E não esqueçamos que, inclusive por força da cátedra que ocupa na Sorbonne - esta mesma Sorbonne da qual, entre muitos outros, foram catadramáticos Tomás de Aquino e Durkheim -, Michel Maffesoli está situado numa das posições estrategicamente decisivas das ciências sociais e humanas, em plano internacional.

⁴ Muito antes de qualquer contato com Michel Maffesoli e com sua obra, escrevi uma crítica ao estruturalismo de Lévi-Strauss, publicada - o que quase equivale a dizer, não publicada - com o título “As estruturas inúteis: o ponto de partida da obra de Lévi-Strauss”, nas Comunicações do Pimes. *Ensaio crítico de teoria em ciências sociais*. Recife: UFPE, n.1, p. 63-85.

⁵ O singular e o individual, neste contexto, estão longe de se confundir com o indivíduo abstrato da teoria sociológica convencional.

⁶ Ele é também o autor que, em mais de um de seus trabalhos, protesta contra “o terrorismo da coerência”.

⁷ Inclusive no artigo “Orgia e sociedade”, publicado no *Diário de Pernambuco*, de 11

de novembro de 1983, p. B-5. Mas eu me referia ao que considerava uma *deformação* do pensamento sociológico, enquanto Maffesoli, em *La connaissance ordinaire*, considera a totemização uma propriedade necessária do pensamento sociológico e, a rigor, de todo pensamento conceptual.

⁸ Poderíamos, entretanto, seguindo Jean Hyppolite (*Introduction à la philosophie de l'histoire d'Hegel*. Paris: Seuil, 1983), interpretar a filosofia da história do grande filósofo alemão menos a partir da metafísica do espírito absoluto, do que de uma apreensão, que no sentido atual do termo chamaríamos *antropológica*, da “experiência das

totalidades históricas” a qual, continua Hyppolite, “é a experiência fundamental que Hegel vai tentar integrar ao idealismo alemão” (p. 16).

⁹ Michel Maffesoli é também autor de uma apresentação a *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, de Emile Durkheim (Paris: Livre de Poche, 1991, p. 5-36), que além de apresentar as idéias de Durkheim, contém uma das melhores apresentações de que se pode dispor ao pensamento do próprio Maffesoli.

¹⁰ Braudel descreve essa *longa duração* como “uma história de ritmo lento, dir-se-ia, se esta expressão não tivesse perdido seu sentido completo, uma *história social*”. Essa história no plano da longa duração vai afetar, continua Braudel, “as economias, os estados, as sociedades, as civilizações” (Fernand Braudel, *Écrits sur l'Histoire*. Paris: Flammarion, 1969, p. 11-12).

¹¹ Refiro-me sobretudo a seus livros publicados a partir de 1990.

¹² Sobretudo no domínio sexual, com a valorização do andrógino ou bissexual. Mas há também autores que consideram os movimentos de liberação sexual não como fenômeno da pós-modernidade, porém como cauda de cometa da própria modernidade, com seu culto da igualdade abstrata e generalizada.

¹³ Esse suposto reencantamento representa também um dos *leit-motives* de Maffesoli, sobretudo em sua obra mais recente, mas sem que seus argumentos nesse sentido pareçam persuasivos. Em *La contemplation du monde*, nosso autor se refere a “deslumbramento, reencantamento: o imaginário, o simbólico, o onírico, o festivo, são alguns parâmetros exprimindo um tal processo” (p. 204) e, mais adiante, ele fala em “culto do corpo, cuidado de si, medicina alternativas, alimentação macrobiótica, ecologia” (p. 213). Pode-se bem perguntar se tais fenômenos, que,

numa forma ou noutra, são de todas as épocas, isto é, pertencem ao *presente* sempre igual a si mesmo, podem justificar a passagem do moderno ao pós-moderno, sendo inclusive, segundo o próprio Maffesoli, manifestações, conforme vimos acima, que não desaparecem mesmo nos períodos em que “o energetismo é capturado e canalizado [...] em que a natureza é arazoada”. Podemos ainda perguntar se tais fenômenos não indicariam antes a decadência que o ressurgimento do religioso aponta.

¹⁴ “Segundo Baxter, a preocupação dos eleitos pelos bens terrenos devia pesar-lhes sobre os ombros como ‘um casaco leve que se pode deitar fora em qualquer momento’. O destino transformou essa estrutura numa pesada jaula de aço. [...] A idéia do *dever profissional* ronda pela nossa vida como um fantasma dos condicionamentos do passado. [...] Nos casos em que a realização do dever profissional não pode ser diretamente ligada aos valores espirituais e culturais mais elevados [...] o indivíduo de hoje acaba por renunciar a qualquer tentativa de justificá-la. [...] Ainda ninguém sabe quem habitará essa estrutura vazia no futuro e se, ao cabo desse desenvolvimento brutal, haverá novas profecias ou um renascimento vigoroso de antigos pensamentos e ideais, ou se, não se verificando nenhum desses casos, tudo desembocará numa petrificação mecânica, coroada por uma espécie de auto-afirmação convulsiva” (Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1966, p. 139-140).

¹⁵ Os “trinta gloriosos” são as três décadas, que vão mais ou menos do fim da II Guerra Mundial até a chamada *crise do petróleo*, que representaram um período de progresso sem precedentes na economia e no nível de vida dos países industrializados do Ocidente e do Japão.

¹⁶A alusão aqui é evidentemente a Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

¹⁷ Penso aqui no livro de Robert Kurz, *O colapso da modernização*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

1979a.

_____. *L'ombre de Dionysos*. Paris: Méridiens-Kliencksieck, 1982.

_____. *Essais sur la violence banale et fondatrice*. Paris: Méridiens-Kliencksieck, 1984.

_____. *La connaissance ordinaire*. Paris: Méridiens-Kliencksieck, 1985.

_____. *Le temps des tribus*. Paris: Méridiens-Kliencksieck, 1988.

_____. *Au creux des apparences*. Paris: Plon, 1990.

_____. *La transfiguration du politique*. Paris: Grasset, 1992.

_____. *La contemplation du monde*. Paris: Grasset, 1993.

_____. *Éloge de la raison sensible*. Paris: Grasset, 1996.

MERTON, Robert K. *Social theory and social structure*. New York: The Free Press, 1957.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1955.

Bibliografia

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Portugalia Editora, s.d.. (Ed. francesa original: *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.)

MAFFESOLI, Michel. *Logique de la domination*. Paris: PUF, 1976.

_____. *La violence totalitaire*. Paris: Méridiens-Kliencksieck, 1979.

_____. *A violência totalitária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *La conquête du présent*. Paris: PUF,

* Roberto Motta é PhD e Professor Titular do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco.

Resenha

As teorias da exclusão

Para uma construção do imaginário do desvio*

Charbelly Estrella**

Pensar e mapear os estudos dos laços sociais e suas naturezas diversas desenvolvidas pelo homem ocidental transformam o livro de Martine Xiberras em uma obra de êxito, de indispensável leitura nos primeiros passos acadêmicos. A autora não se intimida frente à grandiosidade do pensamento sociológico e traça uma linha progressiva e interessante que passa por Émile Durkheim, Max Weber e Georg Simmel, denominados por ela como “pais fundadores” da sociologia; por Michel Maffesoli; pela Escola de Chicago; pelo interacionismo simbólico; e pelo enfoque na comunicação da “invisível” Escola de Palo Alto.

Nos comentários introdutórios, é reconhecida a complexidade em se delimitar ou classificar grupos de excluídos, os seus processos e agentes, o que nos deixa à mercê de uma infinidade de variáveis: “Para definir a exclusão de forma autônoma, é necessário precisar o espaço de referência que provoca rejeição e as múltiplas maneiras pelas quais esta exclusão se produz.” (p.28) Entretanto, urge o entendimento dos elementos que fundamentam os laços sociais, que reúnem os homens em sociedades ou comunidades, para que, por meio da observação de uma força de coesão social, seja possível traçar o caminho inverso – descobrir o processo de ruptura desses laços que causam anomia e exclusão dos indivíduos.

É exatamente com base nessa lógica

que o primeiro capítulo é apresentado na forma de Teorias da Sociologia Clássica. Tem-se por objeto a coesão social: das relações sociais (natureza do laço social) e a coerência das relações coletivas (natureza do laço moral), firmando os primeiros passos em direção ao entendimento da natureza e densidade do laço que liga os indivíduos, e como e porque esse mesmo laço por vezes se rompe.

Dentre os três “pais fundadores” da sociologia, Xiberras inicia seu estudo por Émile Durkheim e sua visão da influência coletiva sobre a natureza do laço horizontal – o que liga os homens em conjunto e permite estabelecer relações de solidariedade. Durkheim vai buscar na biologia, ciência em franco desenvolvimento no século XIX, a terminologia para categorizar essa solidariedade em mecânica - própria das sociedades tradicionais que funcionam sob o princípio de semelhança que une os indivíduos; e orgânica, que remete ao funcionamento de um organismo vivo,

em que cada elemento sabe da importância de sua parte para o todo, conferido à sociedade moderna. É com base nessas formas de relação social que Durkheim vai estudar a natureza do suicídio, pela classificação da densidade moral e social que ligavam seus agentes a seus grupos sociais.

Georg Simmel parte da relação com a alteridade, com o outro, com o estrangeiro. Enfoca a relação de indivíduo para indivíduo ou

do indivíduo com o grupo, fundando assim a microsociologia. Para Simmel, é por intermédio dessa “unidade” de relação social que podemos possibilitar a aceitação ou exclusão do estrangeiro por parte do grupo, respectivamente, relação positiva e relação negativa. Para tanto, Simmel encontra na vida metropolitana (sociedades modernas) laboratório privilegiado para o estudo dessa relação face a face do indivíduo. Para o autor, o aumento da densidade populacional é a origem do decréscimo da densidade moral; o estrangeiro ali está, mas não consegue se inserir. Classifica da seguinte forma essas relações cosmopolitas com a alteridade: indiferença ou atitude insensível, cálculo e abstração, liberdade e singularidade e hostilidade e exclusão. Por fim, tem-se a sociologia compreensiva de Max Weber, que desenvolve o estudo sobre o que ele chamou de laços sociais verticais – a relação do indivíduo ou do grupo com a auto-

ridade (política, econômica e pedagógica). Detendo-se no estudo da atividade social, não trataria mais de detectar somente o peso das estruturas sociais, mas como os agentes as vivem e animam. É esta relação com a autoridade que Weber classifica de dominação legítima, pois apesar de exigir obediência e disciplina, implica também na adesão dos indivíduos. Assim sendo, teríamos três categorias de dominação legítima: tradicional, carismática e legal.

Abrangendo essas três primeiras vertentes da sociologia, pode-se começar a perscrutar qual a natureza dessa força de coesão/exclusão que rege as relações sociais na modernidade e como os indivíduos se inserem e se excluem de processos sociais.

No segundo capítulo, a autora nos apresenta o painel das teorias do desvio, abordando a importância da teoria da ecologia humana pela Escola de Chicago, na qual são retomadas as questões de densidade moral e social e suas antíteses, heterogeneidade e anomia. A cidade consolida-se como laboratório incontestado para a observação do desenvolvimento das relações entre os indivíduos, tais como as de vizinhança, e desses para com suas comunidades. O Interacionismo Simbólico, por sua vez, vai buscar estudar o desvio *in situ*, ou seja, analisar o fenômeno no espaço onde ele se dá, criando empatia com o objeto e vínculos duráveis, evitando assim movimentos e conclusões etnocêntricas. É nesse momento que serão tratadas questões diretas de exclusão por procedimentos estranhos a um grupo, dando origem à idéia de *outsider* - aquele que transgredir uma norma e se torna estranho ao grupo ou ainda aquele que é estranho ao grupo de transgressores. É pela observação da prática do desvio que os sociólogos da Escola de Chicago vão procurar entender as forças de exclusão social, que geram indivíduos marginais, e a força de coesão social, que reúne estes mesmos indivíduos em comunidades paralelas. Chegando à sociologia francesa, Martine Xiberras traz à tona o estudo sobre a criminalidade de Foucault, observando a civilização ocidental e seu sistema de normatização social. A autora passa ainda pelo estudo da marginalidade de Yves Barel, que classifica de duas formas as relações dos excluídos na sociedade: função-espelho e função-tabu.

Interessante nesse capítulo é a retomada da discussão sobre anomia iniciada por Durkheim para abordar a dissolução do laço social, ou ainda, uma forma anor-

mal de divisão do trabalho. Uma nova ótica surge em meados do século XX, quando Robert Merton declara a anomia como resultante do conflito entre o reconhecimento dos valores materiais de nossa sociedade e a busca dos mesmos por meios ilícitos, para as normas vigentes. Entretanto, a anomia não se caracteriza somente pela dissolução do laço social, como havia proposto Durkheim em seu estudo sobre os suicidas, mas também pode aparecer em sua forma positiva de reagrupamento dos indivíduos de mesma atividade desviante ou marginal, de que nos fala Barel. Esses agrupamentos dão origem à coesão social de natureza comunitária, baseada nas mesmas formas de representação, contudo sem laços com a sociedade global.

O terceiro capítulo apresenta as Teorias da Sociologia Contemporânea, as vertentes pós-modernas de pensamento, com o reconhecimento de que o grande projeto moderno de evolução da solidariedade mecânica para a orgânica fracassou. Coesão social e densidade moral não se sustentaram frente ao crescimento populacional urbano. O que mais importa aos sociólogos contemporâneos talvez não resida mais na dissolução do laço social global, mas sim na inovadora possibilidade de coexistência de diferentes laços afetivos efêmeros, originando o que Michel Maffesoli denomina de *neo-tribalismo*. A polimorfia das relações urbanas na contemporaneidade abre-nos espaços, antes inconcebíveis, de fragmentação dos laços sociais e do afrouxamento da densidade moral, reescrevendo a solidariedade mecânica durkheiminiana.

No quarto capítulo, a autora resume todas as vertentes teóricas em torno dos temas centrais do livro: laço social, densidade moral e densidade social, consciência coletiva e procedimentos de desvio, na busca de uma conceitualização atualizada e de uma síntese de como as relações sociais se estabelecem e em que níveis de representação coletiva se dão (modelização).

Como conclusão, Xiberras atende ao chamado pós-moderno, quando os movimentos de exclusão não são mais o enfoque dos debates sociológicos, mas a maneira original de como esse fenômeno pode gerar formas inusitadas de laços comunitários ou tribais. A exclusão de um grupo representa o reagrupamento de outro, e assim sucessivamente.

Enquanto as teorias modernas debatiam-se sobre a regeneração do

laço social global, ou ainda da passagem da solidariedade mecânica para a orgânica, não obtendo sucesso, os teóricos pós-modernos inverteram a lente do observatório urbano: encontraram no desgaste dos laços sociais, na anomia positiva e na perda de referência nas representações coletivas um processo infinito de criação de comunidades afetivas. Enquanto a modernidade debruçou suas preocupações na recuperação da sociedade fragmentada, a pós-modernidade encontrou nos processos de exclusão e fragmentação social a origem da nova ordem solidária que liga os indivíduos, em um movimento incessante.

(*) As teorias da exclusão – Para uma construção do imaginário do desvio. XIBERRAS, Martine. Lisboa: Série Epistemologia e Sociedade, Instituto Piaget, 1993.

**Pós-Graduada em Comunicação e Espaço Urbano pela Faculdade de Comunicação Social da UERJ.

Orientação editorial

1. Considerações Iniciais

Logos: Comunicação e Universidade é uma publicação semestral do Programa de Memória em Comunicação da Faculdade de Comunicação Social da UERJ. A cada número há uma temática central, focalizada para servir de escopo aos artigos, organizados por seções.

2. Orientação Editorial

2.1. Os textos serão revisados e poderão sofrer pequenas correções ou cortes em função das necessidades editoriais, respeitado o conteúdo.

2.2. Os artigos assinados são de exclusiva responsabilidade dos autores.

2.3. É permitida a reprodução total ou parcial das matérias desta revista, desde que citada a fonte.

3. Procedimentos Metodológicos

3.1. Os trabalhos devem ser apresentados impressos em duas vias, acompanhados do disquete, gravados em editor de texto Word for Windows 6.0 ou 7.0 (ou compatível para conversão), em espaço duplo, fonte tamanho 12, não excedendo a 15 laudas (incluindo a folha de referências bibliográficas e notas).

3.2. Uma breve referência profissional do autor com até cinco linhas deve acompanhar o texto.

3.3. O nome do autor deve constar abaixo do título do trabalho, na primeira página, vindo acompanhado de um asterisco que remeterá à referência sobre o autor.

3.4. As citações devem vir entre aspas e imediatamente acompanhadas das referências: sobrenome do autor, ano da obra e página correspondente, entre parênteses.

3.5. As notas devem ser numeradas no corpo do texto. É desejável que sejam em número reduzido. Devem ser organizadas em seguida à conclusão do trabalho e antes da bibliografia.

3.6. As ilustrações, gráficos e tabelas devem ser apresentados em folha separada, no original, gravados no mesmo disquete, como um apêndice ao artigo, com as respectivas legendas e indicação de localização apropriada no texto.

3.7. A bibliografia, organizada na folha final, não deverá exceder a dez obras, obedecendo às normas da ABNT (Ex.: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título da obra*. Cidade: Editora, ano.) Os títulos de artigos de revistas devem seguir o mesmo padrão, sendo que o nome da publicação deve vir em itálico (Ex.: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Artigo. Cidade: *Revista/Periódico*, n.X, mês, ano.).

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

Reitor

ANTONIO CELSO ALVES PEREIRA

Vice-Reitora

NILCÉA FREIRE

Sub-Reitor de Graduação

RICARDO VIEIRALVES DE CASTRO

Sub-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

REINALDO FELIPPE NERY GUIMARÃES

Sub-Reitora de Extensão e Cultura

MARIA THEREZINHA NÓBREGA DA SILVA

Diretor do Centro de Educação e Humanidades

JOSÉ RICARDO DA SILVA ROSA

Faculdade de Comunicação Social

Diretor: RICARDO FERREIRA FREITAS

Vice-Diretor: PAULO SÉRGIO MAGALHÃES MACHADO

Chefe do Departamento de Jornalismo

JOÃO PEDRO DIAS VIEIRA

Chefe do Departamento de Relações Públicas

JORGE HÉLIO SANTOS

Chefe do Departamento de Teoria de Comunicação

MARIA CLAUDIA PEREIRA COELHO

LOGOS

Editores:

Ricardo Ferreira Freiras e Angela de Farias Vieira

Editores Executivos:

Héris Arnt e Luiz Felipe Baêta Neves

Conselho Editorial:

Angela de Faria Vieira, José Henrique de Carvalho, Manoel Marcondes Machado Neto, Ricardo Ferreira Freitas e Ricardo Silva Hollanda

Consultores Científicos:

Prof.^o Dr.^o Nelly de Camargo (UNICAMP), Prof. Dr. Ismar de Oliveira Soares (USP), Prof. Dr. Ronaldo Helal (UERJ) e Prof. Dr. Pedro Gilberto Gomes (UNISINOS)

Colaboradores desta edição:

Carlos Alexandre Moreno, Denise da Costa Oliveira, Fátima Régis, Fernando Gonçalves, Paulo Pinheiro e Paulo Sérgio Magalhães Machado

Projeto Gráfico e Diagramação:

Lilian Nabuco e Lao Martins

Auxiliar de Editoração:

Mirela Andrade dos Santos

Preparação de Originais e Revisão:

Carmen da Matta

Ilustrações:

Wânia de Almeida Moita

Fotolitos e Impressão:

Gráfica UERJ

Endereço para correspondência:

Programa de Memória em Comunicação/Revista *Logos*/FCS/UERJ
Rua São Francisco Xavier, 524/10º and./Bloco A - Maracanã
20550-013 - Rio de Janeiro - RJ
Tel.: (021) 587-7312/Fax: (021) 587-7458
E-mail: fcs@uerj.br

