

REFLEXIVIDADE, COMUNICABILIDADE E COTIDIANO¹

Cíntia San Martin FERNANDES²

Resumo: O objetivo deste trabalho é apresentar um olhar hermenêutico sobre a trama sociológica contemporânea. O trabalho divide-se em quatro momentos: no primeiro momento, apresentamos o cotidiano como ferramenta para a compreensão sociológica; num segundo momento, desenvolvemos o argumento de que o viver comunitário, enraizado na vida cotidiana, sustenta-se devido à potencialidade comunicativa da comunidade; num terceiro momento, discutimos através de conceitos, como reflexividade e comunidade, a possibilidade de olharmos com mais atenção para o mundo cotidiano, e nele compreender hermeneuticamente os significados compartilhados que são as condições de existência do “nós” (todo social); e, finalmente, num último momento, apresentamos a idéia de que esse “nós”, que esse ser-em-comum tem seu vigor no que denominamos de pulsação cotidiana onde a imagem e arte aparecem como símbolos deste *elam*.

Palavras-chaves: reflexividade, comunicabilidade, cotidiano.

¹ Texto originalmente apresentado no colóquio “Le Journées du CEAQ – La Socialité Postmoderne”, dirigido pelo Professor Doutor Michel Maffesoli, em junho 2003, Sorbonne – Paris V, França.

² Doutora em Sociologia Política pela UFSC, Universidade Federal de Santa Catarina, em 2005. Bolsista CAPES com estágio de doutorado na Renné Descartes, Paris V – Sorbonne, em 2003 tendo como orientador o Prof. Dr. Michel Maffesoli.

O Cotidiano como Possibilidade

O conjunto de indivíduos que se encontram em busca de algo comum, de algo em que se identifiquem, acabam por serem representados enquanto comunidades. Comunidades no sentido, não de “retorno ao passado idílico, em que todos vivíamos em paz uns com os outros”, mas como a “possibilidade de relacionamento direto com o real, com o que pertence ao dia-a-dia do indivíduo” (Paiva, 1998:122).

Estamos nos referindo às histórias reais do cotidiano, onde os indivíduos vivem suas ambigüidades, suas contingências, suas fragmentações entre tantas outras coisas. É neste viver comunitário que apoiamos nossa perspectiva de que embora a modernidade tenha construído todo um projeto debruçado no individualismo e na perspectiva de que o indivíduo orientado pela reflexão instrumental é o núcleo fundamental da sociedade. Na pós-modernidade, deparamos-nos com o indivíduo orientado, não apenas por esta, mas que se deixa conduzir pela afetividade, pelo sentimento de pertencer a. Deparamo-nos com o reencantamento da comunidade, o desejo de estar junto.

É esse reencantamento o que nos une, o que nos movimenta, o que faz com que estejamos frente um ao outro sem nos agredirmos demasiadamente ou freneticamente. O que nos leva a compreender o sentido da ação do outro, ou de um grupo. O que nos faz sentir prazer físico, sensitivo, visual. Ou seja, há jogos sociais que nos atraem e que nos seduzem o bastante para nos entreter por dias, meses, décadas, nos ligando ao outro.

O que faz com que eu, indivíduo, seja ligado, desligado, religado, às práticas sociais compartilhadas dentro de um grupo, a uma determinada manifestação cultural, é muito mais do que o respeito às leis instrumentais. É a busca para suprir o desejo de estar e ser reconhecido, e de se identificar com projetos comuns, onde não só a racionalidade, mas também a afetividade se faz

presente.

As teorias abrangentes que nos ensinaram a pensar os problemas sociais a partir de grandes conceitos, de grandes categorias e de macroanálises não nos deixam de valer. O que queremos apontar é que estas deixam “escapar” a diversidade presente no viver social. O viver social se nos apresenta num dia-a-dia cheio de ambiguidades, ambivalências, contingências, diferenças, repleto de movimentos justapostos, intrapostos, entrepostos, superpostos, que podem ser lineares ou ondulares, intensos ou suaves, e que estão escondidos, subterfugiados no que podemos chamar de espaços de relações primárias.

Desta forma, o cotidiano se apresenta como uma grande ferramenta de trabalho para a sociologia³. Neste sentido, poder refletir a partir de categorias presentes nas esferas mais primárias da sociedade se torna um desafio para o pesquisador. Desafio por romper com a tradição de se pensar a sociedade através da relação simbiótica entre superestrutura e estrutura. Este olhar nos apresenta a possibilidade de encontrarmos os vários caminhos e suas trilhas repletas de outros caminhos e assim sucessivamente⁴.

Autores como Michel Maffesoli (1987,1995,1997,2001), Agnes Heller (1998), De Certau (1994) e, no caso brasileiro, José de Souza Martins (2000), conduze-nos a pensar o cotidiano, não como o mundo da mesmice e da banalidade, mas como um mundo, onde há momentos de iluminação e de criação.

³ Essa concepção já está presente nos estudos fenomenológicos desde Alfred Shutz, *Fenomenologia Del Mundo Social (Introducción a la Sociologia Compreensiva)*, trad. Eduardo J. Pietro, Paidós:Buenos Aires, 1972.

⁴ Neste caso nos aproximaríamos da afirmação de Max Weber de que a realidade social é caótica, infinitamente diversa e complexa. E que nenhuma ciência teria o poder de conhecê-la no seu todo; então, torna-se tarefa do cientista social estabelecer a ordenação e compreender o sentido das ações sociais a partir de um método racional que se valha de um recorte preciso da realidade.

onde reside a transformação do impossível em possível⁵. Para Martins, “mesmo na rotina alienadora da fábrica e da produção, há momentos de iluminação e criação, de invasão do cotidiano e do senso comum⁶ pela realidade e pelo conhecimento que revolucionam o cotidiano” (Martins, 2000:62).

Nestes termos, o indivíduo ao qual nos referimos não é mais aquele indivíduo da modernidade, (que surge no, e através, do contrato social, em busca de perpetuar sua fixação num espaço e tempo racionalmente definidos), mas sim o indivíduo que se constitui através de múltiplas situações e relações com o outro e com o mundo. Ou seja, o indivíduo que forma o seu ser não na abstratividade racional, mas na vida social, no cotidiano, numa busca não pelo sonho da fixação mas sim pelo desejo de algo que está além. O indivíduo que se apresenta de forma ambivalente e contingente, que estabelece seu lugar a partir de sua relação com os campos aos quais pertence socialmente e culturalmente. Um indivíduo que vive num tempo em que os contrários se aliam, onde “as culturas se interpenetram, e suas diversas temporalidades contaminam as maneiras de ser e de pensar” (Maffesoli, 1995:148). Um indivíduo que vive num mundo

“A vida cotidiana, segundo Heller, representa a vida de todo dia, a vida do homem inteiro, a vida heterogênea. É nela que adquirimos habilidades, e que as desenvolvemos através dos diferentes grupos dos quais participamos. É a vida cotidiana que está no centro do acontecimento histórico, pois a história é feita da cotidianidade. É neste plano da vida cotidiana que o indivíduo é sempre um ser particular e um ser genérico, onde a unidade possível entre a particularidade e genericidade é “mera tendência”, “mera possibilidade”, onde o que impera é a espontaneidade e o pragmatismo, onde se instala a transformação do impossível em possível (Heller, 1998).

“Segundo Martins, o senso comum “é comum, não porque seja banal ou mero e exterior conhecimento. Mas porque é conhecimento compartilhado entre os sujeitos de uma relação social. Nela o significado a precede, pois é condição de seu estabelecimento e ocorrência. Sem significado compartilhado não há interação. Além disso, não há possibilidade de que os participantes da interação se imponham significados, já que o significado é reciprocamente experimentado pelos sujeitos. A significação da ação é de certo modo, negociada por eles” (Martins, 2000:60).

pós-moderno⁷. E que nesse viver vai se re-conhecendo e se re-encontrando consigo mesmo e com os outros num movimento motor-contínuo. E assim segue, ora se indentificando com um grupo, ora com outro. Ora fazendo parte de uma tribo, ora de outra. Seria, então, a tribalização⁸ do mundo?

O Viver Comunitário e a Potencialidade Comunicativa

Algum dia não fizemos parte de uma tribo? Seja na família, na escola, no grupo do bairro, nos bares que adotamos, nos centros culturais que visitamos semanalmente, nos programas que assistimos, nas roupas que vestimos, no corte de cabelo, na pintura corporal, nos pingentes que usamos, na livraria que frequentamos, nos calções em que nos encontramos, no jogo de damas na praça, cotidianamente estamos nos re-encontrando e nos re-afirmando com o outro e através dele. O sentido buscado nesses lugares pode não ser claro para o indivíduo o tempo todo, porém ele se relaciona todo tempo com essas “imagens”.

⁷ Estamos aqui, utilizando o conceito de pós-modernidade, apresentado por Maffesoli (1995), considerando este momento como tendo por particularidade a possibilidade de reencantamento do mundo, onde o imaginário, o simbólico, o onírico, o festivo, são alguns dos parâmetros que melhor o exprimem. Trata-se de uma época em que se convive concomitantemente com o arcaísmo e o desenvolvimento tecnológico. É essa sinergia de aliar os contrários é que dá o seu tom, longe da linearidade da idéia de progresso da modernidade e cada vez mais próxima da idéia de uma colcha de retalhos onde o sincretismo impera.

⁸ Este termo *tribalismo* foi utilizado por M. Maffesoli em seu estudo a respeito do declínio do individualismo nas sociedades de massas neste fim de século. Este estudo apontou a emergência de microgrupos que denominou “tribos”. Para o autor, a metáfora da tribo “permite dar conta do processo de desindividualização, da saturação da função que lhe é inerente, e da valorização do papel que cada pessoa (*persona*) é chamada a representar dentro dela. Claro está que, como as massas em permanente agitação, as tribos que nelas se cristalizam tampouco são estáveis. As pessoas que compõem essas tribos podem evoluir de uma para outra” (M., Maffesoli, 1987: 9).

O importante é sabermos que se ele se relaciona, é porque vê sentido na coisa. Atribui significado ao seu comportamento. Constrói com o outro, e a partir do outro, um devir cotidiano. O comum entre eu e o outro, o que nos une, o que nos aproxima em interesses múltiplos (racionais, emocionais, objetivos, subjetivos) é o que dá sentido à nossa existência social, é o que podemos denominar de cultura. Entendemos por cultura o conjunto das práticas e relações sociais e simbólicas de uma determinada sociedade. Ela é dinâmica, híbrida e fluída, o que significa que não existem culturas “puras”, intocadas e isoladas.

O que nos interessa neste ponto é justamente a hibridiz⁹ e a diversidade cultural. Tentar compreender o quanto esta diversidade e hibridismo influenciam na possibilidade de transformação da vida cotidiana. Compreender de que forma se dão as fusões culturais e no que resultam.

A hipótese é a de que para haver a fusão é preciso, em primeiro lugar, ocorrer comunicação. Neste caso, aludimos ao fato de que nos comunicamos com nossa própria cultura e com diversas culturas, numa relação defensiva e ofensiva, através de redes sociais e redes de informação (Morin, 1995; Castells, 2000; Melucci, 1999).

⁹ Canclini nos apresenta algumas hipóteses em seu trabalho que nos conduzem a refletir sobre as mesmas em nossa realidade social brasileira. Uma hipótese é a de que a “incerteza em relação ao sentido e ao valor da modernidade deriva não apenas do que separa nações, etnias e classes, mas também dos cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno se misturam”. Outra hipótese importante para nosso trabalho é a de que os estudos transdisciplinares nos auxiliam no entendimento sobre os “circuitos híbridos”, onde “a explicação de porque coexistem culturas étnicas e novas tecnologias, formas de produção artesanal e industrial, pode iluminar processos políticos; por exemplo as razões pelas quais tanto as camadas populares quanto as elites combinam a democracia moderna com relações arcaicas de poder. Encontramos no estudo da heterogeneidade cultural uma das vias para explicar os poderes oblíquos que misturam instituições liberais e hábitos autoritários, movimentos sociais democráticos e regimes paternalistas, e as transações de uns com outros” (Canclini, 2000:18-19).

O indivíduo, ou o grupo, movimenta-se através de uma teia repleta de significados e significantes, através de uma rede¹⁰ que pode conectá-lo a outros indivíduos e grupos. E assim, não somente o grupo, mas o indivíduo, pode construir sua própria trajetória, sua própria trilha social e cultural, tendo à sua frente, um tecido social repleto de possibilidades que estão para além da cultura “sistêmica”¹¹. Mas, o quê nos move dentro desta rede?

¹⁰ A idéia de rede implica em admitir a complexidade do social, composto de setores e de grupos heterogêneos, de uma multiplicidade de interesses e contradições, de discursos e culturas plurais, em que opera não apenas a lógica do conflito, como única possibilidade de intervenção crítica, mas em que cada vez mais se descobre a necessidade da cooperação, da solidariedade, e da alteridade.

¹¹ Aqui estamos nos remetendo à teoria discursiva desenvolvida por J. Habermas (1992, 1984, 1987). Habermas introduz sua concepção de esfera pública trabalhando com duas dimensões existentes na sociedade moderna: a dimensão sistêmica e o mundo da vida. O mundo sistêmico é conformado por uma esfera privada representada pelo mercado, ou seja, esfera da economia, e uma esfera pública representada pelo Estado, ou seja, esfera da política. O mundo da vida ou a esfera da interação comunicativa voltada para o entendimento, é formada também por uma esfera privada, representada pela família, e por uma esfera pública, representada pelas associações e instituições que garantem a reprodução cultural de uma sociedade. Segundo Habermas, para esta opinião pública existir, ela necessita ser primeiramente estruturada e por si mesma, reproduzida à parte do mundo dos sistemas. Essa autonomia só pode ser alcançada através da liberdade de reunião e de opinião. Para isso ocorrer, o autor diferencia os grupos que conformam a esfera pública e atuam na reprodução de suas estruturas, dos grupos que a utilizam enquanto arena capaz de disseminar ideologias e lógicas imperativas do mundo dos sistemas. Assim, a teoria discursiva diferencia a presença de grupos que apenas utilizam da potencialidade comunicativa da esfera pública, dos grupos que fazem uso deste com a finalidade de engajar minorias ou grupos marginais, com a intenção de ampliar as possibilidades públicas de comunicação existentes. O autor assume como premissa o poder da linguagem e da comunicação na formação de uma esfera pública participativa. Para Habermas, a interação comunicativa voltada para o entendimento está presente no mundo da vida, e para que se dê esta interação é necessário que os indivíduos abram mão de alguns pressupostos iniciais que fazem parte de sua vida privada, para introduzir demandas no espaço da discussão. Segundo Habermas, esta “abertura” não acontece no mundo do sistema econômico e político, pois estes não abrirão mão de seus pressupostos iniciais para a conquista de um fim social.

A pulsão é o que nos move. Como um bater do coração que a cada segundo faz com que o sangue jorre em nossas veias, re-alimentando-nos, re-acoagulando-nos, re-limpando-nos, re-ligando-nos à vida, re-ligamo-nos, ao nosso lugar, à nossa comunidade, através das imagens presentes e apresentadas nela. Necessitamos dos signos e dos símbolos para nos posicionar e agir dentro de nossa comunidade. Desta forma podemos falar que existem diversas comunidades dentro "da sociedade". E que cada uma compartilha, não somente dos símbolos e significados da cultura "sistêmica", pois negocia com ela, como cria os seus próprios símbolos e significados culturais diversos daqueles. Ou seja, há um movimento intenso, há uma relação quase que frenética, entre representações culturais "sistêmicas" e vida cotidiana.

Concordamos com Martins no momento em que nos afirma que "mais do que uma coleção de significados compartilhados, o senso comum decorre da partilha, entre atores, de um mesmo método de produção de significados. Portanto, **os significados são re-inventados continuamente em vez de serem continuamente copiados**. As situações de anomia e desordem são resolvidas pelo próprio homem comum, justamente porque ele dispõe de um meio para interpretar situações (e ações) sem sentido, podendo, em questão de segundos, remendar as fraturas da situação social" (Martins, 2000:61).

A tarefa, tanto do grupo, como do indivíduo é estabelecer o seu reconhecimento e encontrar suas representações, ajudando também a construí-las no dia-a-dia, dentro desta sociedade que contém diversas comunidades. E esta integração, esta relação simbiótica entre o indivíduo e as representações culturais se estabelecerá num primeiro momento através da imagem e das expressões artísticas impressas no corpo social cotidiano¹².

¹² A tese de doutorado *Música Política: imanência do social* de Alberto Ikeda (1995), apresenta-nos argumentos fortes neste sentido. Ao estudar a música, dentro do campo das artes, ele nos mostra que esta se apresenta em praticamente todos os grupos humanos - do tribal à sociedade tecnológica - como elemento de mediação das relações internas e externas das sociedades: como elemento que pode se revestir por si de caráter político onde dialeticamente, não será sempre questionadora, visando resultados revolucionários ou reformistas nas sociedades, podendo mesmo vir a servir como forma de preservação da ordem estabelecida ou apenas como procedimento catártico.

Assim, a comunidade pode pulsar com maior ou menor intensidade. Pode de quando em quando se deparar com uma artéria entupida e criar mecanismos de escape, procurando outros caminhos, novas alternativas, novas formas de caminhar e de se revigorar. E para que haja um movimento do grupo é necessário que exista um mecanismo de comunicação dos membros entre si. Como em nosso organismo, onde uma veia se comunica com outra, que se comunica com artérias que se comunicam com veias, como uma fiação interna de um sistema eletrônico, a comunidade se comunica em rede e por rede¹³.

Mas, como se dá esta comunicação, sendo que as redes apresentam nódulos (que representam semi-centros) e ramificações?

Ou seja, o que nos interessa é: como na diversidade das sociedades pós-modernas (plurais), onde a reflexividade se constrói individualmente para depois ser socialmente construída, organiza-se um agir comunicativo que é coletivo? Como, e de que forma, mesmo diante da heterogeneidade e atomização societária, construímos um viver comunitário, onde a perspectiva do ser-em-comum, respeitando a diversidade, é a tônica desta relação? Pode a arte de fato possibilitar a construção de uma nova socialidade? De que modo? A rede social e técnica são fundamentais para a consolidação dessa socialidade?

E é justamente no dia-a-dia, nos espaços públicos primários¹⁴ como a praça, o campo, a rua, o parque, o baile que nos distanciamos do mundo racional instrumental, construindo e reconstruindo as regras morais, culturais e

¹³ Estamos utilizando o conceito de rede como um tipo de relação social. O que parece interessante é observarmos como se desenvolve e se entra nos espaços de comunicação intra-rede. Como se organiza uma nova rede de comunicação (não essencialmente atrelada à técnica) e a capacidade simbólica de cada grupo, de cada movimento, de cada organização social dentro da sociedade.

¹⁴ Por espaços públicos primários, entende-se aqueles espaços do encontro público como a rua, a praça, a fogueira, os bares, etc. de uma comunidade. De acordo com Costa (1997a), há quatro campos constitutivos dos espaços públicos locais: os meios de comunicação de massa, a esfera estatal-parlamentar, os espaços públicos vinculados aos grupos organizados e os espaços comunicativos primários.

sociais mais próximas de nossa realidade. Nestes espaços é que podemos compartilhar histórias de vida, gestos, sentimentos, hábitos, comportamentos e ações. São nestes espaços que nos olhamos de frente, muitas vezes de forma nebulosa, pois o outro também possui suas incertezas, incongruências, suas perversidades. E é justamente nesses espaços do cotidiano que podemos encontrar as riquezas dos fios que tecem e tramam o tecido social. Nestes espaços podemos encontrar as expressividades mais sublimes dos indivíduos, onde inclusive, este pode exercer uma comunicação livre de qualquer vigilância das estruturas de poder (remetemo-nos aqui às estruturas de poder apresentadas por Foucault), onde os conteúdos comunicativos são produzidos a partir de seu exercício reflexivo cotidiano.

Reflexividade e Comunidade

Será a partir da relação com o grupo, que o indivíduo constituirá aquilo que autores, como Anthony Giddens e Ulrich Beck¹⁵, denominaram de reflexividade. Porém, a reflexividade a que nos referimos se distancia um pouco desses autores. Não é algo que está dado *a priori*, ou algo que possua um valor cumulativo e que se desenvolve num movimento de individualização, mas sim algo que se constrói no dia-a-dia e que não necessariamente possui um caráter evolutivo individual. Algo que existe porque os indivíduos pensam, sentem, agem e estabelecem trocas concretas e simbólicas com o grupo cotidianamente.

¹⁵ Este debate também está presente na Teoria Social Brasileira. Autores como José Domingues, Jessé de Souza, Sérgio Costa e Leonardo Avritzer vêm refletindo sobre a modernidade e a possibilidade de estarmos, enquanto país, incluídos ou não neste projeto. No cerne do debate encontramos a questão da reflexividade, da democracia racial, da diversidade cultural, entre outros temas e conceitos relacionados à reflexão sobre os dilemas da modernidade (ver Ilse Scherer-Warren, Sérgio Costa e Hector Leis (org.), *Modernidade Crítica e Modernidade Acritica*, Florianópolis: Cidade Futura, 2001).

Não somente o conhecimento (reflexividade cognitiva) flui pelas estruturas de informação e comunicação, como também os signos, as imagens, os sons etc. Esta outra estrutura se caracteriza por símbolos miméticos e podemos denominá-la, seguindo Scott Lash, de reflexividade estética, onde “os símbolos conceituais, os fluxos de informação através das estruturas de informação e comunicação, certamente, tomam dois atalhos. Por um lado, representam um novo fórum para a dominação capitalista. Neste caso, o poder está mais fundamentalmente localizado no capital como meio de produção material (...) Está baseado no complexo poder/conhecimento (...) do modo da informação. Por outro lado, (...) estes fluxos e acumulações dos símbolos conceituais constituem condições de reflexividade. O mesmo acontece em relação aos símbolos ‘miméticos’, às imagens, sons e narrativas que compõem o outro lado da organização de sinais (...). Eles abrem espaços virtuais e reais para a popularização da crítica estética desse mesmo complexo poder/conhecimento.” (Lash, 1997: 164)

Podemos atribuir a reflexividade estética à defesa de que a cultura popular pode servir, não à dominação, mas a uma cultura de resistência; assim estaríamos superando os impasses de Adorno a respeito da incapacidade da cultura popular ser uma cultura crítica capaz de produzir para além das estruturas de poder/conhecimento do sistema.

Como pode a estética, um momento estético ou uma fonte estética, de *per se* ser reflexivo? Pode haver reflexividade tanto nos mundos sociais e psíquicos naturais da vida cotidiana, como no sistema?

Podemos afirmar que há dois “níveis” de reflexividade que se interpõem na vida cotidiana: cognitiva e estética (Lash, 1997:164). A reflexividade estética ocorre através de um modo de mediação não conceitual, mas mimético. O que não deixa de ser tão ou menos importante que a reflexividade cognitiva. A reflexividade estética nos conduz à possibilidade de compreendermos a comunidade em questão, o seu momento, a sua lógica local, o seu viver cotidiano.

Lash nos aponta que “para se ter acesso ao nós, à comunidade, não devemos desconstruir, mas hermeneuticamente interpretar e, assim, abandonar as categorias de ação e estrutura, sujeito e objeto, controle versus contingência e conceitual versus mimético. Este tipo de interpretação vai dar acesso aos fundamentos ontológicos, em *sitten*, em hábitos, em práticas assentadas de individualismo cognitivo e estético. Isso, ao mesmo tempo, vai nos proporcionar algum entendimento das significações compartilhadas da comunidade.” (Lash, 1997:175).

O que devemos é olhar com mais atenção para o mundo cotidiano, e nele compreender hermenêuticamente, os significados compartilhados que são as condições de existência do “nós”.

Neste sentido, nossa proposta é a de uma reflexividade hermenêutica em contraposição às teses da reflexividade exclusivamente estética ou especialmente cognitiva. Nestes termos, nos aproximamos do conceito de “comunidade reflexiva” de Scott Lash, onde há três fontes muito importantes para o self contemporâneo, que são analiticamente separáveis, como “momentos” cognitivo, estético e hermenêutico-comunitário. “Momentos” que existem em nós de uma maneira frequentemente contraditória e inconciliável, onde os indivíduos navegam entre suas singularidades e os laços de pertencimento comunitários.

Imagem e Arte como Símbolo da Pulsão Cotidiana

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

Afinal de contas, para que nos serve a imagem? Qual é o feitiço que causa nas pessoas? Porque não a aceitamos como uma representação de nossos tempos? Devemos nos lembrar que a imagem não é una, é múltipla e facetada. Ela não é refém de uma classe social, de um credo, de apenas um grupo. Ela está presente em tudo e em todos. Nós somos também imagem. Nós somos responsáveis pela construção e desconstrução dos sentidos das imagens que estão aí presentes na vida social. Através delas é que nos apresentamos, nos comunicamos, nos reconhecemos, nos tribalizamos.

Nos gestos, nas cores, nas roupas, em todos os símbolos que administramos cotidianamente a imagem é o que nos apresenta ao mundo. Então, em vez de temê-la, devemos observá-la e tentar compreendê-la.

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

A imagem fora utilizada pelos executores do "projeto modernidade", porém os indivíduos que a receberam e a aplaudiram visionaram este mundo como representante das suas expectativas de vida social: mais ainda, essas pessoas foram também responsáveis pelas imagens. Nelas se viam, davam sentido e significado para que continuassem existindo.

Com isso, podemos afirmar que outras imagens não co-existiram com a imagem do projeto da modernidade? Não. É só olharmos para o tecido social que encontramos a resposta. É justamente na vida cotidiana que

observamos rupturas, que observamos o quanto há a necessidade de não reprodução, da fuga da mesmice, que observamos momentos de transgressão, de ousadia, de atrevimento, de descobertas e de invenções. É na vida cotidiana que podemos observar a emergência de novas alternativas culturais.

Nestes termos, gostaríamos de tratar da imagem, não como a “louca da casa”, mas assim como nos aponta Maffesoli (1995), como ‘religante’. Religante por me unir ao mundo que me cerca, por me unir aos outros que me rodeiam. Para o autor, “a imagem não é simplesmente um suplemento da alma, dispensável, algo na melhor das hipóteses, na pior, primitivo ou anacrônico, mas, ao contrário, ela está no próprio âmago da criação, ela é verdadeiramente uma ‘forma formante’, certamente do indivíduo: a imagem de si, mas igualmente de todo o conjunto social que se estrutura graças e pelas imagens que ele se dá, e que deve rememorar regularmente. Mesmo que isso não seja formulado dessa maneira, um e outro irão viver arquétipos fundadores: e sua vitalidade será medida pela fidelidade a esses arquétipos. E, quando estes perdem sua força, o corpo social ou o corpo individual tende a enfraquecer, às vezes, até mesmo a desaparecer, até que outras imagens venham renegar o corpo em questão” (Maffesoli, 1995: 115).

Desta forma a imagem, o imaginário, o simbólico suscitam essa confiança mínima, que permite o reconhecimento de si a partir do reconhecimento do outro, seja qual for o estatuto do “outro” (indivíduo, espaço, objeto, idéia etc); ou seja, a imagem nos religa ao mundo e aos elementos deste mundo de maneira específica, como por exemplo, através da religião e da moda. Podemos afirmar, então, que a imagem liga os grupos de pessoas que compartilham do mesmo significado frente à vida. E ao ligar estas pessoas através de uma razão, que pode ser tanto emocional, como objetiva, como espiritual, como estética, ela cumpre um papel de me religar a vida em sociedade, de dinamizar o estar-junto.

Conforme Maffesoli, é nesse sentido que a imagem é cultura, pois “a imagem faz cultura: ela vai, em suma, nomear tanto a divindade do lar rural, como o santo local da cidade, ela vai constituir a memória urbana e também as raízes da casa rural, e essa religião de que se fala determina os comportamentos humanos em função de um dado meio, e, ao mesmo tempo, modela esse meio em função dos comportamentos humanos” (Maffesoli, 1995: 117). Ou seja, a imagem transmite/constrói conceitos culturais de uma época histórica.

De certa forma, é na imagem que encontraremos a nossa referência individual e social, é ela que me remete ao passado e ao futuro. É através dela que tocamos no presente e na vida cotidiana. “a imagem é tempo ‘esteinizado’, que se contrai. Nesse sentido, o amor pelo distante, pela cidade ou vida porvir, ou seja, o político, transforma-se em amor pelo próximo, pelo que está aí, por aquilo que se vê (imagem), por aquilo que se toca (o objeto, o outro), isto é, pelo doméstico. É essa inversão, essa transfiguração, que favorece os diversos apegos ao território, aos objetos, às relações próximas e vicinais, às diversas “aldeias” ou tribos das quais somos membros por mais de um motivo, em todos os domínios. É isso mesmo que engendra a religiosidade, o simbolismo de que é forjada a vida social, e que faz com que esta não mais obedeça às injunções racionalistas com predominância político-econômica” (Maffesoli, 1995: 133).

Essa transfiguração do político, essa aproximação do político às vidas das pessoas, esse estímulo à afetividade, é o que as possibilitam utilizarem-se das imagens, das artes, como uma fonte de expressão da diversidade cultural do país. Os movimentos culturais que emergiram em nosso país, principalmente a partir da década de 80 vêm nos demonstrar como vivemos uma realidade complexa, carregada de códigos culturais diversos e repleta de sinais que nos levam a concluir que a arte pode estar se constituindo numa ferramenta do fazer política, não a política representativa-racionalista da democracia que convivemos desde o século XVIII, mas numa política que tem seus pés fincados no cotidiano. Os movimentos como hip-hop e mangue beat, e projetos nos morros da Mangueira e da Rocinha, no Rio e do Candial em Salvador nos servem como exemplo disto.

Estes movimentos artísticos possuem aquilo que Elias (1995), ao nos apresentar a sociologia de Mozart, denominou de “dar rédea livres às fantasias”, as fantasias sociais e não privatizadas. Estes movimentos conseguiram “desprivatizar as fantasias”. De acordo com Elias, “parece simples, mas toda a dificuldade da criação artística se revela quando alguém tenta cruzar esta ponte – a ponte da desprivatização. Também pode ser chamada de ponte de sublimação. Para tal passo, as pessoas precisam ser capazes de subordinar o poder da fantasia expresso em seus sonhos e devaneios às regularidades intrínsecas do material, de modo que seus produtos estejam livres de todos os resíduos relacionados à experiência egóica. Em outras palavras, além de sua relevância para o eu, elas devem dar a suas fantasias relevância para o tu, o ele, o ela, o nós, e o eles. É para satisfazer tal exigência que as fantasias estão subordinadas a um material, seja de pedra, de cores, de palavras, de sons ou qualquer outro” (Elias, 1995:61).

Então que este seja o nosso papel (dos cientistas sociais), o de “desvendadores” das fantasias impressas nas cores, palavras, sons, gestos, ou seja, nos códigos e símbolos cotidianos, estando sempre alertas para os espaços dos possíveis, das transformações diárias e dos momentos catárticos dos homens simples.

Esses momentos catárticos são expressivos de uma tela pós-moderna em que nos observamos e nos reconhecemos diariamente, onde o tradicional se enlaça com o moderno, gerando o contemporâneo de maneira sutil, esboçando-se nas tendências sociais e culturais (comportamento, estética, normas) da vida cotidiana, em que o indivíduo reflexivo, emaranhado na teia da diversidade social e cultural, participa num movimento ambíguo, pois ele tanto constrói reflexivamente suas referências e posições, situando-se dentro desta rede, como vive momentos de incertezas e até de possíveis (e passíveis) crises no momento em que se relaciona concomitantemente com sua comunidade e a sociedade.

Portanto, não devemos temer as crises, pois como vimos acima, serão elas as responsáveis pelos movimentos dos indivíduos no cotidiano e pelas transformações impressas tanto nas esferas mais simples como nas mais complexas de nossa sociedade. O que importa é estarmos atentos e “abertos” para compreender esses movimentos, considerando que as relações entre os indivíduos não são apenas racionais como também afetivas e estéticas. E que **a comunicação, a existência de novas tecnologias à disposição de diferentes grupos aumenta a possibilidade de visibilidade dos conteúdos culturais destes**. Ampliando assim, a possibilidade infinita de identificações do indivíduo frente ao mundo!

FERNANDES, Cíntia San Martin. Reflexibility, communicability and daily life. **Avesso do Avesso**: Revista Educação e Cultura. Araçatuba, v.3 . n.3. p. 39 - 61. jun. 2005.

Abstract: The objective of this work is to present a hermeneutic glance on the contemporary sociological plot. The work is split into four moments: the first moment we present the daily life as a tool for the sociological comprehension; in a second moment, we develop an argument that the community life, rooted in daily life is sustained due to the communicative potentiality of the community; in a third moment we discussed, debating concepts, such as reflexibility and community, the possibility of regarding the daily world more closely and hermeneutically understand in it, the shared meaning which are the conditions of existence of “we” (social totality); and, at last, in a last moment, we present the idea of this “we”, that this community interest has its strength, which we denominate daily pulsation and image and art appear as symbols of this *élan*.

Key words: reflexibility; communicability; daily life.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. W. e Horkheimer, M. **A indústria Cultural: o esclarecimento como mitificação das massas. A dialética do Esclarecimento**, R.J: Zahar, 1985.

_____. **A indústria cultural in: Cohn, Gabriel (org). Comunicação e Indústria Cultural**, S.P.: CIA Nacional, 1978.

_____. **Conceito de Iluminismo**, Col. Os pensadores, S.P.: Nova Cultural, 1996.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**, R.J:Forense Universitária, 1993

_____. **Entre o Passado e o Futuro**, S.P: Perspectiva, 1972.

AVRITZER, L. . **Diálogo y Reflexividad: acerca de la relación entre esfera pública y medios de comunicación**, in Metapolítica, vol.3, no., 9, 1999.

BASTIDE, Roger. **Arte e Sociedade**, São Paulo: EDUSP, 1971.

BARBERO, J.M., **Dos Meios às Mediações: comunicação, cultura e hegemonia**, Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

_____. Latin America: cultures in the communication media. **Journal of Communication**, v.43, n.2., 1993.

BAUDRILLARD, Jean, **Tela Total: mito-ironias da era do virtual e da imagem**, Porto Alegre:Sulina, 1997.

BECK, Ulrich, **O que é Globalização?** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CANCLINI, Néstor G., **Culturas Híbridas**, São Paulo: EDUSP, 2000.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: artes de fazer**, Petrópolis:Vozes, 1994.

COSTA, Sérgio, Sociedade Mundial. Reflexividade e a Globalização Brasileira. In Ilse Scherer-Warren, Sérgio Costa e Hector Leis (org.). **Modernidade Crítica e Modernidade Acrítica**. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

_____. **A Democracia e a Dinâmica da Esfera Pública**. São Paulo: Lua Nova, n.º.36, 1995.

_____. **Contextos da Construção do Espaço Público no Brasil**. Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP, no.47, 1997a

_____. **Entre o espetáculo e o convencimento argumentativo: movimentos sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais**. Florianópolis, paper inédito, 1997b.

_____. **Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil**, XXI Encontro da ANPOCS, Caxambu: 1997c.

CASTELLS, M., **A Sociedade em Rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. Materials for na exploratory theory of the network society. **The British Journal of Sociology**, v.51, n.1, January/March, p.5-24, 2000.

DE FLEUR, M.L. e Ball Rokeach. **Teorias da Comunicação de Massa**. Rio de Janeiro:Zahar., 1989.

DOMINGUES, José M. . **Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e a modernidade brasileira contemporânea**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

_____. e Leonardo Avritzer (org). **Teoria Social no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. UFMG 2000.

ELIAS, N. Mozart. **Sociologia de um Gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1995.

FERNANDES, Cíntia S. **Teoria Crítica ou Esfera Pública Discursiva: a dinâmica dos meios de comunicação de massa em Florianópolis**. dissertação de mestrado. Sociologia Política-UFSC. Florianópolis. 1998.

FERNÁNDES, R. Rafael. **Medios de Comunicación de Massas: su influencia en la sociedad y en la cultura contemporâneas**. Madrid: Siglo XXI. 1989.

FREITAG, B. **A Teoria Crítica Ontem e Hoje**. São Paulo: Brasiliense. 1990.

GIDDENS, Antony. **Para Além da Direita e da Esquerda**. São Paulo: Ed.UNESP. 1996

_____. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Ed.UNESP. 1991.

GUIMARÃES, M. E. **Do Samba ao Rap: a música negra no Brasil**. Tese de doutorado IFCH-UNICAMP. Campinas. 1998.

HABERMAS, J. **Modernidad: un proyecto incompleto**. Punto de Vista. no.21.1984.

_____. **Facticidade e Validade: Contribuições a uma Teoria do Discurso do Direito e do Estado Constitucional Democrático**. Frankfurt. M.Suhrkamp. 1992.

_____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro. 1984.

_____. **Teoria de la Acción Comunicativa**. Barcelona: Península. 1987.

_____. **Uma Conversa Sobre Questões da Teoria Política**. Tradução de Marcos Nobre e Sérgio Costa. Novos Estudos. São Paulo: CEBRAP. no.47. 1997.

_____. **Soberania Popular como Procedimento.** São Paulo: Novos Estudos, no.26, 1990.

_____. **Três Modelos Normativos de Democracia.** São Paulo: Lua Nova, no.36, 1995.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HELLER, A. FEHÉR, F. **A Condição Política Pós-Moderna.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. **Teoría de las Necesidades en Marx.** Barcelona: Península, 1978.

_____. **Sociología de la Vida Cotidiana.** Barcelona: Península, 1991.

IKEDAAI. **Música Política: Imanência do Social.** Tese de doutorado ECA-USP, São Paulo, 1995.

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

MAFFESOLI, M. **Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas.** Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo.** Porto Alegre: Sulina, 1997.

_____. **A Contemplação do Mundo.** Porto Alegre: Oficinas, 1995.

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

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

MARTINS, J.Souza. **A sociabilidade do Homem Simples.** São Paulo: Hucitec, 2000.

MARZOCHI, Samira. **O Sentido da Comunicação:** o significado de ongs em redes eletrônicas no contexto da cultura de massa e das organizações internacionais. Dissertação de Mestrado, IFCH-UNICAMP, Campinas, 2000.

MARX, K. e ENGELS, F. **O Manifesto Comunista.** in LASKI, H. O Manifesto Comunista de Marx e Engels, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **O Capital.** Rio de Janeiro: Civilização, 1968

MELUCCIA, A. **Esfera Pública Y Democracia en La Era de La Información.** in Metapolítica, vol.3, no., 9, pg.57-67, 1999.

MORIN, E. e KERN, B.. **Terra-Pátria.** Porto Alegre: Sulina, 1995.

PAIVA, Raquel. **O Espírito Comum:** comunidade, mídia e globalismo. Petrópolis:Vozes, 1998.

RUBIM, A.C.. **O Olhar Estético na Comunicação.** Petrópolis: Vozes, 2000.

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

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

SILVA, José C. G.. **Rap na Cidade de São Paulo:** música, etnicidade e experiência urbana. Tese de doutorado IFCH-UNICAMP, Campinas, 1998.

SOUZA, Jessé. **Processo Civilizador na Periferia: Segregação Social e Unidade Cultural**. In Ilse Scherer-Warren, Sérgio Costa e Hector Leis (org.), *Modernidade Crítica e Modernidade Acrítica*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

TAYLOR C., *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

THOMPSON, John B., **Ideologia e Cultura Moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis: Vozes, 1995.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, S.P: Livraria Pioneira, 1967.