

**DA RAZÃO CONTRADITÓRIA AO IDEAL ASCÉTICO:  
o “trajeto antropológico” nas Políticas Culturais**

***FROM THE CONTRADICTION REASON TO THE ASCETIC IDEAL:  
“the anthropological trajectory” in Cultural Policies***

---

Eduardo Portanova Barros\*

Francisco Coelho Cuogo\*\*

**Resumo**

Este artigo procura identificar características de um ideal ascético na prática institucional das Políticas Culturais. O aspecto sacerdotal de uma dimensão paternalista do Poder impõe à expressão da vontade (a Potência) a Lei do Pai e o bastão da ordem contra o instinto animal, a orgia dionisíaca e o erotismo pós-moderno de uma razão contraditória. Assim, cria-se esse fosso, aparentemente incontornável, entre o Instituído (uma cultura morta) e o Instituinte (uma cultura viva). O primeiro age na busca de um optimum, o máximo do sentimento de poder. O segundo age conforme sua natureza trágica: nem otimista nem catastrofista. Metodologicamente falando, procuramos inspiração na fenomenologia maffesoliana, sobretudo em *Homo eroticus*, que investiga irrealidades e não fatos, e no ensaísmo nietzscheano, especialmente em Genealogia da moral: uma polêmica, que procura a origem da má consciência, da negatividade, do espírito sombrio e da hostilidade à vida.

**Palavras-chave:** Sociologia. Políticas culturais. Tribalismo cotidiano. Maffesoli.

**Abstract**

This paper seeks to identify characteristics of an ascetic ideal in institutional practice of cultural policies. The priestly aspect of a paternalistic dimension of power requires the expression of the Law of the Father against the animal instinct, the Dionysian orgy and the postmodern eroticism of a contradictory reason. Thus, it creates this gap, apparently unavoidable, between the Established (a dead culture) and the Instituting (a living culture). The first acts in search of a “optimum”, which means the maximum the feeling of power. The second acts as his tragic nature: neither optimistic nor catastrophic. Methodologically speaking, it seeks inspiration

---

\* Professor-pesquisador PNPd/CAPES do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Unisinos e pesquisador do Grupo de Estudos sobre Comunicação e Imaginário - Imaginalis (CNPq-UFRGS), Brasil. E-mail: eduardoportanova@hotmail.com

\*\*Mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos-RS), Brasil. E-mail: professorfrn@gmail.com

in Maffesoli's phenomenology and the Nietzsche's essays, especially about the origin of bad conscience, negativity, the dark spirit and hostility to life.

**Keywords:** Sociology. Cultural policies. Tribalism. Maffesoli.

## Introdução

Desconfiemos da moral, diz Nietzsche: “O que se passa em nós?” (NIETZSCHE, 2007, p. 17). Este dilema trágico, isso porque não se apresenta como um fim, como resolução, é um dos questionamentos, para não dizer o principal, do filósofo alemão em *Aurora*. Trata-se de um problema também sociológico. A moral, contra a qual Nietzsche se rebela, é, em termos de Políticas Culturais, o contrário da orgia dionisíaca que celebra um artista em nós. Essa é a conclusão de Nietzsche para o problema da Vontade (aqui com letra maiúscula para designar um conceito) no homem. E é dessa Vontade – que poderíamos traduzir por motivação – que trataremos neste artigo. Inicialmente, diríamos que se observa um fosso ou degrau – um degrau muito alto, é bom frisar – entre o Poder, representado por instituições públicas ou privadas, e a Potência, considerada como a força invisível de um grupo ao qual se destinaria toda ação – e política é ação – cultural.

Esse distanciamento, aqui considerado, metaforicamente, como degrau ou fosso é o que vai caracterizar o nosso problema de pesquisa: estamos ou não vivenciando um imaginário do desmanche (expressão de Teixeira Coelho) que celebra o ideal ascético contra uma razão contraditória? Tomemos, a título de exemplo, o que Durkheim chamava de caráter coercitivo, um fato que representa, de alguma maneira, esse antagonismo complementar entre os termos razão e contradição. Para Durkheim (2002, p. 2), “a consciência pública reprime todo ato que a ofende”. Ou seja, da mesma forma que o espírito de uma “razão contraditória”, a coerção, conforme Durkheim (2002), pode não ser violenta, mas não deixa de existir. E acrescenta: “Estamos diante de uma ordem de fatos que apresenta caracteres muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e sentir exteriores aos indivíduos” (DURKHEIM, 2002, p. 3). Reparem que se trata de uma filosofia polar (essa que apresenta polaridades opostas e complementares ao mesmo tempo) na qual, da mesma forma, se baseia essa noção do real contraditório com que procuramos trabalhar aqui.

Desmanche é aquela negatividade diante da cultura brasileira celebrada pelo Instituído contra o que esse mesmo Instituído considera o grupo marginalizado, como no caso dos “rolezinhos”, para ficarmos com apenas um exemplo. Antes de retomarmos a razão contraditória, vamos nos deter um pouco mais sobre os “rolezinhos”, este fenômeno característico da última década e que se configura como um problema de natureza sociológica. Os “rolezinhos” são esses grupos de jovens, geralmente da periferia, que procuram circular nos *shoppings centers* (ou em alguns outros lugares) das cidades brasileiras. Esta buscar por um espaço – busca esta que começa com a marcação, no Facebook, do dia, hora e lugar para o encontro, conhecido como *flash mob* – pode adquirir duas conotações: espaço físico e espaço simbólico (no sentido de Bourdieu). Mas sua chegada nestes estabelecimentos gera

um desconforto mútuo entre quem já está no local e os que chegam. Às vezes, o “rolê” acaba mal, com pancadaria.

Os “rolezinhos” caracterizam, no nosso modo de entender, um dos exemplos mais claros do que Maffesoli (1998) chamaria de neotribalismo contemporâneo. Isso porque essas atitudes coletivas, reunindo jovens, sobretudo, seriam exemplares de uma natureza não racional, própria desse tribalismo que Maffesoli aborda. O motivo é que essas tribos e subtribos carregariam uma lógica interna. Segundo Maffesoli (1998), haveria uma razão própria do grupo, como no caso dos “rolezinhos”, para agir desta ou daquela forma, o que remete à compreensão de um além ou um aquém da lei. O não racional, para Maffesoli, portanto, estaria representado por três elementos: paixões, emoções e afetos. Nietzsche (2002) nos serve de suporte, aqui, quando teoriza, a partir da Grécia Antiga, sobre a concepção trágica da existência. “[...] o mito trágico é a representação de tudo quanto é vivo. Onde viria, então, a tragédia? “Talvez mesmo da alegria e do excesso de vitalidade” (NIETZSCHE, 2002 p. 24). Não seriam os “rolezinhos”, por sua alegria trágica, esse concreto mais extremo (Walter Benjamin)?

Retomando a expressão razão contraditória, ela é entendida aqui como, segundo Wunenburger (1995, p. 18), “uma matriz móvel de relações circulares de inclusão e de exclusão”. É na tríade, ainda de acordo com ele, que coexistem ao mesmo tempo ligações e repulsões, evoluindo segundo equilíbrios e desequilíbrios alternados. “Ela permite que se pensem as relações do Mesmo e do Outro, da semelhança e da diferença segundo uma energética que a privilegia na apreensão de qualquer fenômeno dinâmico, evolutivo”, afirma Wunenburger (1995, p. 68). No entanto, a relação que se quer, institucionalmente falando, é binária. De um lado, o financiamento; de outro, o financiado. A má consciência do ideal ascético, que tem por objetivo purificar todo obstáculo, e da qual Nietzsche (nos) fala em *Genealogia da moral: uma polêmica* (1998) é uma forma de espírito contemporânea. Esta contemporaneidade, porém, tem aspectos positivos e negativos, como tudo que é da ordem de uma natureza complexa, precisamos admitir.

Mas, para avançarmos, é necessário recuar um pouco e recuperar o conceito complexo de “má consciência”. Nossa reflexão procura observar a má consciência nas Políticas Culturais, assim como Nietzsche (1998, p. 12) questionou o *valor* dos valores morais. Esse niilismo é, para Nietzsche (1998), a visão do homem que agora cansa. O Instituído se considera de boa estirpe, enquanto os artesãos (e quando me refiro a um artesão, refiro-me ao artista) são tidos como menores, ruins, escravos, servos. Mesmo se dirigindo a eles, estes artesãos são um obstáculo para os planos do Instituído. E, sendo um obstáculo, melhor é ignorá-los, esquecê-los, desprezá-los. A origem da má consciência do Instituído em relação aos artesãos é uma superioridade atribuída para si mesmo, Instituído, contra um pensamento baixo, imoral e vulgar do Instituinte. Estou seguindo, nessa transposição, o pensamento de Nietzsche sobre o “bom” e o “mau” na Primeira Dissertação de *Genealogia da moral*. Segundo o filósofo alemão (NIETZSCHE, 2005, p. 8), a arte dionisíaca “repousa” na embriaguez e no arrebatamento, cujos efeitos – por isso dionisíacos – são representados pela figura de Dionísio (ou Dioniso).

Dionísio é a desmedida, o insólito, o orgiástico, a desordem. É tudo o que contraria o apolíneo (o Instituído, em termos de Políticas Culturais). Porém, é a

relação entre ambos – o dionisíaco e o apolíneo – que os delimita. “Quanto mais forte medrava o espírito da arte apolínea, mais livre se desenvolvia o deus irmão Dioniso: [...] o primeiro chegava ao completo aspecto imóvel da beleza, o outro interpretava na tragédia o enigma do mundo” (NIETZSCHE, 2005, p. 11). A tragédia, para Nietzsche, oferece uma visão destoante da linearidade apolínea. Em “Sócrates e a tragédia”, o autor de *Ecce homo* explica que o herói trágico, ao contrário da estética moderna, não luta contra o destino, e sim “precipita-se na desgraça” (NIETZSCHE, 2005, p. 89). Nietzsche faz uma comparação com a dialética, que, no fundo, para ele, é otimista por acreditar em causa e consequência, culpa e castigo, virtude e felicidade: atributos que o homem trágico não reconhece, porque não alcança, como na dialética, seu fim. Conforme Nietzsche, o herói dialético representa uma existência cômoda. O mesmo pode-se dizer do Instituído em relação ao artista cultural.

Esse herói dialético é um herói apaziguado, acreditando nos princípios socráticos de que “virtude é saber” e “peca-se” por ignorância. “[...] no esquecimento de si dos estados dionisíacos dava-se o ocaso do indivíduo com seus limites e medidas; um crepúsculo dos deuses era iminente” (NIETZSCHE, 2005, p. 24). Nascia, segundo ele, o pensamento trágico que o artista traz, inevitavelmente, no espírito. A ideia do trágico em Nietzsche é dinâmica. Pode-se falar, considerando a primeira fase dele, por exemplo, tanto de um trágico equilibrante entre o apolíneo e o dionisíaco quanto do trágico apenas no segundo sentido, que é o que irá prevalecer no restante de sua obra. Vattimo retoma esse aspecto, lembrando que “a tragédia nascera como síntese de espírito (ou elemento) apolíneo e de espírito (ou elemento) dionisíaco” (VATTIMO, 2010, p. 303). É à luz de Nietzsche que talvez possamos afirmar: o artista hoje é niilista, no sentido de sua restituição a um espírito livre, sem o peso da tradição, e com a descoberta de que uma ordem providencial, esta do Instituído, hoje corroído moralmente, não existe e se esfacela diante do cotidiano e do “eterno retorno do mesmo”.

Vattimo, ao explicar Nietzsche, procura um sentido para o problema da temporalidade na sua filosofia. Por isso, voltar para trás. Por isso, o eterno retorno do mesmo. Segundo Vattimo (2010), Nietzsche procura uma inversão na maneira banal de vermos o tempo. Essa transversalidade em relação ao modo banal de interpretação das coisas diz respeito à própria natureza do pensamento filosófico de Nietzsche, que, ao querer para trás, passa a duvidar do critério histórico como progressão. Portanto, o tempo, considerando o nosso “objeto” de pesquisa, é um acontecimento único, sem uma ancoragem apenas na forma como se pensa a história da tradição. Isto é, para além de uma sucessão de fatos, mas “evidenciando uma estrutura da temporalidade que inverte o modo banal de ver o tempo: querer para trás” (VATTIMO, 2010, p. 43). Não teria sido o pós-estruturalismo, principalmente com Foucault (1999), que provocara uma desestabilização no conhecimento científico que se pretendia neutro, imparcial e objetivo? Muitos outros autores, além dele, e que também transitaram da primeira fase estruturalista para os tempos atuais, ditos pós-modernos, com mais ou menos consenso, perceberam uma mudança de paradigma – se ficarmos com a noção de Kuhn (1996). Foucault utilizou um método arqueológico para a análise do sujeito, através da enunciação, do ato de linguagem, do discurso e das condições de possibilidade desse discurso e de suas verdades. O que ele quer dizer é que o sujeito, em suma, é uma construção histórica,

uma possibilidade de enunciação numa determinada época, isto é, “[...] um lugar determinado e vazio que pode ser ocupado por indivíduos diferentes” (FOUCAULT, 1986, p. 109). Assim, para Foucault, o homem não é mais o problema, em função de mudanças paradigmáticas na disposição do saber.

Maffesoli, cuja tese de doutoramento aborda a dinâmica social, afirma que as culturas nacionais não são homogêneas, e que, em vez de pensá-las como unificadas, deveríamos pensá-las como constituindo um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade; mas, e isso deve ser dito, com a inclusão do homem que o estruturalismo rejeitara. Maffesoli argumenta que pode haver uma saturação nessa lógica clássica da identidade com a qual, diríamos nós, trabalha o Instituído. O que Maffesoli põe no lugar é uma lógica da identificação, sustentada pela tese da existência de um processo e de um deslizamento progressivo – a exemplo de um trajeto antropológico, em Durand – de uma para a outra (da identidade à identificação). A possível substituição, porém, não é o ponto do argumento maffesoliano, e sim o de que as *socialidades* contemporâneas motivam outra disposição (tanto em termos de vontade quanto de arranjo), e que isso pode ser uma das marcas da pós-modernidade. “O eu é apenas uma ilusão ou, antes, uma busca um pouco iniciática; não é nunca dado, definitivamente, mas conta-se progressivamente, sem que haja, para ser exato, unidade de suas diversas expressões” (MAFFESOLI, 1996, p. 303). O sujeito, para ele, cede lugar à pessoa – mas o sujeito ainda está presente, numa clara leitura de abertura em relação ao referencial foucaultiano. Pessoa que, conforme a raiz etimológica da palavra, se utiliza de diversas máscaras ou apresenta várias facetas que, apesar de distintas, são incorporadas por uma mesma individualidade. Como dito em outra ocasião,

Uma lista de palavraspinçadas da leitura de seus livros “*Sobre o nomadismo*”, “*O tempo das tribos*” e “*A contemplação do mundo*”, entre outros, representam uma nova sensibilidade, chamada por muitos de pós-moderna. [...] Esta sensibilidade alternativa à da modernidade, e que foi observada na pesquisa de campo no Laboratório de Políticas Culturais no Brasil (LaPCAB) - é que faz com que, para Maffesoli, nos reconciliemos com o cotidiano (BARROS, 2014, p. 4).

Maffesoli (2004) salienta que a sociedade moderna foi construída sob a ideia de progresso, buscando referir-se ao futuro, destacando a razão no ser humano, tanto quanto o racionalismo e a lógica. Essa maneira de pensar se refletiu na ideia de domínio. É conveniente ter domínio sob si: “[...] o indivíduo aprende a ter uma identidade dominada por ela mesma e, conseqüentemente, aprende com os outros que chegaram a essa mesma dominação, a dominar o mundo” (MAFFESOLI, 2004, p. 26). Assim, o indivíduo, o individualismo, é a expressão teórica da modernidade, e o pensamento antes coletivo, passa a ser individual (“eu penso, logo existo”<sup>1</sup>):

---

1 Citação do filósofo e matemático francês René Descartes que pretendia fundamentar o conhecimento humano em bases sólidas e seguras.

Parece-me que é nisso que se situa o pivô da modernidade, nessa concepção do indivíduo que dá a sua lei a si mesmo e que, em seguida, pode se associar a outros indivíduos autônomos para fazer história. É a partir daí que se constrói o contrato social (que vemos bem a fragilidade nos nossos dias), a cidadania, que é sem dúvida tudo o que funda o ideal democrático (MAFFESOLI, 2004, p. 28).

Percebe-se, porém, um crescimento gradual de saturação do modelo monoteísta da modernidade, uma saturação do Estado-nação e do ideal democrático. Há exemplos que vão desde as manifestações populares que ocorreram no Brasil em 2013<sup>2</sup> até a constituição da família, que deixa de seguir o modelo tradicional da família nuclear para assumir alternativas estranhas à modernidade. De um lado, pois, percebemos uma estrutura mecânica; de outro, uma estrutura complexa ou orgânica. De um lado, prevaleceu, na modernidade, a estrutura em grupos contratuais. De outro, na contemporaneidade pós-moderna, surgiram as massas e as tribos afetuais. Porém, não procuramos uma via fechada, um conceito único e uma metodologia linear, pois “as relações entre conteúdos e formas nem sempre são congruentes: em um mesmo sistema, conteúdos, formas, relações ou grupos não são diretamente proporcionais” (DURAND, 1969, p. 29, tradução nossa). Quer dizer, no campo das Políticas Culturais, que é o enfoque deste trabalho, nem toda ação institucional corresponde a um resultado pragmático satisfatório. De uma maneira empírica, foi o que se constatou nas viagens pelo LaPCAB<sup>3</sup> e cujos resultados já foram disseminados em artigos. Uma hipótese que se pode adiantar, a partir do material coletado, é a de que vivemos uma crise nas políticas culturais, que se reflete, diretamente, nas chamadas coletividades sociotécnicas. Não se observa uma ação densa, duradoura e consistente voltada para a interpretação do conteúdo simbólico desses grupos.

### **Alguns casos de produção cultural**

Durante nossa pesquisa de campo, que compreendeu o período de 2011 a 2013, várias entidades apresentaram problemas de ordens diversas – desde falta de apoio das autoridades públicas e do empresariado local, disputa entre as próprias associações de artesãos, impossibilitadas de se juntar em torno de um objetivo

---

2 Esse assunto será tratado mais especificamente na seção “Tribos das manifestações”. Mais informações referentes às manifestações ocorridas no Brasil e suas relações com as redes sociais ver <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Protestos\\_no\\_Brasil\\_em\\_2013](http://pt.wikipedia.org/wiki/Protestos_no_Brasil_em_2013)>.

3 Trata-se do projeto intitulado Laboratório de Políticas Culturais no Brasil: Gestão e Inovação (LaPCAB), iniciativa do antropólogo José Rogério Lopes, do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos-RS), no qual atuei de 2011 a 2014 (parte final, sem o empírico), e que tinha por finalidade mapear associações, grupos ou outras entidades que atuassem na área cultural em, rigorosamente, todas as regiões do país. Visitamos, eu e outros professores, pelo menos um estado em cada uma dessas regiões.

comum, até, entre outros, o problema logístico, isto é, a precariedade das instalações e o valor dos aluguéis demuitas das sedes desses trabalhadores, valor na maioria das vezes alto para entidades mantidas apenas com a venda de seus produtos artesanais. É importante esclarecer que estamos nos referindo a esse período de 2011 a 2013, relatado no projeto de pesquisa do LaPCAB e em artigos científicos<sup>4</sup>. Daremos, aqui, apenas uma visão geral desses problemas (sem nos determos em cada um desses casos, dada a sua extensão e complexidade), referindo-nos, mesmo que rapidamente, a associações como a Art'Escama, em Porto Alegre, que estava quase fechando. Como se explica isso? Em Laguna (SC), em Cachoeira do Brumado (MG) e em Olinda (PE) acontecia o mesmo. Os *paneleiros* (fabricantes de painéis em pedra-sabão), em Cachoeira do Brumado, isolavam-se da associação local. Em Laguna, três entidades brigavam entre si e as três com o IPHAN e com a Prefeitura. Ninguém se entendia. Em Olinda (PE), apenas dez sócios se reuniam na casa de um escultor, pois não tinham sede própria. Todo mundo, entre os vários grupos de artesãos, na época da pesquisa, reclamava de um Projeto de Políticas Culturais, um projeto de cunho *inclusivista* e pluralista, e não, principalmente, isolado de uma prática cultural. Mas o que seria um Projeto de Políticas Culturais num país com as características do Brasil? Vejamos uma hipótese a respeito da situação do artesanato no país. Os artesãos e todas essas comunidades sociotécnicas estariam presentes no que Durand (1982) chamou de ego social, o qual se divide, segundo ele, em dois polos: negativo e positivo. O positivo é toda a visão iluminista da sociedade, a que valoriza o modelo empreendedor e progressista. Já o aspecto negativo é o que junta os excluídos do progresso linear, entre os quais, e aí é que se justificaria a tese deste artigo, os “rolezinhos”. Por isso, reduzindo um pouco a questão, não existiria nenhuma política cultural brasileira *densa, profunda* que fosse direcionada para esses grupos de artesanato ou na qual eles fossem inseridos satisfatoriamente, e isso por total desinteresse, com raras exceções, quanto à esfera simbólica desses grupos. De um lado, em suma, temos a visão iluminista de Políticas Culturais institucionalizadas que desvalorizam o simbolismo, no sentido durandiano de um além de conceitos arbitrários relativos ao signo, nas práticas dos grupos artesanais. De outro, o romantismo (sim, o romantismo, quase metaforicamente falando) da prática artesanal em conexão com a natureza. Somos, enfim, atravessados por estas correntes: a da objetivação e a da subjetivação. Este paradoxo, nos parece, é a base de toda a Sociologia e do conceito sociológico de sistema, evidenciado pela ideia de coerção institucional, de uma parte, e de subjetivação, de outra, o que nada mais é do que o imaginário em Durand. Logo, as instituições públicas ou privadas, de um modo geral, vivem no iluminismo.

Esse ideal iluminista é representado pela pretensa clareza, pela explicação causal binarista e pelo progresso de cunho historicista, enquanto as coletividades sociotécnicas vivem no romantismo de gaia, da comunhão cósmica e do vivido no

---

<sup>4</sup> Remeto ao dossiê “Revisões teórico-metodológicas em Sociologia” publicado na *Revista de Ciências Sociais da Unisinos* (v. 51, n. 2, maio/ago. 2015) disponível em: <[http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias\\_sociais](http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais)>.

cotidiano. Percebemos, claramente, um desequilíbrio entre os tempos histórico e filosófico, que uma série de autores (já mencionados) também observa, e foi isso que, em suma, evidenciou-se nesse artesanato brasileiro – pelo menos entre os que nós visitamos. A proposta do projeto da modernidade há muito tempo teria se esgotado e se esfacelado pela falta de credibilidade no Estado e por Políticas Culturais engessadas. Já os artistas e sua dinâmica de criação permanente, fluida e móvel, são visionários, românticos e místicos. Trata-se de uma dialética entre os pequenos grupos de relações e a sociedade global ou, segundo Boaventura de Souza Santos (1989), de “um novo equilíbrio entre adaptação e criatividade”.

Ainda conforme Boaventura de Souza Santos (1989, p. 71-72), “o grande debate metodológico da ciência moderna tem sido sempre, desde Bacon e Descartes, o de saber qual a participação, na criação de conhecimento, do sujeito e do objeto”. Esta reflexão se insere, portanto, neste trabalho de pesquisa do LaPCAB, que, de minha parte, concluiu-se em 2014, e nas suas consequências epistemológicas sob a forma de uma contextualização do conhecimento levantado pelo trabalho teórico e empírico resultante dos três últimos anos de pesquisa. Trata-se de uma dupla contextualização, sem dúvida, porque “é simultaneamente uma prática científica e uma prática social” (BOAVENTURA SANTOS, 1989, p. 77). Para Teixeira Coelho (2008, p. 66), ainda, “o homem é um ser na cultura: ele transita pelas identidades adquiridas ou construídas; é um ser que se define e se refaz numa flutuação cultural”. Todos esses questionamentos do homem como um “ser na cultura” reforçam a necessidade de uma proposta, na medida do possível, coerente com essa mesma visão complexa da sociedade.

Logo, partimos do seguinte princípio: as manifestações culturais contemporâneas se reinventam na pós-modernidade. Relativizamos os marcos de referência e não aceitamos, passivamente, interpretações de cunho racionalizante. Uma característica das Políticas Culturais na pós-modernidade, concluindo, é a de que o papel do Estado, ideologicamente falando, se retrai (como vimos antes). E se retrai porque perde espaço para um modo não negligenciável de expressão, a predominância do desejo [o que Yúdice (2006) irá destacar no plano do consumo] e da imaginação simbólica. O Instituído não fornece subsídios conceituais aos artesãos como forma de debater em encontros, seminários ou mesas-redondas, com estes mesmos atores sociais, questões de interesse mútuo.

Procuramos saber, neste artigo, se acontece, com o advento da pós-modernidade, um deslocamento da posição do sujeito, com ênfase na subjetivação, como tentativa de rearticular a relação entre os atores sociais e as práticas discursivas. E, também, procuramos compreender como se dá a formação do sujeito em termos de sujeição-subjetivação, dentro de uma linha do imaginário e do pós-estruturalismo, que, por sua vez, põem em debate a temática do poder na ideia do discurso e da identidade. É preciso, para isso, avaliar as formas de cultura como estruturantes da vida cotidiana, bem como sua condição de oferecer ao indivíduo uma margem de movimento e de possibilidades de explicitação de caráter tanto heterogêneo quanto prismático. É necessário, ainda, refletir sobre as noções de uso e de consumo cultural no sentido de um processo de interiorização por parte do receptor, no primeiro caso, e de contato epidérmico, no segundo, quando o mundo

é lançado ao abismo. Assim, compreenderemos a dinâmica contemporânea (ou pós-moderna) da cultura a partir de uma crítica ao sistema globalizante como uma nova ordem de poder e do Estado-nação como regulamentador dos fluxos de capital.

### **Homo eroticus**

Não seria exagero dizer que Maffesoli é o teórico que se impõe como referência quando se fala de uma Sociologia do Cotidiano, ao insistir em dar importância para o imaterial, a aura e o não-racional nas relações sociais. É isso o que ele entende por erotismo, aliás. Outra questão que ele coloca é que o Ocidente não teria se rendido apenas ao trabalho árduo para ter, como recompensa, um futuro melhor. Não. Maffesoli acredita em um estar-junto *societal*, como o dos “rolezinhos”, por exemplo. Ou seja, a vida que se cristaliza no instante: um instante mágico, afirmativo. Para descrevermos sociologicamente os “rolezinhos”, algo que já foi ensaiado quando nos referimos a Durkheim, no início do artigo, iremos nos apoiar agora, preferencialmente, na tese do “humano-genérico”, de Agnes Heller, teórica da Escola de Budapeste e discípula de Georg Lukács. Em razão da complexidade desse fenômeno, muitas seriam as possibilidades de embasamento teórico para analisá-lo. No entanto, consideramos que Heller, na tese citada acima, pode nos ser de grande utilidade. Vejamos do que se trata.

No capítulo “A estrutura da vida cotidiana” de seu livro *O cotidiano e a história*, que Heller escreveu no início da década de 1970, a autora afirma, de início, “[...] que a vida cotidiana é a vida de *todo* homem” (HELLER, [s.d], p.17). Ela quer dizer que a participação do homem na sociedade é por *inteiro*, isto é, “[...] com todos os aspectos de sua individualidade” (HELLER, [s.d], p. 17). Percebemos aí, nessa reversibilidade entre indivíduo e grupo, uma das várias antinomias no estudo sociológico. Essa mesma antinomia vamos encontrar entre o caráter institucional e instituinte, entre o Poder e a Potência, entre massa e indivíduo. O problema é que toda forma de heterogeneidade é mal vista. Para o Estado, o valor que conta é o do risco zero, o da acomodação e o da coerção institucional. Tudo o que for contrário a isso, é suspeito.

Para Heller, há hierarquia, mas essa hierarquia, segundo ela (s/d, p.18), “[...] não é eterna e imutável”. Porém, constatamos no trabalho de campo para o LaPCAB que, apesar de fragilizados, estes grupos aos quais nos referimos geram medo no Poder, que prefere, sempre, o risco zero. Canclini deixa isso muito claro quando afirma: “[...] no âmbito urbano, a redução da cidade a espetáculo se associa ao predomínio do marketing e à captação de investimentos sobre o sentido social dos bens materiais simbólicos” (CANCLINI, 2008, p. 19). Neste artigo, o “rolezinho” é visto como um “humano-genérico” derivado da cultura urbana. Nossa hipótese é que não há, por parte do Poder, que se assemelha a um Leviatã hobbesiano, qualquer interesse legítimo pelos imaginários urbanos, pelo instante eterno (Maffesoli).

Este instante é a marca da *pós*-modernidade. Ao contrário disso, na modernidade, o mito prometeico (trabalhar para colher os frutos) assumia o papel de destaque, o de um sujeito institucionalizado e racional. A modernidade

era fundada no individualismo: se eu trabalhar, serei recompensado. Na direção oposta, o mito dionisíaco da pós-modernidade valoriza a exacerbação dos afetos, o orgiástico e o tribalismo. Grupos se juntam com objetivos comuns. A tribo é fechada, mas solidária. É tanto imaginário *arquetipológico* quanto social. O mundo moderno saturou-se, desestruturou seu corpo e deu lugar a uma reestruturação, utilizando, para tal, os mesmos elementos com os quais foi desconstituído. Maffesoli (2012b) situa essa saturação da modernidade nos anos 1950, com o pós-modernismo arquetônico, que revalorizava a ambiguidade e a complexidade na arquitetura. Privilegia-se, assim, a volta da ambiguidade e da complexidade como elementos fundadores da natureza humana, externalizando-se na revalorização da vida quotidiana, do culto ao corpo, da volta do emocional e do sentimento de pertencimento à comunidade – tribalismo. Essas manifestações são, portanto, as marcas da mudança do paradigma social em curso. Assim, um ciclo se encerra e a saturação do mundo – que não significa o fim do mundo – anuncia um novo recomeço que reconhece o ser humano não mais como indivíduo, mas como pessoa plural: “Cada um, pessoa plural em sua tribo de escolha, vai ser o que é a partir das ligações que o constituem. Ligações de afetos, odores, gostos, sentimentos, sensações, tudo fazendo que crescamos” (MAFFESOLI, 2012b, p. 12).

Uma das características da pós-modernidade é a fragmentação da pessoa, que não pode ser interpretada como a pessoa desprovida de força, desagregada e desintegrada. A fragmentação da pessoa, nesse contexto, diz respeito às suas várias máscaras, vários papéis, os vários “eus” em uma só pessoa; uma pessoa plural (MAFFESOLI, 2012b). É essa característica de fragmentação que está vinculada, intrinsecamente, ao conceito de tribalismo e às tribos urbanas<sup>5</sup>. Uma pessoa é plural, pois assume várias funções e teatralidades ao longo da vida. Não é possível mais enquadrar alguém em um papel ou uma função somente; a pessoa é mãe, avó, filha, música e roqueira, trabalhadora, estudante etc., entre inúmeras outras funções desempenhadas no contexto da pós-modernidade. A identidade sexual, a identidade profissional e a identidade ideológica não se mostram mais tangíveis, com contornos bem definidos. “Esse belo edifício foi posto abaixo pela publicidade, a moda, as encenações em que são as sinceridades sucessivas que parecem predominar” (MAFFESOLI, 2012b, p. 46).

Percebemos, portanto, a porosidade das identidades e a busca por uma identificação entre os indivíduos pertencentes a diversos grupos e com objetivos diversos. O desejo de conviver com o outro fortalece o sentimento de estar-junto e originaas diversas tribos. Para Maffesoli (2012b, p. 47), “o fenômeno das *tribos* está aí, irrecusável. E, ao mesmo tempo, não queremos vê-lo. Ou ainda, na melhor das hipóteses, admitimos sua existência, mas como momento transitório: *a juventude precisa existir*”. E considera que o estar-junto “se torna o pivô da agregação neotribal” (MAFFESOLI, 2006, p. 150-1), que pode ser expresso no compartilhamento de um hábito, nos modos de viver e conviver ou em um comportamento qualquer que

---

5 O termo tribos urbanas foi cunhado por Maffesoli, que começou a utilizá-lo em seus artigos a partir de 1985.

impulsiona o estar-junto e que se apresenta na pós-modernidade como “um dado fundamental” (MAFFESOLI, 1998, p. 115). Os laços, assim, são fortalecidos em contraposição à uniformização externa.

Cada grupo do qual a pessoa plural faz parte possui características singulares de tratamento e convívio com seus membros. Porém, não é a formação do grupo que o torna parte de uma tribo, assim como o grupo por si só não representa uma tribo. É necessário mais do que isso; a partilha de valores deve estar presente neste grupo: “[...] é a emoção que cimenta o conjunto. Este pode ser composto por uma pluralidade de elementos, mas tem sempre uma ambiência específica que os torna solidários uns com os outros” (MAFFESOLI, 2000, p. 21). O convívio não necessita ser diário, ele pode ser esporádico, eventual; o que importa, entretanto, é o convívio em si e as relações estabelecidas por meio dele. O sentimento de pertencimento de cada integrante do grupo, bem como suas experiências, conduz a “[...] uma nova maneira de ser, em que a paixão e o desejo são os elementos essenciais” (MAFFESOLI, 2012b, p. 44), estabelecendo relações diferenciadas nesse convívio. A pós-modernidade mostra-se como o palco para a formação de tribos. E estas, por sua vez, afetam e modificam tanto a vida individual quanto a coletiva (MAFFESOLI, 2005). Isso porque o indivíduo se forma a partir das relações que estabelece com o grupo ao qual se identifica e ao qual pertence no momento<sup>6</sup>. Em virtude disso, o indivíduo acaba por possuir uma multiplicidade de valores, pois não faz parte somente de uma tribo; ele pertence a várias, tendo em vista suas identificações múltiplas e a estrutura das ações humanas, que ocorrem em redes variadas, diversas e, muitas vezes, opostas.

Lembre-mos de que a pessoa-persona na pós-modernidade retoma comportamentos coletivos como o desejo de estar-junto, a atuação comunitária e solidária, em oposição ao individualismo. O estar-junto, com o avanço das tecnologias digitais, passou a reunir as pessoas em comunidades virtuais, pela internet. No entanto, nas manifestações sociais ocorridas no Brasil, em 2013, apresentou-senem movimento dialético de retorno do mundo virtual para o mundo físico, situado geograficamente. Os encontros ocorreram nas redes sociais após um evento desencadeador – o aumento do valor do transporte público. Algum tempo depois, jovens foram às ruas, reuniram-se, agruparam-se, *tribalizaram-se* e estiveram juntos nos protestos nas principais capitais brasileiras. A *hashtag* #vempraruatirou de casa milhares de pessoas que vinham expressando virtualmente seus sentimentos, suas insatisfações e suas opiniões.

O que se deu naquelas manifestações foram movimentos emocionais, característicos da pós-modernidade. Frases de efeito<sup>7</sup> e reivindicações difusas – que

---

6 Utilizamos, aqui, a expressão “no momento” em virtude do indivíduo poder, a qualquer momento, perder a identificação com sua tribo e, assim, deixar de se sentir integrante dela. Desta maneira, o pertencer a uma tribo não significa permanência vital na mesma; essa permanência é volátil, e depende do possuir ou não valores partilhados.

7 “O povo unido protesta sem partido”; “O povo acordou, o povo decidiu. Ou para a roubalheira, ou paramos o Brasil”; “Queremos hospital e escola no padrão FIFA”; “Tem tanta coisa errada que não cabe em um cartaz”, são alguns exemplos de frases escritas em cartazes pelos manifestantes.

se expressavam desde a redução do preço da passagem de ônibus até a derrubada da PEC 37<sup>8</sup>, passando pela crítica aos gastos para a realização da Copa do Mundo de 2014. Os manifestantes deixaram claro sua insatisfação contra os rumos da política brasileira em geral, marcada por frequentes casos de corrupção e má gestão dos recursos públicos. Ao contrário de outros movimentos sociais da história do Brasil, como as Diretas Já (1983-1984), onde os comícios reuniram milhares de pessoas defendendo de forma conjunta eleições diretas para presidente do país, e o Fora Collor (1992), quando os jovens “caras pintadas” defenderam a saída do presidente Fernando Collor, as manifestações de 2013 carregavam diversas bandeiras, com interesses difusos, fragmentados, que revelavam a frustração e o descontentamento da população com a política e os governos de todas as esferas –municipal, estadual e federal.

A ideia de imaginário, em Durand, porém, não é a mesma de imaginário social em Maffesoli, que foi seu aluno. É bom esclarecer esse ponto. Esta reflexão considera, isto sim, uma reversibilidade constante entre os polos social e criador. O criador é da ordem de uma antropologia do imaginário, como queria Durand. Ou seja, da ordem de um pensamento “primitivo” (não no sentido de atrasado) e patológico. A esfera do imaginário social, por outro lado, e que é o lado de Maffesoli, significa um pensamento civilizado *na e da* cultura (cultura como *constructo*). Ora, essa divisão é puramente racional e talvez seja mais pensada do que vivida. Porém, é dessa racionalidade científica que se pode alcançar, quem sabe, um olhar menos preconceituoso em relação às práticas sociais. “O símbolo é mediação, porque é equilíbrio que esclarece a libido inconsciente pelo sentido consciente que lhe dá, mas lastrando a consciência por meio da energia psíquica que a imagem veicula” (DURAND, 2000, p. 59). Reparem que o aspecto dialético ou *dialógico*, melhor dizendo, trata de reforçar essa reversibilidade de que falamos acima. Só que o pensamento civilizado como sendo da esfera do imaginário social, e não *arquetipológico*, ganha em Maffesoli uma conotação também primitiva em *Homo eroticus*. Esse “erotismo” de que nos fala Maffesoli, porém, é totalmente secundário nas decisões concernentes aos investimentos na área cultural. Procura-se, antes, a possibilidade de máximo rendimento e de um retorno de capital. A cultura está sendo tratada no país não como uma manifestação primitivo-simbólica, e sim de forma estática, pura, ascética. O erotismo maffesoliano poderia ser um primeiro caminho, junto com a tomada de consciência dessa má consciência de que fala Nietzsche, para recuperar a autoestima cultural no Brasil. Essa autoestima tem de partir do interior da cultura, para que, desse modo, se fortaleça e adquira raízes. Essa cultura tem de ser adubada, e não tratada com indiferença, pois a cultura se ressentir desse mesmo imaginário do desmanche, conforme Teixeira Coelho (2000). Vejamos, para finalizar, como o artista, na concepção de Nietzsche, seria o oposto do Poder.

No capítulo 4, intitulado “Da alma dos artistas e escritores”, Nietzsche esclarece que o artista “não quer absolutamente ser privado das brilhantes e significativas interpretações da vida, e se guarda contra métodos e resultados sóbrios

---

8 Propunha a redução do poder de investigação do Ministério Público (MP).

e simples” (NIETZSCHE, 2005, p. 107). Percebe-se, na prática institucional que aqui é criticada, essa ideia de que Nietzsche fala de uma metodologia cultural, e não de uma “política” cultural. Enquanto as instituições tradicionais se preocupam com a eficácia econômica, o artista se preocupa com a eficácia criativa. É a oposição que se coloca entre objetivação e criação que está no cerne do problema das Políticas Culturais na atualidade. E os meios eficazes para o artista, segundo Nietzsche, seriam todos aqueles que dizem respeito ao “mítico, ao incerto, ao extremo, ao sentido para o simbólico, à crença em algo miraculoso no gênio” (NIETZSCHE, 2005, p. 107-108). Em suma, o modo de criar, ainda de acordo com Nietzsche, é mais significativo para o artista do que sua devoção científica à verdade.

No dizer de Maffesoli, para além de uma concepção progressista, destacam-se três arcaísmos na pós-modernidade: o retorno de Dioniso (dimensão hedonista da existência), a ideia de tribo (modo de estar-junto a partir do gosto compartilhado) e a de nomadismo (sedentarização da existência, retorno da animalidade, do bárbaro e do selvagem). Contra o grande esquema que marcou a modernidade, o “enraizamento dinâmico” é uma energia que se mantém no aqui e agora, segundo Maffesoli. Diante disso, pergunta-se: até que ponto essa energia nos permitiria pensar em termos de um reencantamento do mundo? Quando Weber denuncia a racionalização exagerada da existência, nas duas primeiras décadas do século passado, e Nietzsche aparece como um dos pais fundadores da pós-modernidade, na opinião do filósofo italiano Gianni Vattimo, de que forma estes fatores se situam no atual estado da cultura?

### **Considerações finais**

Tentamos circunscrever aqui, em rápidas linhas, e com base no trabalho empírico realizado entre 2011 e 2013, parte da pesquisa desenvolvida no Laboratório de Políticas Culturais e Ambientais no Brasil, na Unisinos, aspectos relacionados a uma sociologia do imaginário na cultura brasileira. Vimos que a distância que os separa (o social e o primitivo) é evidenciada, pelo menos para nós, na pretensa possibilidade de estabelecermos Políticas Culturais no Brasil. Essa evidência é sustentada pela ideia de que vivemos sob a perspectiva de um imaginário do desmanche (Teixeira Coelho), o que, filosoficamente falando, encontraria embasamento no que Nietzsche denominou de um “ideal ascético” (já referido neste artigo). Assim, resumidamente, as Políticas Culturais são dissonantes em relação aos interesses dos criadores dessa mesma cultura que, paradoxalmente, eles mesmos ajudam a preservar. Cria-se, desse modo, o já mencionado fosso cultural, que só poderia ser preenchido pelo interesse institucional no caráter imaginativo-simbólico dessa produção artística, e não apenas no capital simbólico bourdiano. Mas seria possível?

Esta é a dimensão dinâmica de que se fala, a de uma cultura viva e anárquica, e não necessariamente perfeita, porque o artista não é uma medida fixa. A razão (do Poder) e a intuição (da Potência) são ambíguas no vivido. Por isso, a pós-modernidade inclui, também, o arcaísmo e o retorno do mito. Maffesoli diria, até,

que a pós-modernidade reside, justamente, nessa união entre elementos arcaicos e tecnologia de ponta. Ou seja, o homem é um animal racional que busca, na natureza, uma explicação para a sua existência, e, por não encontrá-la lá, na sua origem, procura uma resposta simbólica para a vida. E desse simbolismo é feito não só o cinema, por exemplo, uma arte por excelência para a expressão e impressão de um imaginário, mas também este “museu” das manifestações culturais, que servem, nas suas diferentes modulações, para reequilibrar a espécie humana. Porém, de que forma vive, hoje, a espécie humana? Não estaríamos cercados de uma abundância cultural que nos afasta, cada vez mais, dos mitos aos quais pertencemos? Uma possibilidade de aproximação do que sobrou de nossa natureza é o que Michel Serres (1992) denomina “contrato natural”, superando a ideia de um “contrato social”.

De acordo com Serres, o racionalismo do “contrato social” provoca a violência, ao contrário da beleza, que requer a paz. E a paz, por sua vez, conforme Serres (1992, 47), supõe um novo contrato que é, justamente, um “contrato natural”. A junção dos dois tipos de “contratos” formaria, na opinião de Serres (1992), um novo pacto, a fim de que nossa cultura não tivesse “horror ao mundo” (SERRES, 1992, p. 16). Ele se refere a essa cultura como “repugnante”. Foi isso que procuramos abordar nesse artigo, igualmente, mas especificando essa cultura “repugnante”, conforme Serres, no quadro de uma relação entre o Instituído e o Instituinte, entre o Poder e a Potência, entre Prometeu e Dionísio, entre o ascético e o orgiástico.

Nessas tribos, ocorreu o abandono do individual em prol do coletivo. O que estava em jogo não era benefício –ou ganho – pessoal. Não importava se o manifestante utilizasse carro ou transporte coletivo, mas importava o bem comunitário – que afeta a todos. Os laços virtuais, criados a partir de uma indignação coletiva, articularam-se com as manifestações ocorridas nas ruas.

Com esse movimento de mobilização de milhares de pessoas, percebe-se que a internet e suas ferramentas de uso não alimentam o individualismo, como se pressupõe. Pelo contrário, *potencializaram* o debate, a troca de ideias, a exposição das diferenças, a comunhão de interesses. Pela facilidade da comunicação à distância, proporcionada pelas tecnologias de informação e comunicação, e pelo fenômeno viral de rápida disseminação de informações, as tribos reúnem grande número de pessoas e se fortalecem. As redes sociais tornaram-se, portanto, importantes motores de mobilização social, capaz de incomodar governos e sistemas políticos.

## Referências

- CASALEGNO, Frederico. **Memória cotidiana**: comunidades e comunicação na era das redes. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- CANCLINI, N. G. Imaginários culturais da cidade: conhecimento/espetáculo/desconhecimento. In: COELHO, Teixeira (org.). **A cultura pela cidade**. São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural, 2008. p. 15-30.
- COELHO, Teixeira. **Guerras culturais**. Arte e política no novecentos tardio. São Paulo: Iluminuras, 2000.

- \_\_\_\_\_. **A cultura e seu contrário**. Cultura, arte e política pós-2001. São Paulo: Iluminuras: Itáu Cultural, 2008.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Ed. 70, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Mito, símbolo e mitologia**. Lisboa: Presença, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Sociologie moderne**. Recueil méthodique. Paris: Bordas, 1969.
- DURKHEIM, E. As regras do método sociológico. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Univesitária, 1986.
- HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, [s.d].
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009.
- MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- \_\_\_\_\_. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- \_\_\_\_\_. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- \_\_\_\_\_. **O mistério da conjunção: ensaios sobre comunicação, corpo e socialidade**. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.
- MAFFESOLI, Michel. **Homo eroticus**. Des communions émotionnels. Paris: CNRS, 2012a.
- \_\_\_\_\_. Perspectivas tribais ou mudança do paradigma social. **Famecos**, Porto Alegre, n. 23, p. 23-29, abril de 2004. Disponível em: <<http://200.144.189.42/ojs/index.php/famecos/article/view/364/295>>. Acesso em: 20 nov. 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**. Uma polêmica. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Aurora**. Reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Escala, 2007.
- \_\_\_\_\_. **A origem da tragédia**. Lisboa: Guimarães, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro, Graal, 1989.
- SERRES, Michel. **Le contrat naturel**. Paris: Flammarion, 1992.
- VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**. Ensaios: 1961-2000. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. **A razão contraditória**. Ciências e filosofias modernas: o pensamento do complexo. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

Recebido em 04/03/2015

Aceito em 14/07/2016