

A MUDANÇA CULTURAL NA SOCIEDADE MODERNA *

1. A análise da cultura, quer se trate de sociedades simples quer complexas, apresenta-se sempre como a abordagem daquilo que é mais específico e constitutivo da actividade humana associada. A cultura não é, de facto, algo que se junte à vida social como lhe sendo externo e supérfluo. Aparece, antes, como a condição da própria existência humana, no que ela tem de mais característico, pois é pela cultura que aquela existência adquire a sua verdadeira significação e o sentido do seu próprio destino.

Não admira, por isso, que a sociologia, que se afirma desde o início como ciência do social — enquanto o *logos* do *socius* —, tenha privilegiado, na sua preocupação de elaboração teórica, os fenómenos culturais. Ela aparece, na realidade, em Augusto Comte essencialmente como uma sociologia do conhecimento, em E. Durkheim como uma sociologia dos fenómenos morais e em Max Weber como uma sociologia da cultura centrada sobre a acção social dotada de um sentido. Perspectivar assim a análise não conduz à sub-valorização do social. Promove, ao contrário, o estudo do social total, enquanto fenómeno sócio-cultural, sem, portanto, esquecer as relações sociais que lhe subjazem e a constituem.

As diversas definições que da cultura os diferentes autores têm vindo a dar são disso prova insosfimável. Na segunda metade do século passado, Edward-Burnett Tylor (*Primitive Culture* — 1871)

* Comunicação apresentada ao Colóquio Internacional «Moderno-Pós/Moderno», Universidade Nova de Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1 a 4 de Fevereiro de 1988. (Publicada na *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 6/7 e aqui retomada com algumas modificações).

define-a como «*um conjunto que compreende os conhecimentos, as crenças, a arte, a moral, as leis, os costumes e outras capacidades e usos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade*». A consagração de uma tal definição manifesta-se no facto da sua recorrente utilização nos escritos que, depois dele, versam esta temática. Na óptica da antropologia e da sociologia, a cultura consiste na própria sociedade, enquanto esta oferece às pessoas e aos grupos padrões de conduta. Ela concerne, assim, toda a vida social, na medida em que abarca os seus sistemas de ideação, de representação e de expressão, os seus sistemas éticos e os seus referenciais para a acção. Dá, deste modo, sentido ao mundo e à história, à natureza e ao homem, ao trabalho e ao lazer, às limitações e às aspirações de liberdade, à satisfação e à esperança, à vida e à morte, ao presente e ao futuro. A vida em si mesma desconhece o seu próprio destino. É a cultura que a (re)concilia com os elementos que a compõem e lhe abre a janela sobre horizontes de possíveis e lhe rasga alamedas para trilhar novos caminhos.

Nas diversas culturas, essas dimensões podem assumir significações diferentes, de acordo com a hierarquia de valores nelas dominante. Mediante as representações mentais, cada sociedade elabora uma imagem de si mesma. Deste modo, a vida humana recebe da cultura o seu sentido e a sua orientação. Poderá dizer-se que, sem significação, não há destino consciente e que, sem este, aquela dilui-se, chegando mesmo a apagar-se numa vulgar banalidade. É a cultura que oferece a totalidade de sentido e que confere a autêntica finalidade à existência. Por outras palavras, é ela que, clarificando a quotidianidade, permite ao homem, através das representações vividas, descobrir-se como ser com os outros no mundo, isto é, enquanto ser ao mesmo tempo individual e social, e unificar os seus anseios pessoais em projectos colectivos.

2. Ora as culturas tradicionais, enquanto, por um lado, aparecem profundamente unificadas, por outro, tendem a desempenhar o papel de regulação e de controlo da vida social. Elas integram, na medida em que oferecem aos indivíduos, aos grupos e às instituições sociais as justificações de que carecem.

A cultura aparece tanto mais unificada quanto mais também os valores, que são os seus núcleos principais de integração, se apresentam hierarquizados. Nas sociedades tradicionais, ela assenta

em valores, considerados como essenciais e centrais, que actuam como princípio organizador e exercem uma função reguladora, dando fundamento às normas, legitimando os saberes e enformando a vida. Assim configurada, ela assegura a coerência a toda a trama social, tanto na sua acção material como na sua função efabuladora e de representação.

Na sua expressão mais acabada, essas culturas encontram a sua forma apropriada nas sociedades sacrais. Em tal situação histórica, os valores religiosos, que cimentam os sistemas de relação e apontam o destino aos homens, aparecem ao mesmo tempo como fundadores, legitimadores e unificadores. Na medida em que o sagrado religa todas as realidades intra e extra-terrenas mediante princípios absolutos, ele é funcional ao nível temporal e supra-funcional na ordem do destino último. Esta cultura integra, unificando e absolutizando.

No mundo actual, a religião deixa de exercer esse papel. As «realidades últimas» desaparecem do horizonte dos indivíduos, com a conversão do mundo na sua condição de pura profanidade. O alargamento das esferas de valores profanos e a sua pulverização são contemporâneos da perda da visão sacral da existência, actuando estas realidades entre si numa relação de causalidade circular. O monolitismo cultural cede o seu lugar a um pluralismo mais ou menos generalizado, em que se combinam núcleos matriciais diferentes. A tendência será para a desagregação dos diversos sub-sistemas e, particularmente, para o isolamento das dimensões axiológica e ética. Dificilmente se encontram, neste mosaico cultural, universos de pensamento e de representação que operem como exclusivo substituto funcional dos tradicionais valores, dando um destino último à existência individual e colectiva e unificando e integrando os sistemas de relação social e a cultura que lhes é própria. A vida é, na verdade, nesta situação, atraída em múltiplas dimensões.

As sociedades accionam certamente a função efabuladora dos indivíduos e dos grupos, porque não podem existir sem imaginário, sem um adequado universo simbólico. É este que cimenta e fortifica os sistemas de relação social. Sendo, por outro lado, como afirma, Henri Bergson, a inteligência humana, enquanto «*função essencial do universo*», uma «*máquina de fazer deuses*», surge naturalmente, nesses universos simbólicos, ordens de transcendência. Mas por maior que seja a capacidade de ideação dos homens, nomea-

damente na ordem do Belo, do Perfeito, do Maravilhoso, eles não podem ir, na sua criação, além das transcendências imanentes. O sonho vai oferecendo à vida esse «*suplemento de alma*» de que carece o quotidiano materializado de hoje. A destruição da Transcendência absoluta leva à criação de novas ordens de transcendência intra-mundana. Importa considerar — e esta é uma tarefa importante para a sociologia — os diversos níveis de transcendência intra-terrena que povoam a imaginação dos homens, em harmonia com as suas aspirações e os seus horizontes.

3. A «secularização» é uma forma de ser e de estar no mundo modelada por uma concepção despida de referências metafísicas e sobrenaturais e orientada unicamente para o progresso histórico temporalizado, em que as escolhas e as opções se pluralizam num universo onde a busca de autenticidade vive à mistura com a angústia resultante das ameaças que pairam sobre a humanidade. Mas esta «secularização» é apenas um dos factores que concorrem para a dissolução dos tradicionais sistemas culturais. Ela afirma sobretudo a autonomia dos diversos campos da experiência humana. Existe actualmente um processo, de alcance mais vasto, de desestruturação cultural. A difusão da ciência e da tecnologia tem vindo a alterar não só a coerência como ainda o conteúdo da cultura. A sua acção corrosiva atinge a ideia que se possuía da verdade, do homem e da história.

A sensação que se tem, nos nossos dias, é, de facto, a de que a ciência desestrutura os sistemas de representação e a de que a tecnologia afecta profundamente a forma de convivência humana. As pessoas sentem que as suas condições de vida estão em mudança contínua, envolvidas num processo em que lhes é dado actuar, por vezes, menos activa do que passivamente. Concorrem mesmo, não raro, para transformações para as quais nem sempre estão consciente e convenientemente preparadas.

Esta é uma situação que diz respeito a todas as sociedades, qualquer que seja o seu nível de desenvolvimento, mas que aparece certamente, e com maior alcance, naquelas em que é acelerado o seu ritmo de modernização. A ideia que, nestas últimas, se faz da vida e da história, da situação presente e do devir é seriamente posta em causa. São questionados os valores e as práticas herdadas do passado, são porventura abalados os fundamentos sobre que assentava a existência. Através deste questionamento, o homem

redefine-se a si mesmo, tanto em relação ao seu meio ambiente, como em relação à história. Trata-se de uma profunda mudança nas formas como a sociedade se produz e se reproduz, como constrói as suas relações sociais, elabora a sua cultura e se situa no espaço.

O primeiro efeito da acção da ciência e da tecnologia sobre as culturas é, na verdade, a dissolução ou ruptura da sua unidade ⁽¹⁾. Desaparecidos os sistemas de valores dotados de um carácter unificador ou, ao menos, perdida a sua importância, desenvolve-se um pluralismo onde o relativismo e a errância se instalam, aproveitando da atomização e da homogeneização entretanto criadas. Na cultura hodierna tende, de facto, a dominar a variedade e a dispersão, com a ausência de qualquer centro de referência e de integração.

A questão será, então, a de saber quais as dimensões da cultura que são atingidas por essa acção entrópica. Ameaçada a sua estruturação e a sua unidade, são, em consequência, necessariamente afectados todos os seus elementos. Uma cultura integrada, constituída em sistema, actua, em geral, como um todo sobre a prática social. A ciência e a tecnologia, na medida em que desestruturam, não exercem, portanto, uma influência limitada e isolada, ao contrário, abarcam a totalidade da vida social.

Alguns elementos são, no entanto, especialmente envolvidos neste processo. Será de esperar, naturalmente, que os valores da racionalidade assumam uma primazia particular, em detrimento de outros aspectos que, nos universos simbólicos tradicionais, predominavam. Tudo o que, vindo do passado, se apresenta como mais refractário à ordem racional, tende a ser reinterpretado, reavaliado ou abandonado. As visões escatológicas e todos os esquemas de conteúdo cosmológico tendem a ser substituídos por novos projectos individuais e colectivos. O sentido da temporalidade é profundamente metamorfoseado. Tanto a temporalidade cósmica e cíclica como a temporalidade escatológica cedem o lugar a uma

⁽¹⁾ Jean Ladrière, *Les Enjeux de la Rationalité*, Aubier-Montaigne/UNESCO, 1977; Augustin Girard, *Les Industries Culturelles. Un Enjeux pour l'Avenir de la Culture*, Paris, UNESCO, 1982; Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité*, Paris, Seuil, 1987; Jean-François Lyotard, *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, s/d; J.-P. Dupuy e J. Robert, *La Trahison de l'Opulence*, Paris, PUF, 1976; Marshall Sahlins, *Au Coeur des Sociétés. Raison Utilitaire et Raison Culturelle*, Paris, Gallimard, 1980.

temporalidade calculada e programada no seu devir, desvalorizando-se quer o passado quer o futuro inatingível, especialmente quando este se apresenta como extra-temporal.

Neste conjunto de transformações — a título de exemplificação — verifica-se que se as cidades estão sujeitas a um processo acelerado de urbanização do próprio urbano, com a implantação de novos padrões de conduta, são, no entanto, as sociedades rurais que se encontram em profunda mudança, com a alteração do seu tradicional universo simbólico, formado por conteúdos predominantemente cosmológico-biológicos. Simultaneamente, vai-se criando certamente uma poética do campo, mas esta poética é elaborada pelo imaginário do cidadão que penetra de humanidade o meio rural. Se a cidade é o espaço do simbólico — e outrora do religioso —, só quebrado por uma burocracia centralizadora, o campo é sobretudo o lugar do imagético de quem dele está distante. A cidade, pela sua uniformidade destruidora, aparece como desumana para os seus habitantes, embora continue ainda a despertar o sonho dos rurais. O campo, por sua vez, objecto de êxodo dos seus naturais, torna-se para os urbanos o espaço de procura de um mundo perdido. A cidade é, de facto, hoje o palco do lúdico e da teatralidade, do mesmo modo que o campo propicia a vivência do mistério cósmico. O intercâmbio entre rurais e urbanos, reforçado nos últimos tempos pelas formas mais diversas, e que parece à primeira vista contribuir para apagar todas as diferenças, tende a acentuar os contrastes. É pela mediação dos símbolos e das representações colectivas — importa não esquecer-lo — que se é capaz de captar a realidade concreta dos diversos sistemas de relação social. O fluxo da vida colectiva exprime-se fenomenologicamente dessa forma.

Mas há que considerar igualmente, neste mundo cada vez mais disperso, a capacidade reestruturante da cultura por parte da ciência e da tecnologia. Não poderão esquecer-se as novas formas culturais que, por toda a parte, estão em vias de elaboração. A cultura deve ser concebida como um sistema que, uma vez desintegrado, por processos de auto-regulação que lhe são internos, tende para um novo equilíbrio. De acordo com esta dinâmica, será de esperar que, face à progressiva desestruturação, se assista igualmente à emergência de novos valores e de novas condições de existência. Outras possibilidades se abrem ao homem. Pluralizam-se os valores, alargam-se os sistemas de representação, enri-

quecem-se os universos simbólicos, suavizam-se e relativizam-se as normas, reforçam-se as capacidades de acção e de inter-relação. A visão científica e o poder tecnológico constituem mecanismos formadores de uma outra sociedade a cujo processo de constituição assistimos hoje em dia. Somos actores e espectadores, ao mesmo tempo, de uma profunda evolução cultural (em muitos casos, talvez mesmo revolução), cuja dimensão e cujo alcance os desenvolvimentos em curso nos dão já a conhecer.

O universo simbólico, em permanente reelaboração pela mente humana, anuncia, na verdade, a realidade do mundo de amanhã. A cultura reveste-se, nessa medida, de um carácter dinâmico no interior das sociedades actuais. Ela lança a ponte entre o passado e o futuro, accionando as forças que transformam o presente. Herança e meio para conservar a própria identidade, ela apresenta-se também como utopia. A imaginação do homem apresenta-se assim como liberdade criadora da sociedade, e a descoberta de uma nova sensibilidade associa-se a uma mudança das estruturas sociais.

Perguntar-se-á, de imediato, quais os valores que emergem no novo mosaico cultural. Para os discernir devidamente, há que atender à vida social concreta, às relações que cruzam o tecido colectivo, às formas como se constituem e funcionam as diversas instituições, às modalidades de inserção dos indivíduos nos grupos e agrupamentos, aos diferenciados estilos de vida. Estas são as condições sócio-históricas em que a existência real se desenrola. Saber como se concebe e se suporta o trabalho, se gasta o lazer, se utiliza o saber, se sonha e se actua, é conhecer os símbolos e as crenças, as aspirações e as angústias que enformam a quotidianidade do homem moderno. Se existem aqui valores que, por força do processo dialéctico de desestruturação e de reestruturação da cultura, se revestem hoje de uma particular importância, esses são os que dizem respeito ao indivíduo e à sua individuação em autonomia, à fruição da intimidade sem tirania, à realização pessoal, à aventura não programada nem tutelada, ao gosto por tudo o que é novo, à plena felicidade. Hoje em dia, vai dominando o desejo de novidade, em ruptura com a tradição e a ordem. A libertação é um dos temas favoritos da nova cultura, um dos elementos integradores da nova mentalidade e um vento que varre o mundo ocidental. Estes são, porém, valores que coexistem de forma compósita num mosaico sem se integrarem. Na trama existencial,

uns, por vezes, associam-se, outros entram em conflito, frequentemente opõem-se antagonicamente, sobretudo quando solicitados simultaneamente. Além disso, perdem o seu carácter de absoluto, relativizando-se progressivamente e moldando-se, em consequência, à dimensão interior de cada um. O homem, medida de todas as coisas, transforma-se, desse modo, em critério e fundamento de toda a ordem axiológica e, por vezes mesmo, ética. Deixam de existir, por isso, valores que confirmam a existência, de uma forma integradora, uma coerência interna e uma totalidade de sentido, apontando-lhe simultaneamente um destino universalmente válido e por todos aceite.

É neste processo de desagregação, traduzido em termos de desestruturação e reestruturação que se inscrevem os «enjeux da racionalidade» provocados pela ciência e pela tecnologia modernas, que, em si mesmas, não possuem um sentido último, limitando-se apenas a fornecer os meios conducentes à obtenção de um determinado fim. Criam o contexto onde novos ritmos se impõem à actividade, outras possibilidades se abrem à vida quotidiana, diferentes horizontais se rasgam à existência humana. O que é valorizado é tudo o que respeita à ordem do vivido, tanto a nível da acção como da representação. Esgotadas as tradicionais fontes de significação, o homem lança-se na busca de outros sentidos. Tempo de «desencanto», este movimento é também procura de novos encantos. Permanecem ainda na nossa contemporaneidade múltiplos elementos de irracionalidade. Muitas das acções do quotidiano são da ordem do «não-lógico». Daí resulta a nostalgia de experiências idealizadas pela sensibilidade presente, o desejo de reencontro com os grandes símbolos perdidos, normalmente através das mais diversas formas de evasão, a procura do sentido da festa, a vontade de celebração da vida sob todas as suas modalidades sociais ou cósmicas, a descoberta dos mais diversos processos de ritualização da actividade quotidiana.

Quem se dedica à análise sociológica terá de entender todas estas proposições como hipóteses sujeitas a falsificação. A questão fundamental — e também hipótese central — consiste em saber como, pela acção de factores diversos, se atinge hoje a harmonia interna da cultura, se desagrega a sua unidade, e como esta se reconstitui e quais os movimentos que para isso concorrem. Analisar este problema conduz a abordar igualmente o processo fundador da cultura actual.

4. A formulação do problema nestes termos conduz-nos logicamente à abordagem dos diversos níveis de que se compõe a cultura. Por sociologia da cultura podem conceber-se diferentes domínios de análise, sem que se tenha sempre uma viva consciência da sua unidade temática.

Pode entender-se por sociologia da cultura, antes de mais, a sociologia do conhecimento. Este ramo da ciência sociológica considera a relação existente entre a actividade cognoscitiva e os seus quadros sociais. Por conhecimento, poder-se-á compreender toda a produção mental, qualquer que ela seja, desde o saber do senso comum até à produção científica mais elaborada. Todas estas construções do espírito humano são afectadas por coeficientes sociais, embora de modo diferente. Consideram-se, porém, aqui apenas as elaborações teóricas produzidas no âmbito das ciências, sendo, por isso, talvez mais rigoroso falar-se de sociologia da ciência. Esta análise ocupa-se tanto da produção do conhecimento como da sua difusão ou recepção.

Normalmente, a sociologia da cultura é entendida preferentemente como a análise da criação literária e artística. Abordam-se, desde então, as objectivações em universos mentais, consideradas, em sentido estrito, como culturais. As diversas classes sociais que, segundo Lucien Goldmann, «constituem as infra-estruturas das visões do mundo», produzem um pensamento que lhes é adequado. A criação cultural aparece assim como a expressão de uma *weltanschauung*. Nesta perspectiva, a obra mental exprime as «estruturas categoriais significativas» organizadas pela «consciência colectiva» própria das classes e dos grupos sociais. Também aqui, a análise se centra ora sobre a produção ora sobre a recepção da cultura.

Poderá, finalmente, conceber-se a sociologia da cultura como estudo da vida quotidiana, enquanto conhecimento da ideação e da representação operadas pelos diversos sistemas de relação social. É a este tipo de análise que têm sido dedicados os trabalhos de autores como Erving Goffman, Henri Lefèbvre e Michel Maffesoli. Nomeadamente este último procura apreender o «*dado societal*» no seu próprio fervilhar, atendendo ao seu colorido e à sua vivacidade⁽²⁾. Dentro desta óptica, assume o seu devido relevo tudo

(2) Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*, Paris, Gallimard, 1976; Michel Maffesoli, *La Conquête du Présent*, Paris, PUF, 1979, *L'Ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens, 1985 e *O Conhecimento do Quotidiano*, Lisboa, Vega, s/d; Raymond Ledrut, *La Forme et le Sens dans la Société*, Paris, Méridiens, 1984.

o que é portador e revelador de sentido na vida quotidiana ou, por outras palavras, «a labilidade e as correntes quentes da vivência», sobretudo a festa, esse elemento capital da actividade social.

5. Através destes diversos níveis de análise, configuram-se também diferentes expressões culturais, tendendo a recobrirem-se de forma mais ou menos completa.

Por cultura superior, também chamada erudita, designam-se ao mesmo tempo o seu nível mais elaborado e a sua expressão mais elevada de verdade e de beleza, de pensamento e de arte. Esta é a cultura mais rica de conteúdo e de forma. As suas objectivações, quanto mais criativas são, também mais se aproximam do mundo ideal e mais se distanciam da ordem real. Atendendo ao seu conteúdo e adoptada uma perspectiva diacrónica, encontramos na Antiguidade grega o predomínio da cultura especulativa, do mesmo modo que entre os Romanos domina a cultura política, na Idade Média, a cultura religiosa, no Renascimento, as humanidades e nos tempos actuais, a cultura científica e técnica.

Se nos referirmos aos seus produtores e aos seus consumidores, esta cultura apresenta-se duplamente de elite: é obra da superior capacidade criadora do homem, de espíritos de eleição; mas é ainda cultura das camadas elevadas da sociedade. O número dos seus consumidores é sempre restrito. Nessa medida, reflecte a sensibilidade e o gosto das classes cultas.

Esta expressão cultural compreende o que, de ordinário, é objecto da sociologia do conhecimento e da sociologia da cultura propriamente ditas.

Não existe, no entanto, nenhuma sociedade que consiga atingir uma completa unidade cultural. São diversas as capacidades e competências adquiridas e diferente a exposição à acção da influência exercida pelas agências de socialização. Ao lado da cultura altamente elaborada, encontra-se sempre a que é vivida pelas camadas inferiores da sociedade, tornando-se impossível, qualquer que seja o tipo de sociedade, uma total unificação, ao contrário do que alguns autores tendem a pensar de forma idealizada.

A cultura popular, em sentido estrito, é a que é criada pelas próprias populações, sendo, por isso, sua obra directa. Pode ainda entender-se como a cultura aceite e assimilada pelos indivíduos na sua vida quotidiana. Conhecer este universo cultural, tendo em

conta esse duplo processo, consiste em aprender a sensibilidade e a mentalidade desses meios sociais, as suas crenças, as suas ideias e os seus hábitos mentais. Trata-se de uma cultura vivida, ainda que, por vezes, elaborada em sede diferente.

Considerada internamente, nela se espelham um desejo de evasão, uma busca do brulesco, uma preferência pelo mundo do maravilhoso e, frequentemente, do sobrenatural, invadindo-se, aliás, mutuamente o religioso e o profano (misturando-se com uma dose de magia e um certo fatalismo, que marcam o destino individual e colectivo). Na sua visão do mundo, associam-se elementos dispare e até contrários, de real e de imaginário, de natural e de maravilhoso, de profano e de sagrado, de liberdade e de determinismo.

Se se comparam as culturas erudita e popular, verifica-se que enquanto a primeira, através das suas objectivações, na medida em que é criativa, elabora novos valores e, nessa medida, revela um desfazamento em relação à realidade concreta e se projecta no futuro, a cultura popular, ao contrário, veicula uma sensibilidade e conteúdos vindos do passado, tende a ser refractária à novidade e aparece profundamente enraizada no tecido das relações sociais.

As culturas que acabámos de referir são hoje fortemente atingidas por aquilo que se convencionou chamar cultura de massa, caracterizada por um elevado grau de nivelamento e de mobilidade. Procurando fundir as correntes realista e onírica, desenvolver uma catarse e impor o modelo vivido (manipulando o inconsciente colectivo, oferecendo-lhe imagens de bem-estar material, de felicidade, juventude, beleza, amor e erotismo), este tipo de cultura não dissolve os outros níveis de diferenciação. Limita-se correntemente a despertar um fundo milenário de aspirações, existentes em cada indivíduo em estado de latência, a libertá-lo, por vezes, e a tornar acessível a realização do sonho. A democratização da cultura, operada mediante a produção em série de objectos de «arte», em correspondência com uma sensibilidade acessível a todos, tende a destruir a hierarquia e o refinamento do espírito de outrora. Mais do que uma sub-cultura, trata-se de um sub-sistema cultural no sentido em que se estende a toda a sociedade sem esgotar a cultura desta. A massificação assinalada não desfaz os diversos níveis de diferenciação, porque não procura a cultura, mas o divertimento.

6. Da análise que temos vindo a fazer, resulta claramente que o mosaico cultural das sociedades actuais é extremamente

compósito. Ao lado das culturas de carácter erudito, existem as populares e marginais. Em qualquer tipo de sociedade dominada por um único campo de referência — económico, social e cultural — estas diversas culturas coexistem, influenciam-se e interpenetram-se mutuamente, mas sem se homogeneizarem. A coerência de que cada uma é dotada, concorre para a conservação da sua própria configuração e para a sua manutenção no tempo, mas sem que se torne imune às múltiplas influências.

Do ponto de vista da análise sociológica, interessa considerar aqui sobretudo a cultura relativa aos sistemas de relação social, isto é, a que é quotidianamente realizada, nos seus diversos níveis e expressões.

A cultura vivida é existencialmente caracterizada pela polissemia e pela labilidade. Em *L'Ombre de Dionysos*, Michel Mafesoli faz sobressair ainda o carácter dionisiaco da sociabilidade. As «constelações de imagens»⁽³⁾, que integram uma tal cultura, exprimem claramente a natureza da sua coerência interna: uma coerência feita de justaposições, uma harmonia em que se conciliam oposições. Os conflitos e as contradições, de ordinário, não produzem rupturas. Amoldam-se as formas, desradicalizam-se os conteúdos, de modo a permitir porventura a coexistência de contrários. Tanto a coerência intelectual dos indivíduos como a coesão das relações sociais são mais flexíveis do que a coerência dos sistemas formais. Se aqui imperam leis mais ou menos rígidas, na ordem do existencial operam-se metamorfoses que conduzem aos necessários ajustamentos. A exemplificação é fácil de encontrar. Verifica-se que vulgarmente a perda da crença religiosa não leva necessariamente ao ateísmo. Opera-se, não raro, o que Henri Bergson denomina o «movimento retrógrado do verdadeiro»⁽⁴⁾, que faz com que o que vem depois ilumine, confira sentido diferente, mais exacto e mais pleno, ao que apareceu antes. Noutras situações, pode acontecer que a tomada de consciência e a aceitação de que Deus não existe, conduza ao reconhecimento de que tudo é Deus. Por toda a parte, os deuses aparecem hoje, tudo podendo, de facto, revestir a forma hierofânica. Tende-se, por isso, a falar mais de

(3) Gilbert Durand, *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 40.

(4) Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1968, pp. 11-23.

deuses do que de Deus. A morte deste é correlativa de uma certa crise do humanismo, crise que resulta da tecnicização racionalizante da existência, sinónimo também de uma era pós-metafísica e desumanizada. O vazio metafísico em que, de facto, caiu a sociedade ocidental, com o advento da cultura permissiva, fá-la entrar numa era de angústias e de turbulências. Aparece aqui subjacente a perda da subjectividade, ainda que no contexto de um exacerbado individualismo, que só o humanismo pode assegurar. O politeísmo — que não é mais, frequentemente, do que o reconhecimento da existência dessas transcendências imanentes acima referidas — é a forma mais civilizada e mais adequada a permitir a perfeita coexistência, na vida quotidiana, do presente e do passado e a converter campos de não-sentido numa plurisignificação. A sociologia religiosa competirá analisar as condições e as formas de emergência destas novas teofanias.

Atendendo a questões de natureza metodológica, uma dupla via se abre aqui à análise. Ou se privilegia a busca do que é invariante ou se releva o que é lábil. Estes dois tipos de abordagem não se contrapõem, no entanto, de forma exclusiva. O estudo dos símbolos e das imagens, enquanto elementos essenciais para a compreensão da experiência humana, não significa qualquer abandono das formas estruturadas e estruturantes com que se configura a realidade. A labilidade social, não quer dizer que os factos colectivos sejam amorfos, atomizados ou anódimos. Toda a actividade humana se inscreve num quadro estruturado, sem o conhecimento do qual a compreensão daquela é difícil ou impossível. Qualquer que seja a perspectiva adoptada, a sociologia não pode perder de vista os aspectos constituintes do mundo social, mesmo quando por exigência ou por opção metodológica privilegia dados parcelares.

A vida quotidiana reveste-se de uma relativa teatralidade. Algumas expressões usadas na linguagem sociológica, como o conceito de papel social, traduzem esse carácter histriónico. São-lhe, então, conaturais um certo carácter e uma dada dimensão de representação, com os diversos elementos que esta implica. Por esta razão, E. Durkheim sustenta que «*a vida social, sob todos os seus aspectos e em todos os momentos da sua existência, não é possível a não ser graças a um vasto simbolismo*». Existe, de facto, «*uma força anónima e impessoal*» da qual os indivíduos participam, ainda que os ultrapasse. A própria estruturação social postula um grau

suficiente de efervescência, na qual se consubstancia o religioso, esse «*divino social*»⁽⁵⁾ de que fala Michel Maffesoli, na esteira nomeadamente do sociólogo francês. Compreende-se, por isso, que os gestos e as palavras, mesmo os mais banais, constituam o principal centro de interesse, tanto da fenomenologia de Alfred Schutz e da renascente etnometodologia, como da sociologia compreensiva e participante, da pesquisa-acção e da morfologia e semiologia sociais (na sua procura da forma e do sentido da realidade colectiva). De acordo com estas perspectivas, valoriza-se uma certa empatia no conhecimento da realidade social, em detrimento das correntes não só positivista como racionalista.

Não concordamos, porém, com um mero «*paradigma estético*», tal como ele é proposto por Michel Maffesoli. A sociologia não pode ser convertida num simples procedimento estético, sob pena de resvalar para uma nova ideologia, e talvez mais perigosa, porque a coberto de uma certa cientificidade. Também somos críticos em relação a algumas propostas de uma ciência pós-moderna. Esta nova concepção, nas versões diferentes com que se apresenta, por exemplo, em Lyotard e Vattimo, ainda que em nome da razão, faz-se contra a razão. Questionando-se como razão científica e recusando-se como mera racionalidade, na medida em que promete mais do que pode oferecer, aspira a abarcar outras dimensões de subjectividade esquecidas ou reprimidas. Ciclicamente, o romantismo espreita a ocasião propícia para se afirmar. O sentimento, relegado para fora da esfera científica, tende hoje a manifestar a sua real importância e a reagir contra a demasiada racionalização da existência. O que parece estar fundamentalmente em causa é a recomposição da *humanitas* e a fruição da vida. Importa, porém, defender uma outra racionalidade, levada tão longe quanto possível, mas que não ampute nada do que é humano. A compreensão deste obtém-se através de todos os seus elementos constitutivos.

O pós-modernismo promove o desaparecimento dos valores que enformavam a concepção burguesa do mundo. Esta visão era racionalista, positivista e pragmática. O pós-modernismo faz com que a imaginação e a fantasia desempenhem, por toda a parte, um papel importante. Este tipo de cultura repousa e promove o

(5) E. Durkheim, *Les formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1968, pp. 269 e 331; Michel Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*, pp. 80 e 184.

anti-intelectualismo e as faculdades não racionais do homem, desenvolvendo-se em relação dialéctica à cultura burguesa.

Na perspectiva de uma nova racionalidade aqui defendida, que assume e reequacione os conteúdos irracionais sobre os quais se edificou a modernidade, não são privilegiados apenas os dados que se apresentam ao sociólogo como lógicos. A sociologia é a ciência tanto das acções lógicas como das acções não lógicas. Estas últimas, mesmo na visão paretiana, não são necessariamente ilógicas. Elas são dotadas de uma lógica interna que lhes é conferida pela «racionalidade» dos sistemas em que se inscrevem. As diversas realidades sociais, parcelares e polifórmicas, são «racionalidades» que se apresentam de forma hierarquizada. A razão busca e encontra-se nessas «racionalidades» que importa descobrir. Não existem, conseqüentemente, para o sociólogo escórias sociais ou criações menores, inaproveitáveis do ponto de vista teórico. Se isso, por vezes, acontece, é porque não se trabalha com modelos suficientemente compreensíveis. A nova racionalidade sociológica exige a apreensão cuidada tanto do que é racional como do que é irracional, à luz quer dos actores sociais quer do sociólogo. São estas diversas dimensões da ordem social, que frequentemente nos é dada como caótica, que se devem cada vez mais explorar na construção teórica.

A realidade social não é, no entanto, apreensível ao cientista na sua totalidade. Por outro lado, ele deve saber combinar criteriosamente modelização e descrição. Numa fase exploratória, poderá ser valorizada esta última, desde que não se esqueça a primeira. A modelização é indispensável a todo aquele que deseje integrar numa totalidade os elementos dispersos que vai encontrando nas suas lides de investigação.

É neste contexto e sob esta condição que se torna fecunda a análise da labilidade social. O imaginário e o não-lógico constituem elementos que cimentam as relações sociais e estruturam a actividade humana. A sociabilidade é feita de gestos polissémicos e de discursos — demonstrativos ou predicatórios — expressos em múltiplos códigos. Ter em conta este fervilhar lúdico da vida, a sua natural efervescência, a sua exuberância de formas e de ritmos, é também uma condição para que a construção científica, no seu distanciamento do social, não se torne surda ao sentido produzido pela própria realidade. Se uma sociologia da cultura, enquanto sociologia da vida quotidiana, pretende apreender a dinâ-

mica da existência colectiva, nas suas expressões polifórmicas e caleidoscópicas, tem de estar atenta à riqueza dos fenómenos que estuda e sensível ao que, na sociedade, está sempre em vias de aparecer.

Consideramos, por isso, da máxima importância o estudo da deambulação existencial, no que ela tem de ditos e de provérbios, de crenças e de esperanças, de conversas fortuitas, de condutas ocasionais e de acções programadas, numa palavra, no que ela apresenta de expressivo de uma vontade colectiva de viver. Compreender essa deambulação é captar as bipolaridades ou as multipolaridades em que se exprime a acção social. A gesta humana é feita de actividade, ideação e representação. É de todas estas criações que se tece o mundo social.

Desenvolver uma sociologia da cultura do existencial quotidiano é analisar a maneira como os fenómenos colectivos são vividos e interpretados. Como afirma E. Durkheim, a «*sociedade é, antes de mais, uma comunidade de ideias*». Se isso é verdade, compete à sociologia atender preferentemente à «*maneira comum de pensar, isto é, de representar as coisas*»⁽⁶⁾. As relações sociais desenrolam-se, em grande parte, de forma ritualizada e em encenações contínuas, dando-se, desse modo, sentido à vida e realização ao próprio destino. A representação do mundo social é, portanto, parte integrante desse mesmo mundo. A simbolização aparece, de facto, como estrutura de mediação no sistema de relações sociais. Os homens aproximam-se, dando origem a simbologias mediante as quais se estabelecem relações preferenciais. O que é específico da sociedade humana é, na verdade, a sua capacidade de criação de cultura. A teatralidade, a poética e o imaginário envolvem, por isso, toda a actividade humana. O quotidiano e o fantástico estão entre si numa relação dialéctica. Para compreender devidamente estas realidades, há que atender aos seus aspectos parcelares, fragmentados e singulares, porventura à sua banalidade e sensualidade, às suas formulações populares. Através das representações imagéticas, capta-se o devir da vida social nos seus afrontamentos inevitáveis, nas suas convivências e nas suas harmonias, isto é, naquilo que ela tem de plural e antagónico. Desta forma, tomam relevo, no jogo de sombras e luzes, as certezas e as ilusões, as

(6) E. Durkheim, *Le Socialisme*, Paris, PUF, 1971, pp. 119 e 120.

esperanças e as decepções, as verdades e as dissimulações, a consciência da liberdade e o fatalismo, as fascinações e as repulsas, o fluir do tempo e a habitação dos espaços, numa palavra, a vivência social e as representações que dela dão conta. Será tarefa da sociologia tomar todos estes elementos heterogêneos e descobrir a estrutura mais profunda que lhes subjaz, resistindo, ao mesmo tempo, à tentação de um monismo explicativo redutor. Salvaguardando um conveniente pluralismo metodológico e assumido um quadro teórico suficientemente compreensivo, todos estes aspectos podem ser relevados.

Por sua vez, na perspectiva de uma desestruturação e reestruturação culturais operadas na sociedade moderna por acção da razão e da tecnologia, a sociologia deve atender ao que, nesse processo de erosão, não se apaga e coexiste com o que é criação ou recriação permanentes. Assistimos hoje em dia a um reencantamento do mundo, onde se misturam elementos díspares, do passado e do presente. As práticas e as representações sociais, conservando uma certa invariância através dos tempos, estão sujeitas ao movimento ondulatório característico dos fenómenos sociais, pelo qual se exprime o fluxo vital da vida societal.

São as relações sociais que constituem a realidade que é dada ao cientista como campo de análise. À sociologia compete desvendar essa realidade em toda a sua completude, abarcando os diversos matizes em que possa exprimir-se. Mas, por importantes que sejam esses elementos, esta ciência não pode limitar-se a uma mera actividade descritiva. A sua função essencial é a construção teórica do mundo social, apresentando-se simultaneamente como descritiva e nomológica.

António Teixeira Fernandes