

DERIVAS E PERSPECTIVAS EM TORNO DE UMA
SÓCIO-ANTROPOLOGIA DO COTIDIANO:
das organizações às atitudes coletivas

José Carlos de Paula CARVALHO **
para Gilbert Durand e Edgar Morin.

RESUMO: Pensamos os fundamentos de uma sócio-antropologia do cotidiano como problemáticas convergentes e propomos pistas para investigações e aplicações à profunda problemática organizacional, por onde esse texto se pretende por como "obra aberta".

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia profunda. Sócio-antropologia do cotidiano. Imaginário social. Categorias de uma cotidianidade. Eixos de temporalidade e Mentalidades. Personalidades modais. Imaginários. Organizacionalidades. Educação fática.

SUMMARY: We think the foundations of a social anthropology the everyday's life as suggestions trends towards a depth organizational thought.

KEY WORDS: Depth anthropology. Social anthropology of daily's life. Social "Imaginaire". Categories of "quotidiennité". Times axes and mentalities. Modal personalities; "Imaginaires". "Organisationnalité". Phatic Education.

"No presente social é que se manifesta a presença da socialidade, porque o presente é Janus, um olhar voltado para a aventura do futuro, outro para a nostalgia de outrora. Se quisermos mitologizar mais, diríamos que o presente de Eros é filho da Opulência e de Indigência, como se sabe, mas também que o fundador da Cidade, Cadmos, marido de Harmonia (que é filha de Afrodite e de Arés...), é o avô tanto do desenfreado Dionísio como de Penteu, "o sábio administrador". Digamos que no cadinho do presente fundam-se as duplas ambigüidades do devir apaixonante — como o diria Fourier! — e do passado fundador, e assim ao infinito pelas genealogias antagonistas constitutivas...".

(G. Durand)

* Parte deste texto constituiu nossa comunicação ao Simpósio "La Socialité: logique des nouvelles formes sociales" (Centre de Recherches sur l'Imaginaire - CNRS e Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien - Sorbonne/Paris V), de 12 a 14 de maio de 1986 lida sob o título "Dérives autour des aspects organisationnels et éducatifs d'une certaine socio-anthropologie du quotidien".

** Professor Assistente Doutor do Departamento de Administração Escolar e Economia da Educação. Faculdade de Educação - USP.

"Atribuo duplo sentido, bastante diferente, ao termo "deriva":

— Designa frequentemente, no meu vocabulário, uma viagem aventureira, sem prévia programação, ao acaso dos encontros, das ocasiões.

— Mas o mesmo termo também pode significar que uma intervenção pode ser decidida em torno de uma conferência, de uma sessão de formação...; "deriva" seria, então, o fato que algo se produz "em torno de..."

(G. Lapassade)

"Palavras como "perspectiva" possuem um aspecto ativo e um aspecto passivo, entre si inseparáveis. A perspectiva é um ato de recepção, consistindo em "sorver com os olhos tudo aquilo que pode ser contido pelos cílios" (G. Keller). Mas é também um ato de iluminar com o olhar, de inundar as coisas com a luz interior. O olho inspira e aspira, tendo sua função feminina e masculina, como o perfeito tipo visual de Goethe nos revelou".

(E. Jünger)

"A visão dupla do autor, imantada pela imagem baudelairiana da Câmara dupla, dá a todos objetos um relevo estereoscópico... O autor percebe, simultaneamente, a "superfície" dos objetos, com a seca precisão do entomologista e naturalista, e as "coisas que estão atrás das coisas", simultaneamente patentes e desconhecidas, uma riqueza quase-infinita de parentescos formais, de ocultas conexões, mensagens expostas ao olhar e, entretanto, de difícil interpretação, como o são os veios das gemas e do madeiro, as arborescências das conchas, as manchas na asa de um inseto. Simultaneamente o autor contempla o objeto e o além do objeto, como nesses enigmas, os "Vexierbilder", onde um rochedo contém um gigante, sem deixar de ser um rochedo. A arte maneirista sempre soube cultivar essas figurações duplas/dúpliques..."

(H. Plard)

Se, como tão profundamente nos lembra Jaurès, e como com não não menos reiterada e constante profundidade sempre deveríamos nos relembrar, só se ensina aquilo que se é — e, parafraseando, só se aprende com quem é, e feliz ou infelizmente, aquilo que alguém é na profundidade da máscara que a torna pessoa¹ —, a indispensável definição paradigmática, prévia a qualquer diálogo — e já de tão difícil usança na «comunidade científica»... —, é mais complexa que a já difícil questão epistemológica. Isso porque, em que pesem as distinções introduzidas por Dilthey, que aqui não seguimos, entre vivência como fato implicativo do sujeito e como representação, pensamos que a fenomenologia e a hermenêutica, exatamente como reflexão — assim, por exemplo, em Ricoeur, de certo modo também em Gadamer —, sorrateiramente introduzem uma operação de perda, despojamento do conteúdo vivido, vital, exatamente o que se propusera resgatar numa etapa inicial, como se fôra vergonhoso deixar transparecer a multifacetada «equação pessoal» de vida do «investigador». Quando falamos, pois, em «**antropologia fenomenológica**» do cotidiano e em «**hermenêutica antropológica**» da cotidianidade, é preciso que fique claro: assumimos que a saturação vital, que as

experiências **vividas** e plenamente assumidas e declaradas como **implicações pessoais**, integram a elaboração do sentido do «círculo hermenêutico». Em última instância, e de modo cada vez mais claro, perseguimos nosso **mito pessoal**² que sempre é um **mito coletivo**³ —, e disso só advém proveito, que poupa os outros arcarem com nossos eus profundos desgarrados e travestidos projetivamente. Deveríamos chegar, nessa explicitação paradigmática em profundidade — quais os verdadeiros limites com a confissão? Mas tanto nos têm ensinado as «confissões», de Sêneca, de Sto. Agostinho, de Sta. Tereza, de Rousseau, de Goethe, de Gide, dos «startzi», dos chamãs, do Conde Keyserling, de Berdiaev... e é o que nos lembra o calor da hora —, a poder dizer com Jung «Minha vida é a história de um inconsciente que conseguiu se realizar. Tudo aquilo que habita no inconsciente quer se tornar evento; também a personalidade quer evoluir desde as condições inconscientes, sentindo-se viver como totalidade... Aquilo que se é segundo a intuição interior, e aquilo que o homem parece ser «sub specie aeternitatis», só pode ser expresso por meio de um mito... Comecei hoje a contar o mito de minha vida.»⁴ Só que o deslocamento contextual que fizemos no texto Jung foi proposital porque, a despeito das precauções de Jung — que aparecem com seu cuidado de objetividade fenomenológica, como certa oposição entre mito e ciência, causando nos incautos a paradoxal impressão de um «positivismo místico»... —, sabemos que o conhecimento em profundidade de sua obra nos autoriza tais cortes: o texto é texto exatamente porque não se importa com ser pré-texto. E é exatamente do ato de assumir o **Dito** (no sentido heideggeriano)⁵ como um fato/feito de subjetividade que nasce a ciência com consciência/como consciência, como um saber do todo, como **Sophia**⁶. E Corbin, na Universidade S. João de Jerusalém, nos lembrava muito oportunamente a urgência de uma «sophiologia»... E felizmente as «gnoses científicas»⁷ vêm recobrando, aos poucos, tais condições paradigmáticas. E ao falarmos em uma sócio-antropologia da cotidianidade, com muito mais razão deveremos veicular esse espírito: diria mesmo que é um campo bastante oportuno, porque a «banalidade cotidiana» é uma «câmara dupla», e a profundidade da visão é função da profundidade do olhar que guiou toda uma vida. E não só Rilke nos lembra do viver «poiético» necessário para ex-trair a profundidade da banalidade cotidiana (realçar); não só o Evangelho de S. Lucas nos mostra o olhar como a lâmpada do mundo... mas o olhar, a visão, e a apreensão do «Ungrund» da banalidade cotidiana, feliz ou infelizmente, seguem o Dito dos Atos de Pedro: «Talem eum vidi, qualem capere potui». Realmente há uma Iniciação à Vida..., à «banalidade cotidiana».

● É a lembrança de alguns de nossos — e o «nós» diz tanto a humildade do majestático, como a «legião de eus», como a «comunidade potencial» e, se acontecer, o Eu-Tu como o leitor... — **momentos míticos** que harmonizará (no sentido musical rigoroso)

alguns temas e modulações «objetivas» capacitando-nos tratá-los com o devido respeito «objetivo», falando-se mesmo numa linguagem «quase-que-totalmente-impessoal». Ao leitor o juntar as coisas. E o texto-aberto advirá não só dessa ressonância esperada, da junção mesma (que é um não-dito nosso aqui) entre os «momentos míticos» e a «fala científica», como também do caráter do texto que se segue: pistas levantadas/regidas por uma «poética da sugestão». Tome ou deixe. Tentar é o caminho também dos prudentes...

• Aos rápidos alguns de nossos momentos míticos. Eles abriram a fenda no rochedo do eu e o olhar vislumbrou Avalon⁸. O paradigma da consciência coletiva se tornara diáfano e a banalidade cotidiana adquirira a dimensão de abismos que se medem e a passagem sempre foi «simplégades» e o ato sempre foi magia. Mundos que se superpõem, que se tangenciam, que se interpenetram, que são deslizamentos mágicos num fluxo de expansões multifacetadas de consciência. Emergira, com a «béance» do eu-máscara, o Eu profundo e o coletivo inconsciente. Esboçava-se um novo paradigma, que depois se chamou «holista», cujo ponto de partida era o paradigma do agente (na realidade, de algo simultaneamente agente/ator, teatro/palco e espectador). E os eventos foram muitos, e também os adventos. O infantil firme olhar a margarida, no crepúsculo — e sempre o crepúsculo... —, e o nome, cadenciado, distilado, iterativamente Dito «mar-ga-ri-da», e a súbita terrível aparição do Outro, a sensação de que, como num espelho de turvas águas, a banalidade cotidiana cedia, cedia, oscilava e chegaria a se fazer o clarão de um límpido fundo de riacho por sob, através, dentro, entre o olhar, a margarida e o jardim, não fôra o infantil terror do Outro que se cavava naquela dimensão do, ali-mesmo-tão-à-mão. E outras vezes, e muitas, o crepúsculo e o limiar que anunciava como presença, e a transfiguração, sempre como ameaça. E o não sentir forças e fios para transpor a transparência transaparição. Olhar o rio do tempo, debruçar-se às margens e no fluir ver os rostos do meu rosto. Muito custaria até aí chegar. E a música, o canto, a pintura e a mística como eufemizações... como cautelas até o momento oportuno. O adolescente nasce da dança das mãos, de braços que antes já se sentiam serpentes evoluindo por estratos outros de realidade, dança que serpenteia dos abismos da cotidiana realidade da banal e profunda morte trazida por uma amiga numa sessão do felliniano psicodrama de Antônio Carlos Eva. Eva que cuida da alma. Eva-matriz e a iniciação ao olhar duplo sobre a densa realidade cotidiana. A parturição da alteridade, a dispersão e a reunificação, provisória porque concluído um ciclo e se avizinando o luto, dos eus e a presença felina do Eu profundo. A pantera à espera do novo ciclo e, novamente, o incompreensível através, aqui junto, perto, dentro do cotidiano: ver o som, o rosto no espelho, desprender-se e bilocar-se... tudo fôra muito, e quase quebrara o vaso, que era frágil para tanto conter da tão poucoamente rica banalidade cotidiana em eventos exteriores,

mas tão densa em descargas-deslizes rumo ao terrível totalmente Outro. E o pavor, que sucedera ao deixar-se fluir despreocupado. Porque agora o cerco apertava. O encontro com o Anjo felizmente se dera junto ao encontro e acolhida pelo Mestre Amigo: o aprendizado da Presença começaria e o longo continuado trabalho de travar contatos e circular com normalidade sob altas tensões, a despeito das reverberações corporais, pelas dimensões várias da banalidade cotidiana da consciência-realidade. Dr. Pethő Sándor, «nós» e o «nagual»: uma linha, uma linhagem de Oriente ancorada-partindo desde a densa banalidade cotidiana... ou gnose?

• Passemos, pois, às propostas de «derivadas» e «perspectivas» de uma sócio-antropologia do cotidiano. Entretanto, à guisa de «functor» entre as vivências/momentos míticos e o discurso «sobre» o cotidiano, evidenciemos os **transdutores mitemáticos** que, como **operadores míticos**, foram simultaneamente encontros pessoais e referenciais (redes de leitura). As lembranças seriam muitas, e infiéis na medida em que deixariam dispersos muitos raios do prisma, não lembrados. Ficamos, assim, com o fecho de luz reunido como «**antropologia profunda**»: sua construção⁹ foi a síntese, constantemente retomada e ampliada, das lições de vida e do «corpus» que integram uma etapa de nosso «trajeto antropológico» (acentuando-lhe o caráter vitalista que não é dado por G. Durand¹⁰); esse «construto vital» viabilizou as comutações não tão distorcidas desde o «discurso do cotidiano» ao «discurso sobre o cotidiano» (num sentido próximo ao que lhe dá M. Chauí¹¹) constituindo-se, pois, num paradigma em sentido profundo, vale dizer, em sentido hermenêutico e epistemológico porque, parafraseando Morin, o paradigma hoje deve ser posto «correlativamente na moldura gnoseológica (o pensamento da realidade) e na moldura ontológica (a natureza da realidade). Ou seja, a complexidade diz respeito simultaneamente aos fenômenos, aos princípios fundamentais que regem os fenômenos, aos princípios fundamentais — metodológicos, epistemológicos — que regem e dispõem nosso pensamento» (a que não deixaríamos de acrescentar as molduras ético-deontológicas, aliás implícitas no texto de Morin). Não seria aqui ocasião de se retomar a «**questão paradigmática de uma antropologia profunda**», o que já fizemos exaustivamente em outros trabalhos¹². Para, entretanto, o indispensável situar-se do leitor lembremos que partimos de um «**paradigma holonômico**» (que articula totalidades e o «terceiro incluído» opondo-se, dentro de limites definidos, às pretensiosas expansões, e ilegítimas, do «paradigma clássico-binário da simplificação/redução/disjunção/exclusão») que opera à base do **conflito e/ou convergência de hermenêuticas** (no sentido que lhes dão Ricoeur e Durand). E posto que logo mais, com relação aos **paradigmas do cotidiano**, e às hermenêuticas que envolvem, precisaremos partir desse situacionamento global, lembremos que a referida operacionalização pelo conflito e/ou convergência deverá ser regido pela releitura que Foucault¹⁴ fez do «princípio da contes-

tação» de Blanchot: trata-se de um enfoque da «afirmação não-positiva» (remontando ao criticismo kantiano) que melhor seria formulado como «princípio de recondução aos limites». Conquanto a interpretação de Foucault vise à «transgressão», cremos feliz essa colocação para nosso propósito porque a crítica — desenvolvida por Durand e outros — às «hermenêuticas redutivas», e ao reducionismo em geral (como o fazem Morin e Lefebvre¹⁵), costuma ser «banalizada» (no sentido técnico de Diel) de modo a se excluírem essas hermenêuticas, como irresgatáveis... Ora, nesse pecado incorrem os «hermeneutas amplificadores» — que acusam, com justeza, de «positivismos» às redutivas — porque se esquecem que a crítica à redutividade deve ser uma crítica ao injustificado expansionismo de uma rede de leitura, que se pretende alçar do domínio em que perfeitamente dá conta dos fenômenos, ao domínio do «universal» (aqui «universal abstrato», e não «universal concreto», como diz Berdiaev, se realmente proviesse aos fatos), e assim excluindo outras abordagens. Poderíamos ter um melhor centramento, e exemplificação, da questão do reducionismo através da obra de G. Devereux, que além do mais é insuspeito (como freudiano, recai entre as «hermenêuticas redutivas»). Devereux, a que dedicaremos posteriormente um trabalho, em parte já elaborado¹⁶, mostra como a física de Newton, a geometria de Euclides, etc. conservam sua validade, desde que reconduzidas aos seus limites e, pois, situadas num contexto mais amplo que as abarca como «casuística»; no caso das ciências humanas e sociais — onde a consciência epistemológica é deplorável e o desconhecimento científico maior ainda... — deve-se dar o mesmo: devem ser reconduzidas aos seus limites as hermenêuticas redutivas, aliás de todo valor como abordagem para o domínio que lhes «calha bem», e uma estratégia geral deve ser regida pela noção bohriana de complementaridade, ou seja, uma hermenêutica será acolhida até onde «render» algo com economia e profundidade; deixando de dar frutos novos, ou de colhê-los, deve ser deixada de lado, buscando-se outra interpretação¹⁷. Do mesmo modo Devereux resolve a questão insolúvel do quantitativo e do qualitativo, da explicação e da compreensão, adotando o procedimento matemático ergódico, no que também o seguimos. Assim, a operacionalização pelo conflito e/ou convergência de hermenêuticas impõe a acolhida do **princípio de recondução aos limites**, do **princípio de complementaridade** e do **princípio ergódico**. Enfim, em poucas e densas palavras, diríamos que a antropologia profunda resolveu (no sentido musical) a **questão da «unitas multiplex»**. Passemos, pois, desde esses «em tornos de...», à questão do cotidiano.

- Referindo-se à «sociologia da vida cotidiana» de Cl. Javeau, F. Nahavandi afirma, com certa justeza, que ela visa «às manifestações brutas da atividade humana, tais como aparecem, de modo regular, no dia-a-dia dos diversos grupos, majoritários ou não, numa

dada sociedade e representa, pois, no seu todo, a renovação do interesse pelo estudo do **sujeito individual** em sua sociedade»¹⁸. A leitura, mesmo que rápida, das Atas do Congresso de Bruxelas (1981), «Sociologia e antropologia do cotidiano»¹⁹, evidencia o retorno de Tarde sobre Durkheim. Da afirmação de Nahavandi deveríamos destacar, e precisar, que se trata de um **retorno do «sujeito individual»** lido, entretanto, à maneira «profunda», como mostraremos: porque exatamente o que se dá é uma fenda no «paradigma da consciência coletiva» e do macroestrutural (Cl. Javeau), do «universal abstrato», daí emergindo o «paradigma do ator/agente» (Cl. Javeau) que, entretanto, é mais que o «sujeito individual»: ele tem a espessura e a densidade do «**coletivo inconsciente**» ou do «**inconsciente coletivo**», como mostraremos, e como uma história das mentalidades (veja-se o Menocchio de C. Ginzburg²⁰) e uma sociologia profunda (veja-se o mestre Gurvitch²¹) o sugerem. Além do mais trata-se de um **retorno da dimensão do «micro —»**: Duvignaud²² mostrou como os pequenos grupos são estratégicos para o centramento do processo de produção imaginária; trata-se de um **retorno, também, do Imaginário** contra as «representações coletivas». Trata-se, entretanto, de **uma**, dentre outras, sócio-antropologia do cotidiano. Especifiquemo-la no campo das demais abordagens, antes de proceder às ampliações hermenêuticas.

- Tomemos como pista o artigo de J. L. Heap e Ph. A. Rooth²³.

Distinguiríamos, como **abordagens fenomenológicas da vida cotidiana**: 1º o «interacionismo simbólico» ou o «paradigma interpretativo» (Th. Wilson), agrupando autores como C. H. Cooley, G. H. Mead e W. I. Thomas, além das extensões em E. Goffman; 2º a «fenomenologia constitutiva da atitude natural» (A. Schütz), nos seus prolongamentos através de P. Berger e Th. Luckmann; 3º a «sociologia reflexiva» de A. Cicourel; 4º a «etnometodologia» de H. Garfinkel. Sendo todas, no seu todo, uma exploração da temática levantada pelo estigmatizado G. Simmel, em seus prolongamentos pela atuação da Escola de Chicago, deveríamos também engrossar o movimento com a tardia, mas bastante profícua, e profunda, vertente francesa que se congrega em torno da atividade de Michel Maffesoli, Georges Balandier e outros, no CEAQ («Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien»), polarizando a cotidianidade em torno das noções de Imaginário e Mentalidades. Visto como F. Nahavandi explora com felicidade algumas das primeiras vertentes; visto como aqui não nos preocupamos — a despeito da importância dentro do respectivo campo, é de se marcar — com a abordagem macro-estrutural de cotidianidade, feita pelos marxólogos (Lefebvre, Heller, e outros), ademais já avaliadas com perspicácia por F. Crespi²⁴; aqui desenvolveremos «derivadas» e «perspectivas» em torno de alguns dos fundamentos da vertente francesa — que ademais se desenvolve nos quadros do «Centre de Recherches sui

l'Imaginaire», e que de perto e em profundidade conhecêmos-lhe a ação e as personalidades —, a que chamaríamos de «**sócio-antropologia do cotidiano**». Por certo esse texto apresenta o caráter de «anotações» como «pistas» e, assim, dá por conhecidas algumas obras, sobretudo de M. Maffesoli²⁵: o objetivo será perspectivar os fundamentos numa «poética da sugestão».

- A escolha envolve-se com «afinidades eletivas» (quase no sentido goetheano) que se centram, na dupla perspetivação a que se referem (hermenêutico-vital e epistemológica), no domínio do trato com o **Imaginário Social**: o centramento prioritário, não-reduutivo e amplificador (no sentido junguiano) sobre o **universo das imagens simbólicas** e suas **configurações míticas** recorta, em termos existenciais, nossas **vivências mitêmicas** e, em termos epistemológicos, uma «**mitodologia**»²⁶, que propõe o «simbolismo como método das ciências humanas e sociais» (da **Ciência do Homem**, nos projetos de unificação de Durand e Morin²⁷). Entretanto, — reflexo-eco de um trajeto-percurso diverso pelas figuras míticas que orientam o processo «pessoal» de individuação?²⁸ — nos defrontamos com a «relatividade» e o «pluralismo» perspectivados de modo diferente por que o faz Maffesoli: em nosso caso, o «pluralismo coerente» (no sentido bachelardiano) é imantado pela **figura mítica de Hermes**²⁹, e suas ressonâncias, pelo «**Selbst**», diria Hillman, de modo que abordamos tal universo das produções imaginárias orientando-nos/e orientado por aquilo a que Corbin, para distinguir do «monoteísmo», chamou, com profundidade, de «teomonismo»³⁰. Essa perspetivação não envolve, entretanto, o desconhecimento, a negação ou a reformulação de um «solo original» comum com a obra de M. Maffesoli, mesmo porque, e é o que importa, os procedimentos são comuns, variando somente os patronos... Eis porque partimos de... em torno de..., e assim como recebemos «em perspectiva», também propomos que, num segundo grau, também o leitor o faça. As ressonâncias em torno dos... fundamentos «objetivos» da «sociologia da vida cotidiana» de M. Maffesoli são nossas linhas de imantação/reverbação, irisação como diria Ruyer. Talvez algumas de nossas «associações» como fundamentos, nem seriam acolhidas pelo autor. Mas estão no domínio e nos procedimentos da comunidade de pesquisadores sobre o Imaginário, a que cada um traz suas marcas pessoais.

- Uma citação de Maffesoli tem a virtude de articular nosso solo comum pela presença da «**figura do terceiro**», evidenciando que mesmo o «paraninfado» diferente (Dionísio e Hermes) não é assim algo como que um «corte epistemológico». Realmente o «terceiro incluído» (Hermes³¹, a «ratio hermetica» ou Razão Outra³², o «antagonismo contraditorial») é figura de diferenciação... e de sutura, exatamente como as investigações mitologemáticas³³ mostram a conexão arquetipológica entre Dionísio e Hermes — as «**figuras míticas**» são, no sentido rigoroso antropológico, **patterns of behaviour**

integrando sistemas classificatórios de atitudes, como propusera a psicologia religiosa de Marcel Mauss, e como entre nós têm verificado M. Augras e Cl. Lépine³⁵ — através do comum mistério dos cabirios³⁵ (como «Ungrund»). Bem, o texto-programa de uma sócio-antropologia do cotidiano, no comum e no diversamente perspectivado do «homem contraditorial», é o seguinte: «Retomando uma expressão de Jung, «o homem só pode ser descrito como um complexo de antinomias». Desde sempre uma permanente luta animá-lo-á, constituindo-o. Também vemos tal conflito trabalhar a sociedade. Vão sonho o de uma sociedade plana e sem arestas, onde nada perturbaria um consenso sem fricções. Como bem o evidenciou Julien Freund, o «terceiro» é a origem de múltiplas perturbações mas, ao mesmo tempo, é a fonte de todas as sociedades. O problema da alteridade, sempre e de novo renascendo, invalida as teorias unidimensionalizadoras. Aquilo que não sabemos ritualizar, considerar, gerir, administrar, sempre acaba ressurgindo, e tanto mais violentamente quanto mais dura e persistentemente denegado. A complexidade do cosmos e do social pede prudências, precisa da arte do equilíbrio. E assim como os deuses tectônicos vingam-se, por vezes, de uma despiadada exploração da natureza, assim como lembram que é perigoso brincar de aprendiz de feiticeiro, também o aplainamento, o nivelamento social, o controle, a exagerada assepsia acarretam, freqüentemente, seísmos sangüinários, revoltas «perversas». Ao contrário, a aceitação do homem contraditorial permite manter, sem pretender «superá-los», a todos os elementos da complexidade. Nisso se constitui aquilo a que poderíamos chamar de **poética cotidiana.**»³⁶

● A progressiva, côncava e «poética» elaboração de «A conquista do presente» desvenda como se cavam, sob as aparências do cotidiano-máscaras, as transparências-aparições (transparições) de uma realidade Outra, cuja profundidade requer, para ser apreendida, um treino da visão, o desenvolvimento de uma percepção estereoscópica, cuja captação remete a um correlato substrato vivido, sem o que só perceberemos a banalizada «banalidade cotidiana» (lembramos que a temática provém, dentre outras fontes, especificamente de Heidegger, que salienta a cota de «Angst» e «Sorge» nesse envolvimento existencial), no que a meu ver incide, determinando o angustiado, obsessivo e desesperado recurso ao nível do «universal abstrato», a abordagem macro-estrutural do cotidiano e o «paradigma da consciência coletiva» que, não à toa, acaba por mítica, mas denegadamente, acolher a perspectivação messiânico-apocalíptica das «religiões políticas» (vejam-se as belas análises de Maffesoli e sobremaneira as de J. P. Sironneau³⁷, desde algumas colocações de R. Aron). Pois bem, desde os **pressupostos epistemológicos** explorados em «O conhecimento banal» — Maffesoli os anuncia: crítica do dualismo, «formismo» sociológico, sensibilidade relativista, busca estilística e pensamento libertário³⁸ — e correlata fundamentação «a pos-

teriori»³⁹ — a que criticariamos tão só o perigo de «esteticismo» que espreita por sob o lúdico, mas é claro, assumindo nosso enfoque patrocinado pelo «ético» procedente tanto de G. Durand, como de C. G. Jung e de N. Berdiaev, por onde se perspectiva de outro modo, «estilo», o pluralismo relativista —, desde aí poderemos compreender uma **dupla situação-perspectivação: como se fundamenta e como se aprofunda uma enunciação das «categorias» da cotidianidade**. Pode ser o mesmo nosso ponto de partida, as «categorias», mas os referidos «comos» diferenciam-se de acordo com o «ethos».

Em «A massa: resistência e socialidade», Maffesoli faz uma **síntese categorial da cotidianidade**: as «categorias» («noções» seria melhor, ou algo mais plástico a se pensar...) seriam a «aceitação da vida, a existência de uma solidariedade orgânica, o silêncio e a astúcia como meios de existência, o jogo duplo»⁴⁰. Esse é o ponto de partida, aliás longa maturação evoluindo através de «A conquista do presente». E agora, nossas indicações na direção dos «comos» que, com a ressalva da abordagem de «caráter mais ético» encampa, entretanto, e aceita, o «solo comum» paradigmático.

• **O primeiro ponto consistiria em mostrar que as referidas «categorias» referem-se**, nessa abordagem «profunda» (e aqui, no sentido técnico de «profundo», tanto na psicologia profunda de Jung, como na sociologia profunda de Durand, como na antropologia profunda de Eliade), **a diferentes estratos («topoi») e eixos de temporalidade e, portanto, à captação de mentalidades outras síncronas (de outras «paisagens mentais», como dizem Vidal-Naquet⁴¹ e M. Vovelle⁴², portanto dotadas de rostos e orientações específicas, irreduzíveis portanto à «paisagem mental dominante», mas sobretudo ao modo dominante de «apreender», na realidade reduzir e anular, a diferença e a alteridade como mostramos, por exemplo, no caso do «schéma conceptuel» da e de Inquisição e «inquisições laicas derivadas»⁴³).**

Num primeiro momento, partindo-se da pioneira «sociologia em profundidade» de G. Gurvitch e das dinâmicas sociais de uma «sociedade de pluridimensional» (Balandier)⁴⁴, remontaríamos da sócio-morfologia de superfície a uma espécie de «Völkerpsychologie» em profundidade, ou seja, perfariamos o trajeto que, das «organizações sociais» (como «aparelhos organizados» ao nível macro —) chega aos «estados mentais e aos atos psíquicos coletivos» (às «atitudes coletivas» e suas matrizes sócio-psico-sêmicas), através de «patamares» (ôntricos e construídos: em Gurvitch, «modelos sociais, condutas coletivas regulares mas marginais, trama de papéis sociais, atitudes coletivas, símbolos sociais, condutas coletivas efervescentes inovadoras e criativas, idéias e valores coletivos») que articulariam uma pluralidade síncrona e latente de espaços e tempos sócio-culturais⁴⁵, portanto, a diferença e a diversidade sócio-culturais presentes desde que a visão estereoscópica destaque, sob a superfície

das organizações, o «magma social da profunda significância» (Castoriadis), onde se situam os vetores de engendramento e a morfogênese sócio-cultural pluridimensional (real e possível.) Essa leitura permite evidenciar os «determinantes» em profundidade da cotidianidade, do sentido macro ao sentido micro-estruturais. **O ponto de inflexão entre o «organizado» de modo monolítico e dominante e o «inorganizável por natureza»** (o «espaço potencial» de Winnicott e o «magma do instituinte» de Castoriadis, portanto, a dinâmica da transformação e da mutação), no esquema gurvitchiano de estratos-patamares-espaços-tempos-grupos, **é o nível exatamente dos «símbolos sociais»**. Como mostramos⁴⁶, poderíamos conceber a prática social (a «praxis») como um conjunto de práticas simbólicas (e, assim, necessariamente «organizacionais» e «educativas») que, por um lado, constituem o «imaginário social» e onde, por outro lado, a educação deve ser compreendida como «prática fática» (que realiza a sutura das demais práticas dotando-as, assim, de um caráter «educativo»). Seria essa a dinâmica a ser desvendada nas «categorias» da cotidianidade.

Num segundo momento dessa leitura que realmente é um procedimento de «mise en abyme»⁴⁷, deveríamos evidenciar que há uma **diferenciação da «memória coletiva»**⁴⁸ (e a oposição entre a «memória cristalizada», oficial, e a «memória vivida», a «anti-história», e as «lacunas» da memória em Duvignaud, é de grande riqueza) cujos matizes síncronos permitem detectar «mentalidades» através dos eixos de temporalidade. O destaque dado, e a acolhida, às diferenças que emergem através do «outillage mental» (Febvre, Duby)⁴⁹ desses grupos que vivem espaços-tempos diferentes por memórias diferentes configuradas em «paisagens mentais» diferentes que eliciam sistemas de atitudes e práticas simbólico-organizacionais diferentes que vetorizam de modo diferente o «estilo» e o sentido da ação vivida, é de extrema importância tanto no se aquilatar sobre a «resistência inovadora», como no combater a unidimensional e monolítica «orientação» do «furor pedagogicus» ampliado como planejamento, estratégia, tática, ação política, etc. e outros que tais etnocentrismos intimamente imantados pela entropização, pela morte... ao Outro (e aos outros: são as «inquisições» e a «educação política» (?). Os estudos da «nouvelle histoire» — Le Goff pensa que a «história das mentalidades» deveria desembocar numa «antropologia histórica»⁵⁰ —, sobretudo com Braudel⁵¹, permitiriam saturar de «positividade» essa «poiética do cotidiano», ao distinguir, como eixos de temporalidade (e portanto, como histórias), não só o «eventual» e o «conjuntural», o que é corriqueiro — se não fôsse catastrófico, como no caso da historiografia marxista em suas implicações macro-analíticas... —, mas sobretudo a «longue durée»; ora, à «longue durée» é que se referem as «categorias» da cotidianidade, só aqui, nesse nível de profundidade, podem ser apreendidas, no sentido de sua ação. E lembremos que historiadores

mais ousados, no caso Ph. Ariès⁵², identificaram **«longue durée» e inconsciente coletivo**, com uma inesperada abertura para uma arquetipologia! É também aqui que, como afirmamos, o «paradigma do cotidiano» como «paradigma do agente» acaba por ressaltar não só o «sujeito individual», como o quer F. Nahavandi, mas um **«sujeito coletivo»** oculto/ocultado como magma de atitudes outras desconhecidas pelo «paradigma da consciência coletiva», do «cotidiano dominante» e do macroestrutural. É aqui que a ergódica do estudo de caso «en abyme», como no caso do já citado Menocchio de C. Ginzburg, mas também da etnografia histórica de «personagens», como no caso dos «benandanti» do próprio Ginzburg e das investigações programáticas de Le Roy Ladurie⁵⁴, fazem coincidir o sujeito individual e o magma do coletivo. Só que se trata do **contra-discurso da anti-história** (como o analisa M. Chauí), que permitirá desvendar as **culturas da resistência e seus procedimentos**: De Martino⁵⁵ houvera aberto caminho nesse sentido, e a retomada gramsciana de Satriani⁵⁶ — opondo-se tanto à postura da mera reprodução cultural, como em Mandrou⁵⁷, como ao espontaneísmo de Bollême⁵⁹ — mostra os meandros da resistência do «popular» e das «culturas subalternas». Em outro trabalho mostramos as **articulações educativas, simbólicas e organizacionais** entre essas problemáticas convergentes, resumindo-as mesmo num quadro desde os mais remotos fundamentos paradigmáticos⁵⁹. A ele remetemos o leitor interessado.

• Um segundo ponto diz respeito ao seguinte: referindo-se ao «paradigma do agente/ator» como «paradigma do cotidiano», A. Touraine diz que se trata de uma moderna elaboração de uma «sociologia cínica», provavelmente tendo em mente que M. Maffesoli, nas já referidas Atas, admite com tranqüilidade — o que tanto incomoda aos paladinos da «revolução», como se não pudesse existir o «homem apaziguado» das sociedades tradicionais (ou «arkhe sociedade»⁶⁰), a «figura tradicional do homem»⁶¹, a goetheana noção de «Destino», etc... como se «aceitar» isso equivalesse à maniqueísta decodificação «revolucionária» de alinhamento com a «ordem»... — **a ambivalência/duplicidade das «categorias» da cotidianidade**, que tanto podem encaminhar um conformismo como uma mutação... Sugerir no sentido desse segundo ponto impõe considerar alguns passos de análise.

Num primeiro momento caberia, sabendo-se que o «sujeito individual» é um «sujeito coletivo» em profundidade, situar as investigações, anteriormente esboçadas, dentro da **«théorie du sujet de l'action»**, esboçada por Morin⁶², a que vimos dando continuidade⁶³, onde os «elohim» e a «neotenia neg-entrópica» responderiam não só pela possibilidade da mutação, como pela inevitável relação «complementar, concorrente e antagonista» com a ordem: a ambivalência (Bleuler), a ambigüidade e o lúdico por onde se exerce a hermética duplicidade (Hermes é também o deus da «metis»⁶⁴...),

não só é um dado na psicanálise e na psicologia profunda, mas na própria dinâmica do social (veja-se não só Morin e Lupasco⁶⁵ mas a própria politologia doxanalítica de Monnerot⁶⁶); ignorá-lo é negar o **«homem contraditorial», que embasa as «categorias» da cotidianidade** (deveríamos chamá-la de **cotidianidade anfibólica**, ou melhor até, **«cotidianidade oximorônica»** para distinguir essa profunda banal cotidianidade da lhana cotidianidade banalizada do enfoque macro-estrutural excludente? Cremos que sim), da cotidianidade oximorônica.

Num segundo momento caberia lembrar que, se as investigações da etno-história, já referidas, da antropologia da subalteridade já encaminham perspectivas de resistência conjuntamente existentes, de modo dúplice e dubio (é interessante a leitura detalhada, «flutuante» dos processos de Menocchio e Gasparutto, por exemplo, onde as oscilações não provêm só do choque entre duas paisagens mentais, com a Inquisição pressionando no sentido de «formar um herege» pelo seu «schéma mental», mas de emergências de realidades simultaneamente existentes «dentro» (no sentido da dialética «dentro-fora» de Devereux) do próprio sujeito), com o conformismo, mais uma vez esse jogo da vida remete à profunda dialética sócio-psíquica (que é uma dialógica⁶⁷) sem deixar, entretanto, de colocar a pertinente questão do quadro sócio-histórico de referência. Sabemos, realmente, que uma coisa é o referencial agrário e camponês, mesmo no desalinho das «arkhe-sociedade» pelo capitalismo em expansão; outra coisa é a sociedade complexa e polissegmentária, nos termos de Devereux, a «sociedade de massas». O que aconteceria com as «categorias» da cotidianidade (oximorônica) na sociedade urbano-industrial? Um encaminhamento, válido e exequível, seria a «banalização» e o «aplatissement», que realmente acontecem, ainda mais reforçados pelo abstrato enfoque macro-estrutural do cotidiano pouco preocupado em resgatar outras dimensões presentes de outro modo, como o insuspeito Satriani evidenciou, e constantemente obcecado pela tautológica aplicação de um «schéma» que se ignora como especificidade de grupo e de paradigma, e assim peca... por ser ideológico, como mostrou M. Chauí com relação ao marxismo «ortodoxo». Seria preciso relativizar esse enfoque macro-estrutural do cotidiano (da «consciência coletiva»), reconduzindo-o aos limites que epistemologicamente lhe são próprios, por onde integraria uma complementaridade... e deixaria de ser «obstáculo epistemológico» quando pretende ser «científico» (!)... e pouparia tanto tempo de vida perdida e desvivida nas tautológicas discussões sobre o poder (uma «despolitização» seria realmente salutar⁶⁸... para deixar emergir a sombra que perseguimos fora, mas que em profundidade nos constitui). Outro encaminhamento consistiria em aquilatar investigações como as de Hoggart⁶⁹, e sobretudo as Atas do Simpósio «Massas e pós-modernidade»⁷⁰, tentando-se «chegar» a **real alternatividade organizacional das «catego-**

rias» da **cotidianidade oximorônica**. Num primeiro relance, apoiando-nos em investigação anterior sobre as «categorias do comportamento organizacional alternativo»⁷¹, crêmo-lo possível. Mas o encaminhamento que gostaria de destacar remonta a algumas considerações da «etnopsiquiatria metacultural» e da «etnopsicanálise complementarista» da G. Devereux⁷². Passemos a tal ponto.

• O terceiro ponto consiste em relacionar «categorias» da **cotidianidade oximorônica potencial** e «personalidades modais». «Personalidade modal» é um «schéma conceptuel» (um «construto») que opera a medição simbólico-societal (Crespi) articulando o imaginário social («que «é a imagem plural e ambivalente que uma sociedade se dá de si mesma, simultaneamente constituinte (instituinte) e constituída (instituída) do social»⁷³ e a personalidade como estrutura e sentido da ação (Kardiner e Linton⁷⁵). Assim é preciso, juntamente com a operação de levantamento das «paisagens mentais» — e seus «estilos» (no sentido cassireriano: a dação de estrutura e sentido a um determinado modo de ação-cultural) — dos grupos sociais, ou dos estratos-patamares por onde se desdobra o sentido profundo da ação de um grupo, levantar-construir-lhes as «personalidades modais». Sabendo tratar-se de um construto²⁷⁶, Devereux nos mostra quais suas características, que aqui poderemos utilizar tanto para homologar o procedimento de abordagem categorial da cotidianidade, como para encaminhar a solução — ou pelo menos o equacionamento possível — da resistência popular, já testado não só pela «nouvelle histoire», — e penso também no profundo texto de Davis⁷⁷ — mas pela noção de «aculturação antagonista», elaborada por Loeb e Devereux⁷⁸. Trata-se, em suma, do relacionamento homologável entre «categorias» do cotidiano e «personalidade modais». Mas, por que «personalidades modais»? Não só porque à pluralidade societal segue-se a pluralidade de imagens simbólicas motrizes de ação grupal (idéias-força), mas sobretudo porque se trata de um construto de natureza «dupla», psicológica e sociológica, possibilitando, portanto, articular o macro-estrutural ao micro-estrutural da cotidianidade e de seus paradigmas segundo a perspectiva da complementaridade bohriana e heisenbergiana, a que nos referimos com Devereux no início desse texto. Porque com o construto de «personalidades modais», captamos diferentes patamares e níveis de significação da ação social: trata-se, sempre, de «proceder a uma análise **dupla**, mas **jamaís simultânea**, dos fatos e isso de modo tal que fique evidenciada a **complementaridade**, no sentido rigoroso do termo, das duas explicações, uma de caráter psicológico, outra sociológica. Porque, como vimos, nos quadros das explicações práticas, «aquilo que o sociólogo vai tratar «como» uma motivação operante, o psicólogo tratará «como» uma motivação instrumental. Inversamente, aquilo que o sociólogo vai tratar «como» uma motivação instrumental, o psicólogo tratará «como» uma motivação operante. Só o recurso a um tal tipo de **dupla mas não simultânea** explica-

ção...»⁷⁹, obedecendo estritamente aos critérios da recondução aos limites e da reversão de perspectivas desde que evidenciado o limiar do rendimento e da economia explicativo-compreensiva, permitirá encaminhar uma articulação, em profundidade, do macro — e do micro — contribuindo para o encaminhamento daquilo que Cl. Javeau chamou de futura «antropologia fenomenológica do cotidiano»⁸⁰. Não detalharemos aqui a construção, que se dá em cinco etapas. Com essa indicação, que reputamos fundamental — e aos detalhes da qual remetemos o leitor⁸¹ —, cabe-nos passar ao segundo encaminhamento indicativo, que lida com a **problemática da «aculturação antagonista»** e dos «modos» profundos da resistência «modal». Toda a problemática da «aculturação», tanto nos seus aspectos clássicos como modernos, foi traçada por R. Bastide, nas molduras de uma antropologia aplicada⁸² e de uma antro-po-análise do «próximo e do distante»⁸³, sobretudo advertindo para os perigos de um etnocentrismo intimamente articulado à gestão social (e ao eterno «furor pedagogicus», e «deve ser,» que nunca é suficiente deixar de acusar...), culminando em verdadeiros «etnocídios», que começam pelas decretações «à margem»⁸⁴. E aqui se coloca a problemática das massas na pós-modernidade e da resistência «popular» da/pela cotidianidade (se oximorônica...). Intimamente ligado à problemática da «identidade étnica»⁸⁵, o conceito de «aculturação antagonista», a cuja dinâmica psico-sócio-organizacional remetemos o leitor⁸⁶, é desenvolvido por Loeb-Devereux de modo a indicar os caminhos sócio-culturais, as formas, os modos, os tipos e o sentido das «resistências». Tais seriam as «pistas» realmente fundamentais do terceiro ponto.

• **O quarto e último ponto** trata de uma espécie de «**balanço paradigmático**» da/sobre a cotidianidade, também como «pistas» a serem seguidas... ou deixadas. Começamos por observar, com Cl. Javeau, que havia, no trato à cotidianidade, um enfoque macro-estrutural ou «paradigma da consciência coletiva», e um enfoque micro-estrutural, ou «paradigma do agente /ator». De modo mais abrangente, e epistêmico, vinculamos o primeiro ao «paradigma clássico» e o segundo ao «paradigma holonômico». Exatamente pelo procedimento que, do começo ao longo de todo o texto, criticamos a «hybris» epistemológica do enfoque macro-estrutural — seria preciso repensar o contundente e insuspeito texto de Berdiaev sobre a fabricação do proletário como um processo coercitivo de homogeneização que despoja a plenitude de outras definições — possibilidades meramente humanas⁸⁷... que exatamente captam as «categorias» da cotidianidade oximorônica —, evidenciamos a necessidade de um fundamental destaque — é o «kairòs» dele — da dimensão do micro — (que é o campo privilegiado, também, da produção imaginária) mas, ao mesmo tempo concluindo, com Devereux e Javeau, sobre a necessária realização — pois se trata de um pro-

grama de prática teórica, ainda — de uma rigorosa complementaridade de abordagens. Por fim, uma observação de Maffesoli, é todo um programa de investigação: a abordagem macro — é solidária do que chama de «paradigma indivíduo-Estado», ao passo que a abordagem micro — remete ao «paradigma pessoa-comunidade». Observação do mais alto interesse, pois que precisaríamos não só encaixar a questão da ideologia do individualismo⁸⁸ e a análise crítica de uma abordagem (quase sempre obsessiva, referíamos à salutar despolitização para reconduzir essa «hybris» ética) do poder como «dinâmica da violência», mas sobretudo resgatar, em certo sentido, mas realmente elaborar um novo personalismo comunal⁸⁹. Teríamos, em síntese: «clássico»/enfoque macro-estrutural/cotidianidade banalizada/paradigma da consciência coletiva/paradigma do indivíduo-Estado; paradigma holonômico/enfoque micro-estrutural cotidianidade oximorônica/paradigma do sujeito/paradigma da pessoa-comunidade.

• «Fazer de sua vida uma obra de arte não é o apanágio de uma vanguarda ou de uma boemia especializada; é, no dia-a-dia, uma prática popular que, através de diversas modulações (comer, andar, vestir-se, discutir...), constitui a sólida trama da socialidade. Tal prática aproxima-se do «estilo» do mito ou do rito unindo, retomando-se uma análise de G. Durand, as figuras retóricas da metábole e da metalepse, guiando-se «pela intencionalidade do desejo, a sincronidade presente, o passado causal». Nessa perspectiva só importa «o interesse do momento» (W. Benjamin), que é vivido em surdina.»⁹⁰

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ZIZIOULAS, Jean. Du personnage à la personne. In: ———. *L'être ecclésial*. Genève, Labor et Fides, 1981.
2. MAURON, Charles. *Des métaphores obsédantes au mythe personnel: introduction à la psychocritique*. Paris, Lib. J. Corti, 1962.
3. DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse*. Paris, Berg International, 1979.
4. JUNG, Carl Gustav. *Ma vie: souvenirs, rêves et pensées* — trad. R. Cahen et Y. Le Lay. Paris, Gallimard, 1973.
5. HEIDEGGER, Martin. D'un entretien de la parole. In: ———. *Acheminement vers la parole* — trad. F. Fédier. Paris, Gallimard, 1976.
6. ———. SOPHIA ET L'ÂME DU MONDE. Cahiers de l'Hermétisme. Paris, Albin Michel, 1983.
7. ———. LE COMBAT POUR L'ÂME DU MONDE: urgence de la sophiologie. Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem, n° 6. Paris, Berg International, 1980.
8. ———. LES YEUX DE CHAIR ET LES YEUX DE FEU: la science et la gnose. Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem, n° 5. Paris, Berg International, 1979.
9. ———. COLLOQUE DE CORDOUE: SCIENCE ET CONSCIENCE: les deux lectures de l'Univers. Paris, Stock, 1980.

- . COLLOQUE DE TSUKUBA: SCIENCES ET SYMBOLES: les voies de la connaissance. Paris, Albin Michel, 1986.
- . ATLAN, Henri. *À tort et à raison: intercritique de la science et du mythe*. Paris, Seuil, 1986.
8. LE ROUX, Françoise & GUYONVARCH, Christian. *Les druides*. Rennes, Ouest-France Université, 1986.
- MARKALE, Jean. *Le druidisme*. Paris, Payot, 1985.
9. PAULA CARVALHO, José Carlos de. *Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário*. Tese de Doutorado em Antropologia Social (FFLCHUSP), SP, 1985, (mimeo).
10. DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire: introduction à l'archétypologie générale*. Paris, Bordas, 1969.
11. CHAUÍ, Marilena. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo, Editora Moderna, 1984.
12. MORIN, Edgar. *La Méthode: 2. la vie de la Vie*. Paris, Seuil, 1980. p. 358.
13. Cf. ref. 9, Introdução e Conclusões-Perspectivas; idem em "A abordagem da antropologia profunda sobre a dissidência religiosa: imaginários e transgressões da cristandade ocidental". Texto-base do Grupo "Religião e Sociedade" - ANPOCS/1986 (no prelo in Revista Reflexão/PUC Camp, 1987).
14. FOUCAULT, Michel. Préface à la transgression (extraits). In: DOREY, Roger et alii. *L'interdit et la transgression*. Paris, Dunod, 1983.
15. MORIN, Edgar. *Science avec conscience*. Paris, Fayard, 1982.
- LEFEBVRE, Henri. *Manifeste Differentialiste*. Paris, Gallimard, 1969.
16. PAULA CARVALHO, José Carlos de. *Homenagens: 1. Georges Devereux e alguns aspectos educativos e organizacionais de uma inevitável sociatria*.
17. DEVEREUX, Georges. *Ethnopsychanalyse complémentariste* — trad. T. Jolas. Paris, Flammarion, 1985, p. 13-28.
18. NAHAVANDI, Firouzeh. Les sociologues américains et la sociologie de la vie quotidienne. In: *Micro — et macro-sociologie du quotidien — Actes des journées d'études de Bruxelles*, 1981. Bruxelles, Université Libre, 1983. p. 64.
19. Idem, p. 13.
20. GINZBURG, Carlo. *Le fromage et les vers: l'univers d'un meunier du XVIe. siècle* — trad. M. Aymard. Paris, Flammarion, 1980.
21. GURVITCH, Georges. La sociologie en profondeur. In: ———. *La vocation actuelle de la sociologie: 1. vers la sociologie différentielle*. Paris, PUF, 1968.
22. DUVIGNAUD, Jean. *La solidarité: liens de sang et liens de raison*. Paris, Fayard, 1986.
- . Micro-sociologia e formas da socialidade. *Revista da Faculdade de Educação*, SP, 12(1/2):343-353, 1986 (no prelo).
23. HEAP, John & ROOTH, Phillippe. On phenomenological sociology. *American Sociological Review*, 1973, 38, 3, p. 345-367.
24. CRESPI, Franco. *Médiations symboliques et société* — trad. F. Rizzi. Paris, Lib. Méridiens, 1984.

25. MAFFESOLI, Michel. *Logique de la domination*. Paris, PUF, 1976.
 ———. *La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris, PUF, 1979.
 ———. *La connaissance ordinaire: précis de sociologie compréhensive*. Paris, Lib. Méridiens, 1985.
 ———. Le changement des valeurs culturelles. *Sociologica*, The Commemorative Issue for Prof. Dr. Masamichi Shimmei, vol. 8, n° 1, p. 1-14, dez. 1983, Tokyo.
 ———. Le style du quotidien. *Spirales*-Journal de culture internationale Paris, jan./fév., p. 66-68, 1984.
 ———. Diálogo e Socialidade. *Revista de Comunicação e Linguagens: as máquinas censurantes modernas*, Lisboa, p. 123-129, março de 1985.
 ———. A superação do indivíduo. *Revista da Faculdade de Educação*, S.P., 12(1/2):334-342, 1986.
26. DURAND, Gilbert. *Mito, símbolo e mitologia*. Trad. H. Godinho e V. Jabouille. Lisboa, Editorial Presença, 1982.
 ———. Sobre a exploração do Imaginário, seu vocabulário, métodos e aplicações transdisciplinares: mito, mitocrítica e mitanálise. *Revista da Faculdade de Educação*, SP, 11(1/2):244-256, 1985.
27. Cf. ref. 9, Introdução.
28. HILLMAN, James. *Re-Visioning Psychology*. N. York, Harper Colophon Books, 1975.
 ———. *Le polythéisme de l'âme*. Trad. Th. Johnson. Paris, Mercure de France — Le Mail, 1982.
29. JUNG, Carl Gustav. *Der Geist Mercurius*. In: ———, *Studien über alchemistische Vorstellungen* (Die Gesammelten Werke, Band 13). Freiburg in Breisgau, Walter Verlag, 1978.
30. CORBIN, Henri. *Monothéisme et Théomonisme*. In: ———, *La philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIIIe siècles*. Paris, Buchet-Chastel, 1981.
31. DURAND, Gilbert. *Hermetica Ratio et Science de l'homme*. In: ———, *Science de l'Homme et Tradition: "le nouvel esprit anthropologique"*. Paris, Berg International, 1979.
 KERENYI, Karl. *Hermes: guide of souls, the mythologem of the masculine source of life*. Trad. M. Stein. N. York, Spring Publ., 1976.
 KAHN, Lucette. *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*. Paris, F. Maspéro, 1978.
32. MAFFESOLI, Michel et SANSOT, Pierre. *Pour une Raison Autre: à propos de l'oeuvre de Gilbert Durand*. In: DUVIGNAUD, Jean (org.). *Sociologie de la connaissance*. Paris, Payot, 1982.
33. KERENYI, Karl. *The mysteries of the kaberoi*. In: CAMPBELL, Joseph (org.). *The Mysteries: papers from the Eranos Jahrbuch*. N. York, Princeton University Press, 1971.
34. AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica nas comunidades nago*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1983.
 LÉPINE, Claude. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé kêtú de Salvador*. Tese de Doutorado em Antropologia Social (FFLCHUSP), SP, 1978 (mimeo).
36. MAFFESOLI, Michel. *L'homme contradictoire*. In: MAFFESOLI, Michel (org.). *La Galaxie de l'Imaginaire: dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand*. Paris, Berg International, 1980, p. 45.

37. SIRONNEAU, Jean-Pierre. *Sécularisation et religions politiques*. La Haye, Mouton, 1982.
———. O retorno do mito e o imaginário sócio-político e organizacional. *Revista da Faculdade de Educação*, SP, 11(1/2):257-273, 1985.
38. MAFFESOLI, Michel. *La connaissance ordinaire...* op. cit. sup. p.15-41.
39. Idem, p.183 seg.
40. MAFFESOLI, Michel. *Essais sur la violence, banale et fondatrice*. Paris, Lib. Méridiens, 1984, p.139-155.
41. VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris, La Découverte/Maspéro, 1983.
42. VOVELLE, Michel. *Idéologies et mentalités*. Paris, F. Maspéro, 1982.
43. PAULA CARVALHO, José Carlos de. *A Inquisição como praxeologia e a questão paradigmática: a abordagem da antropologia profunda*. (Comunicação ao 1º Congresso Internacional/Inquisição, Lisboa/S. Paulo, 1987).
44. BALANDIER, Georges. *Sens et puissance: les dynamiques sociales*. Paris, PUF, 1971.
45. GURVITCH, Georges. *La vocation actuelle de la sociologie...* op. cit. sup. p.46 seg.
46. PAULA CARVALHO, José Carlos de. *Estrutura, organização e educação: do imaginário sócio-organizacional às práticas educativas*. In: FISCHMANN, Roseli (org.). *Escola brasileira: temas e estudos*. SP, Editora Atlas (no prelo).
47. DALLENBACH, Lucien. *Le récit spéculaire: essai sur la mise en abyme*. Paris, Seuil, 1977.
48. HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris, PUF, 1968.
49. CHARTIER, Roger. *Outillage mental*. In: LE GOFF, Jacques et alii — *La nouvelle histoire*. Paris, Retz, 1978.
50. LE GOFF, Jacques. *Vers une anthropologie historique*. In: ———, *Pour un autre Moyen Age — Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*. Paris, Gallimard, 1977.
51. BRAUDEL, Fernand. *Écrits sur l'histoire*. Paris, Flammarion, 1969.
52. ARIES, Phillipe. *L'histoire des mentalités*. In: LE GOFF, Jacques et alii — *La nouvelle histoire...* op. cit. sup.
53. GINZBURG, Carlo. *Les batailles nocturnes: sorcellerie et rituels agraires aux XVI et XVIIe. siècles*. Trad. G. Charuty. Paris, Flammarion, 1984.
54. LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou, village occitain de 1294 à 1324*. Paris, Gallimard, 1975.
———. *Le Carnaval de Romans: de la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*. Paris, Gallimard, 1979.
55. DE MARTINO, Ernesto. *Sud e Magia*. Milano, Feltrinelli, 1959.
56. SATRIANI, Luigi Lombardi. *Antropologia cultural e análise da cultura subalterna*. Trad. J. Gomes Consorte. SP, Hucitec, 1986.
57. MANDROU, Robert. *De la culture populaire au 17e. et 18e. siècles*. Paris, Imago, 1985.

58. BOLLÈME, Geneviève. *La Bibliothèque Bleue: la littérature populaire du 14e. au 19e. siècles.* Paris, Gallimard, 1971.
 ———. *Le peuple par écrit.* Paris, Seuil, 1986.
59. Cf. ref. 46.
60. CABRAL, Muniz Sodré de Araújo. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil.* RJ, Codecri, 1983.
61. DURAND, Gilbert. La figure traditionnelle de l'homme. In: ———. *Science de l'Homme et Tradition...* op. cit. sup.
62. MORIN, Edgar. *Le vif du sujet.* Paris, Seuil, 1969.
63. PAULA CARVALHO, José Carlos de. *Fundamentos antropológicos e perspectivas educativas do pensamento organizacional de E. Morin* (Projeto de Pesquisa - USP/CNRS).
64. DETIENNE, Marcel et VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs.* Paris, Flammarion, 1974.
65. LUPASCO, Stéphane. *L'homme et ses trois éthiques.* Paris, Le Rocher, 1986.
66. MONNEROT, Jules. *L'intelligence du politique: 1. L'anti-Providence; 2. Introduction à la doxanalyse (Pareto, Freud).* Paris, Gauthier/Villars, 1977-1978.
67. PAULA CARVALHO, José Carlos de. Cf. ref. 9, vol. II, 2^e Parte, B.
68. TACUSSEL, Patrick. *L'attraction sociale: la dynamique de l'Imaginaire dans la société monocéphale.* Paris, Lib. Méridiens, 1984.
69. HOGGART, Richard. *La culture du pauvre.* Trad. J. Cl. Passeron. Paris, Minuit, 1970.
70. ZYLBERBERG, Jacques (org.) *Masses et post-modernité.* Paris, Lib. Méridiens, 1986.
71. PAULA CARVALHO, José Carlos de. Cf. ref. 9, vol. II, 2^e Parte C.
72. DEVEREUX, Georges. *Essais d'ethnopsychiatrie générale* — trad. T. Jolas. Paris, Gallimard, 1970.
73. MIRANDA, Michel. *La société incertaine: pour l'imaginaire social contemporain.* Paris, Lib. Méridiens, 1986, p. 15.
74. SAHLINS, Marshall. *Au cœur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle.* Trad. S. Fainzang. Paris, Gallimard, 1980.
75. KARDINER, Abraham. *L'individu dans sa société: essai d'anthropologie psychanalytique.* Trad. Cl. Pringent. Paris, Ballimard, 1969.
 LINTON, Ralph. *Le fondement culturel de la personnalité.* Paris, Dunod, 1986.
76. DEVEREUX, Georges. *Ethnopsychanalyse complémentariste...* op. cit. sup. (cap. III a V).
77. DAVIS, Natalie. *Les cultures du peuple: rituels, savoirs et résistances au 16e. siècle.* Trad. M. Bourguet. Paris, Aubier, 1979.
78. DEVEREUX, Georges — op. cit. sup. cap. VI e VIII.
79. Idem, p. 161.

80. JAVEAU, Claude. O paradigma do ator e a sociologia da vida cotidiana. *Revista da Faculdade de Educação*, SP, 12(1/2):326-333, 1986.
81. Cf. ref. 76.
82. BASTIDE, Roger. *Le prochain et le lointain*. Paris, Éd. Cujas, 1970 (cap. II).
83. ————. *Anthropologie appliquée*. Paris, Payot, 1971 (cap. 3,4,5).
84. EN MARGE: l'Occident et ses "autres". Paris, Aubier, 1978.
85. Cf. ref. 78.
86. Idem.
87. BERDIAEV, Nicolas. *De l'inégalité*. Trad. C. Andronikof. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1976.
88. DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme: perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, 1983.
89. BERDIAEV, Nicolas. *De la destination de l'homme: essai d'éthique paradoxale*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1979.
- YANNARAS, Christos. *La liberté de la morale* — Trad. J. Touraille. Genève, Labor et Fides, 1982.
90. MAFFESOLI, Michel. L'homme contradictoirel... cit. sup. p. 45.