

O imaginário e a hipostasia da comunicação

El imaginario y la hipóstasis de la comunicación

The imaginary and the communication hypostasis

Ana Taís Martins Portanova Barros¹

Resumo *Este artigo busca revisar as definições e indefinições da noção de imaginário e simbólico e relacionar seus limites e seu alcance dentro da pesquisa em Comunicação. Equacionam-se as dificuldades de abordagem pela Comunicação da noção de trajeto do sentido que, herdada da Escola de Grenoble, embasa a Teoria do Imaginário. Verifica-se que a Comunicação não dá conta de estudar a catalisação de imaginários e o fabrico de imagens simbólicas presentes nos fenômenos comunicacionais, não só pela inadequação de um processo descrito em termos de emissor – mensagem – receptor, mas sobretudo pela suposta autoevidência do imaginário e do simbólico como manifestos na linguagem, desembocando numa redução do imaginário aos seus sintomas sociais.*

Palavras-chave: Comunicação; Imaginário; Escola de Grenoble

Resumen *El objetivo de este artículo es repasar las diferencias e indefiniciones de la noción de imaginario y simbólico y relacionar sus límites y su alcance dentro de la investigación en Comunicación. Se pone en ecuación las dificultades de abordaje por la Comunicación de la noción de trayecto del sentido que, heredada de la Escuela de Grenoble, fundamenta la Teoría del Imaginario. Se observa que la Comunicación no es suficiente para estudiar la catálisis de imaginarios y la producción de imágenes simbólicas presentes en los fenómenos de comunicación, no sólo por la inadecuación de un proceso descrito en términos de emisor – mensaje – receptor, sino, principalmente, por la supuesta autoevidencia de lo imaginario y de lo simbólico como manifestos en el lenguaje, resultando en una reducción de lo imaginario a sus síntomas sociales.*

Palabras-clave: Comunicación; Imaginario; Escuela de Grenoble

¹ Pós-doutora em Filosofia da Imagem pela Université Jean Moulin/Lyon 3. Doutora em Ciências da Comunicação. Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil; anataismartins@hotmail.com.

Abstract *This paper aims to review the definitions and vagueness of the concept of imaginary and symbolic, and to relate its limits and its reach within the research in Communication. The difficulties of the approach in Communication to a notion of course of the sense are addressed. Inherited from the School of Grenoble, this notion underlies the theory of the imaginary. Communication is here considered to be insufficient for the study of the catalysis of imaginaries and the production of symbolic images which are present in communication phenomena. This is due not only to the inadequacy of a process that is described in terms of sender – message – receiver, but especially to the self-evidence of imaginary and symbolic, as expressed in the language, resulting in a reduction of the imaginary to its social symptoms.*

Keywords: *Communication; Imaginary; School of Grenoble*

Data de submissão: 22/07/2013

Data de aceite: 26/08/2013

Fábrica de imagens

A especialização trouxe-nos novas fraquezas e novas profissões. Para os que sentem dor de estômago, um gastroenterologista; para os que não sabem fazer compras, um *personal shopper*; para mulheres com cistite, um uroginecologista; para quem não sabe se vestir, um *personal stylist*; para quem não sabe lidar com as tecnologias de comunicação, um *personal nerd*; para a humanidade desconectada do sagrado e dos ritos, os técnicos do imaginário.

À diferença de um *personal* qualquer coisa, a atuação do técnico do imaginário é coletivizada. Enquanto o *personal* traz a promessa do respeito à individualidade, jornalistas, cineastas, publicitários, todos eles técnicos do imaginário, disponibilizam suas ofertas através de meios de comunicação massivos. Ao se encarregarem, assim, de abastecer o imaginário, fonte criativa, a Comunicação se tinge de demiurgia.

A responsabilidade desse papel é social e antropológica. Em jogo estão não somente as peças que configuram a coletividade interligada por associações, grupos, instituições, mas também aquelas que atuam no equilíbrio psíquico coletivo, ou seja, a Comunicação não só coloca em circulação imagens informativas, que falam (ou encobrem) uma realidade, como também imagens simbólicas que fazem a realidade e que atuam diretamente no nosso enraizamento antropológico. Esse bifrontismo é fulcral para os estudos da imagem e do imaginário na Comunicação porque fornece duas diferentes portas de acesso para o pesquisador: uma se abrindo para um salão térreo de fenômenos identificáveis social, cultural e historicamente, outra enviando a uma escadaria subterrânea que se aprofunda nos imperativos biopsíquicos. Nenhuma é melhor do que a outra, com a condição de que não paremos sobre elas, o que bloquearia a passagem, impedindo o acesso ao *trajeto do sentido* (DURAND, 1997), onde se encontra o imaginário propriamente dito.

Os Estudos da Comunicação são naturalmente interdisciplinares; trata-se de uma área do conhecimento relativamente jovem que, para se constituir, bebe continuamente nas fontes da Sociologia, da Antropologia, da Semiótica, da História, da Psicanálise etc., disciplinas estas que

abastecem também os Estudos do Imaginário. No entanto, essa partilha disciplinar não representa uma pacífica zona de entendimento na qual seja possível examinar os respectivos problemas de conhecimento com as mesmas ferramentas conceituais. É ainda o bifrontismo do imaginário que lhe permite servir como tema para um estudo comunicacional e, invertendo as posições, que lhe solicita ser tomado em consideração como perspectiva heurística na exploração de um objeto de estudo comunicacional. No primeiro caso, a pesquisa comunicacional pode se ater às suas ferramentas usuais e às de suas áreas irmãs, como a Sociologia e a Semiótica. No segundo caso, exigem-se a compreensão das leis do imaginário e uma audácia verdadeiramente transdisciplinar (ou seja, que se situa através, mas também além da disciplina, adentrando formas de conhecimento não disciplinar) para se estudar o objeto comunicacional, porque então o imaginário não será tema, e sim perspectiva. A dificuldade não é pequena, pois, se a Comunicação estuda os símbolos como um meio de troca de informações, a Teoria do Imaginário estuda a Comunicação como uma fábrica de imagens.

Os estudos de Comunicação não passaram ao largo das questões do imaginário, indo buscar na Psicanálise e na Sociologia subsídios para suas abordagens.² No entanto, o imaginário é um terreno de areias movediças, e nem todo mundo pisa sobre a mesma base quando se propõe a discorrer sobre ele. Malgrado os numerosos estudos sobre imagem en-cetados pela Comunicação, não há ainda na área uma tradição teórica sobre a fonte dessa imagem que é o imaginário. Estudam-se as flores da estação, esquecem-se suas raízes perenes.

² No Brasil, os estudos do imaginário se iniciaram na década de 1970 com Danielle Perin Rocha Pitta, que fundou no Departamento de Antropologia da UFPE o Centro de Pesquisas sobre o Imaginário, e J. C. de Paula Carvalho, que criou na USP o Centro Integrado de Pesquisas do Imaginário (CIPI/USP), posteriormente denominado de Núcleo de Pesquisas do Imaginário Social e Ação Cultural (NISE/ECA/USP), tendo como diretores J. C. Paula Carvalho e Teixeira Coelho. De lá para cá, o interesse não pela abordagem da escola de Grenoble, mas pelo tema do imaginário, se multiplicou. Em junho de 2010, segundo Barros (2012), eram 253 os grupos cadastrados no CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) que apresentavam a palavra *imaginário* no seu nome, na sua linha de pesquisa ou entre as palavras-chave de sua linha de pesquisa. Hoje, início de 2013, este número subiu para 308, o que significa uma elevação de mais de 20% em menos de três anos. Estes 308 grupos estão distribuídos entre 24 diferentes áreas. A Comunicação comparece em quarto lugar, acolhendo 9% dos grupos, contra 7% em 2010, ou seja, um crescimento de 2% em dois anos. Um mapeamento dos limites e do alcance da noção de imaginário nessas pesquisas, bem como das metodologias utilizadas pelos grupos ainda aguarda realização.

Simbólico, categoria plurívoca

Poucos autores tentaram estabelecer minimamente o que é o imaginário e daí tirar consequências. Lacan (2001) foi um deles, situando o imaginário como instância de alienação do “eu”, correspondente, no desenvolvimento humano, aos primeiros anos de vida, quando ainda não se tem consciência de quem se é e de como se veio ao mundo. Pensa-se ser um duplo do outro – em geral, a mãe. Este imaginário em Lacan é completamente distinto e independente do que ele chama de simbólico, lugar do inconsciente. O simbólico em Lacan (2001) é instaurado por meio de uma espécie de castração imposta pela autoridade (em geral, o pai), que separa a mãe do bebê. A linguagem ocupa aí papel fundamental, segundo Lacan (2001), pois é através dela que o simbólico pode ser compreendido. Por isso, a psicanálise lacaniana confere grande importância à escolha das palavras, aos atos falhos, aos chistes, aos *lapsus linguae*. Finalmente, o que escapa da linguagem (ou seja, do simbólico) e do imaginário é denominado por Lacan de *real*, aquilo que a linguagem não consegue e que a arte tenta simbolizar.

Lacan indica a irmandade entre o que é simbólico e o que é humanizador, tudo aquilo que é humanizante por ser socializado:

O que caracteriza a espécie humana é, justamente, o fato de rodear o cadáver com algo que constitui uma sepultura, manter o fato de que “isto permanece”. O túmulo, ou não importa que outro signo de sepultura, merece com toda a precisão o nome de símbolo, de algo humanizante (LACAN, 1953).

Bem diferente da humanização promovida pelo simbólico lacaniano é a luta entre classes promovida pela produção simbólica em Bourdieu: “[...] o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 8).

Em Bourdieu (1989), como em Lacan (2001), o simbólico é fruto de uma coação, ou seja, de uma repressão autorizada (pelo Estado, pelo pai). No entanto, se em Lacan a conformidade com isto leva a uma simbolização humanizante, em Bourdieu ocorre o fabrico de crenças para

a aceitação de um discurso dominante, viabilizando a socialização do indivíduo através da violência simbólica.

Castoriadis (1982), por sua vez, sublinha que o simbólico é uma instância de linguagem, mas também de outras manifestações do imaginário, que é ilusório:

As profundas e obscuras relações entre o simbólico e o imaginário aparecem imediatamente se refletirmos sobre o seguinte fato: o imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para exprimir-se, o que é óbvio, mas para existir, para passar do virtual a qualquer coisa mais (CASTORIADIS, 1982, p. 154).

Castoriadis (*idem*, *ibidem*) não tem uma teoria do imaginário; ele mesmo afirma que utiliza a palavra no sentido comum, como sinônimo de coisa inventada. O que este autor escreveu foi uma teoria social, partindo de uma crítica ao marxismo e culminando com a questão da alienação. Neste ponto, ele introduz a noção de simbólico e de imaginário, em suas acepções de senso comum, para explicar as instituições, cuja autonomização em relação à sociedade constituiria a alienação.

Tanto em Bourdieu (1989) quanto em Castoriadis (1982), o simbólico e o imaginário de onde ele provém são desqualificados ora como origem de um autoritarismo invisível e por isso consentido, ora como marca de alienação. A herança saussuriana – que será forte também nos estudos de Comunicação – subsiste nos três autores, já que eles consideram o simbólico como algo que está no lugar de, algo que é o significante de um significado alhures. E muito embora Lacan (2001) endosse a ideia de Lévi-Strauss (2011) quanto à precedência do significante em relação ao significado, estamos ainda bem distantes da precedência da imagem ao conceito (DURAND, 1997; WUNENBURGER, 1995) que se encontra na base da teoria do imaginário oriunda da Escola de Grenoble.

Quando a Semântica estuda os símbolos na linguagem, quando a Psicanálise estuda os símbolos no sonho, quando a Semiótica estuda o sistema geral de símbolos e quando a Comunicação estuda os símbolos como meio de troca de informações, estarão elas falando da mesma coisa? O que aparece como uma questão de léxico encobre um abismo pa-

radigmático. Todas estas disciplinas e mais outras ofereceram caminhos para a exploração do imaginário e, embora não se trate de uma guerra de hermenêuticas, há que se ter em conta a improbabilidade de algumas mestiçagens quando a escavação teórica chega a um certo nível de complexidade.

Bifrontismo, um desafio heurístico

Já há cinquenta anos a escola francesa de antropologia da imaginação simbólica busca métodos e ferramentas para uma modelização do imaginário, situando-se no encontro dos caminhos traçados pela psicanálise junguiana, pela sociologia compreensiva, pela hermenêutica e fenomenologia filosóficas e pelo estruturalismo figurativo.

Wunenburger (2011) explica que o conjunto de saberes sobre o imaginário oscila entre dois polos: um formalista, estrutural, que busca o desenho do sistema de imagens sem se levar em conta seu sentido vivido e existencial, como em Lévi-Strauss (2011); outro hermenêutico, que privilegia os conteúdos de sentido e seu impacto emotivo e intelectual, como em Paul Ricoeur (1978).

Gilbert Durand (1997) procurou articular a regularidade das imagens individuais e culturais-coletivas e mostrou que elas se enxertam em um trajeto antropológico que inicia (temporalmente, não ontologicamente) no plano neurobiológico³ e se estende ao plano cultural. É assim que este autor francês encontra uma terceira via entre o estruturalismo e a hermenêutica, criticando ao mesmo tempo a hermenêutica historicista de Ricoeur e o estruturalismo abstrato de Lévi-Strauss:

[...] Durand sustenta que a imaginação deve sua eficácia a uma ligação indissolúvel entre, de um lado, as estruturas, que permitem reduzir a diversidade das produções singulares de imagens a alguns conjuntos isomórficos e, de outro lado, as significações simbólicas, reguladas por um

³ Gilbert Durand relacionou a teoria dos reflexos de Vladimir Betcherev (1857-1927) ao imaginário. Betcherev, em contraponto a Pavlov, demonstrou a existência de três reflexos hereditários, anteriores aos adquiridos e comuns a toda a espécie humana: o postural, o digestivo e o rítmico. A reflexologia de Betcherev confirma a teoria durandiana, e esta, por sua vez, converge com a teoria junguiana dos arquétipos e do inconsciente coletivo.

número finito de esquemas, arquétipos e símbolos (WUNENBURGER, 2011, p. 32, tradução nossa).

Para Durand (2003, p. 133), a estrutura figurativa abarca a um só tempo a forma e os conteúdos permanentes e significativos. O estruturalismo figurativo não seria mais do que “[...] a epifania da imagem, do imaginário e suas grandes regiões onde se encontram indissolivelmente articulados na sua visada significativa as formas e os conteúdos” (idem, p. 117). Tal articulação de forma e de conteúdo, que confere à teoria do imaginário acordes alquímicos, dá-se sob o impulso de uma concordância entre pulsões inerentes à condição humana, as mesmas em qualquer estágio civilizatório “desde Cro-Magnon” (DURAND, 2001), e as coerções estabelecidas pelo meio, aí sim, variantes conforme o contexto histórico, social, cultural etc. do fenômeno em foco.

A localização do imaginário entre estes dois polos que estabelecem o *trajeto do sentido* (DURAND, 1997) é talvez a contribuição mais importante da teoria durandiana e ao mesmo tempo a que oferece mais dificuldades para o pesquisador, especialmente na área da Comunicação. Tal bifrontismo do imaginário autoriza o pesquisador a aproximações tanto pelo lado arquetipológico quanto pelo lado fenomenológico. Segundo Badia (1993), o mesmo bifrontismo estaria na base do “*affaire Burgos*”,⁴ que, no primeiro fôlego do que seria conhecido como Escola de Grenoble, opôs “[...] o antropólogo do imaginário ao ‘*poéticien*’ do imaginário” (BADIA, 1993, p. 19). Essa oposição, se não teve continuidade enquanto conflito, estaria mesmo assim na origem de uma dupla vertente nos Estudos do Imaginário, uma arquetipológica, com raízes fortes na gnose de

⁴ Em 1966, Gilbert Durand, junto com Paul Deschamps e Léon Cellier, propôs a fundação do Centre de Recherche sur l’Imaginaire (CRI), que foi oficializado em 1968. Começava então a Escola de Grenoble. Na década de 1980, Jean Burgos, um dos membros do CRI, contestou a autoridade científica de Durand; após consulta a todos os membros do CRI, foi confirmada a “presidência e excelência” de Durand (BADIA, 1993, p. 19) e Jean Burgos se retirou. A partir daí, Durand buscou junto ao CNRS (Centre National de Recherche Scientifique) a integração entre laboratórios franceses e estrangeiros de pesquisa sobre o imaginário, o que veio a culminar na criação, em 1982, do CRI-Greco 56 (Groupement de Recherche Coordonnée sur l’Imaginaire). Hoje, o CRI original fundado por Durand não existe mais. Um novo centro de pesquisas está sendo criado neste ano de 2013, o CRI2i, que já nasceu internacional (Centre de Recherches Internationales sur l’Imaginaire). O CRI2i foi estruturado em outubro de 2012, em Cluj-Napoca, no encerramento do *Congrès des Centres Internationales de Recherche sur l’Imaginaire*, por um grupo de mais de 30 pesquisadores oriundos de quatro continentes, liderados por Phillippe Walter, J. J. Wunenburger e Corin Braga, com a aprovação de Gilbert Durand, que viria a falecer dois meses após.

Eranos, Jung incluído, e uma fenomenológica, ligada à sociologia compreensiva, que alcançou grande visibilidade, inclusive midiática, através de Michel Maffesoli e seus seguidores.

Não que a obra de Maffesoli se oponha à de Durand. Pelo contrário, nela inteira se encontram referências frequentes a noções durandianas, como *trajeto do sentido e constante antropológica*. No entanto, é necessário precisar que em Maffesoli as noções da teoria do imaginário avançadas por Durand são tomadas como metáforas, utilizadas mais para fazer alusão a alguma região que se quer designar do que para mergulhar numa busca de motivações para os fenômenos que se estudam. Esse procedimento por alusões, por ligeiros toques, a recusa à escavação na busca de sentidos faz parte da heurística maffesoliana, bem explicitada na introdução de *O conhecimento comum* (MAFFESOLI, 2007). Contornando os conceitos, Maffesoli funde de modo coerente o seu modo de dizer com sua mensagem, mas a mesma propriedade constituinte da forma que o mantém fiel aos seus princípios introduz uma diferença qualitativa em relação ao que seria uma arquetipologia do imaginário. É assim que a obra de Maffesoli (1997; 1998; 2012 e outras), embora, por exemplo, reconheça a importância do arquétipo e não negue a existência de um inconsciente coletivo tal como avançado por Jung, carrega estas noções para uma superfície fenomenológica onde a primeira (arquétipo) adquire um parentesco próximo com o estereótipo e a segunda (inconsciente coletivo) parece se fundir a uma acepção otimista de imaginário social.

A entrada no imaginário através do plano sociológico, opção mais frequente dos estudos de Comunicação brasileiros, embora, sem dúvida, venha trazendo importantes avanços para a compreensão de uma contemporaneidade que parece se sustentar toda sobre a comunicação em rede, ao mesmo tempo alarga e restringe a noção de imaginário. Alarga porque usa de modo abusivo o termo, sem considerar o trajeto do sentido ou considerando apenas um de seus polos, o que, paradoxalmente, lhe restringe o campo. Corre-se, aí, o risco de se falar não mais de imagens, imaginários e símbolos, e sim de sintomas sociais, como bem ensina Durand (2003, p. 120, tradução nossa): “[...] as intimações destas situações, destes eventos e destes meios, se conectam bem o imaginal à objetivida-

de material, esmagam frequentemente o significado e reduzem o símbolo a um mero sintema”.

As dificuldades epistemológicas trazidas pelo bifrontismo do imaginário não são negligenciáveis. Em se assumindo a verdade do *trajeto do sentido*, consequências filosóficas advirão. Os dois polos do trajeto se dividem entre, já dissemos, pulsão e coerção, um arquetipal e outro figural, sendo as pulsões constantes e as coerções variáveis. Teremos o eterno e o efêmero entrando num acordo, acordo este dado pelo imaginário. No entanto, o eterno não se prende a uma estrutura estática nem o efêmero se resolve na hermenêutica da figura; os estudos do imaginário, como queria Durand (2003), interessam-se pela irrupção do eterno no efêmero, e é a esse interesse que vem servir o estruturalismo figurativo proposto pelo autor. O imaginário, conforme explicita Durand (1997), só existe no movimento do trajeto entre os dois polos semânticos. Desse modo, no limite, quando o pesquisador se detém num ou noutro polo, não está examinando o imaginário, e sim qualquer outra coisa que, sim, ajuda a constituí-lo, mas do qual ele escapa.

Vê-se por aí porque esse imaginário habitante do trajeto do sentido não se assimila ao chamado imaginário social. Há uma diferença que não é simplesmente heurística, que chega a ser mesmo ontológica, entre o que é designado como imaginário pela Escola de Grenoble e o imaginário social. Num caso, está-se a falar da resultante de um processo de *coincidentia oppositorum* entre a invariância e a diversidade, com conotações grandemente positivas, já que esse imaginário apontaria para os desequilíbrios, mas seria também portador da potência equilibrante. O imaginário, aí, é incontornável. No outro caso, pensa-se no imaginário como instituído socialmente, e que seria também fator de alienação do real. Isso deixa pensar que o imaginário poderia “ser evitado” caso se alcançasse um grau superior de consciência política. Ele não oferece ao estudo símbolos pregnantes, para usar como metáfora um conceito de Cassirer (2001)⁵, mas apenas sintemas, que são seus sintomas sociológicos.

⁵ Cassirer (2001) designa por pregnância simbólica o fato de o dado sensível nunca ser um dado fenomenológico puro, mas se apresentar sempre já com seu significado.

Hipostasia da comunicação

A fertilidade de uma imagem simbólica não se liga à sua quantidade de sintomas sociais, e sim à intensidade de sua conjunção forma-conteúdo, que duplica a do trajeto do sentido (imperativos biopsíquicos/coerções externas). A conjunção não aceita a mediação. Ora, é justamente nesse ponto que as teorias da Comunicação começam a ter dificuldades para trabalhar com a imagem simbólica e com o imaginário, dado o seu nascimento quase gemelar com as teorias da linguagem e a consequente inquestionabilidade do papel mediador do símbolo. De fato, a pesquisa em Comunicação começa no final do século XIX, junto com a pesquisa linguística e, como aponta Serra (2007, p. 3), a pesquisa linguística se torna uma espécie de pesquisa em Comunicação.

No decorrer dos últimos cem anos, os estudos da Comunicação se desenvolveram em direções múltiplas, dada a complexidade de seu objeto, chegando-se mesmo a considerar a área como multiparadigmática pela impossibilidade de se determinar a predominância de uma teoria. Há, no entanto, alguns nódulos que persistem na multiplicidade das abordagens: as teorias da Comunicação vão falar sempre de uma mediação, seja ela humana ou tecnológica; os meios são então portadores de signos que de uma forma ou de outra terão de ser recebidos e decodificados.

O paradigma que foi dominante no início dos estudos da Comunicação, herdado do modelo informacional, foi contestado por diversas teorias, mas sua estrutura fundamental persiste através da renovação das pesquisas. É assim que a tríade hipodérmica emissor – mensagem – receptor continuará a orientar não só a teoria Funcionalista, como também a teoria Crítica e mesmo a Nova Comunicação de Palo Alto. Esta última, é verdade, não detém suas preocupações sobre uma manipulação de sentidos agindo sobre um receptor passivo, mas igualmente valoriza o *efeito* da comunicação sobre o comportamento, assimilando mesmo comunicação a comportamento. No limite, a Nova Comunicação minimiza o papel do sujeito na comunicação, já que esta é fundada no sistema social, de modo que o sentido é alheio ao sujeito.

Mesmo Luhmann (1992), ao acusar a improbabilidade da comunicação, fá-lo ancorado na tríade emissor – mensagem – receptor: quem comunica nunca terá a garantia de ter sido compreendido; os emissores não saberão se os receptores prestaram atenção à sua mensagem; mesmo a mensagem tendo sido recebida e compreendida, não há garantias de que ela trará alguma mudança para o receptor.

Dessa influência ontológica derivam alguns obstáculos epistemológicos para o estudo do imaginário na área, dentre os quais o de que a comunicação passa necessariamente pela linguagem e, reversivelmente, de que tudo é linguagem e, pois, tudo comunica, denunciada por Durand (2010, p. 233) como hipostasia da comunicação.

O vazio da hipostasia da comunicação está bem ilustrado no filme *Mon Oncle*, de Jacques Tati, que recebeu o Grand Prix do Festival de Cannes em 1958. Certamente não por acaso, a época em que a história se passa, a mesma em que foi rodado, coincide com a valorização do funcionalismo na sociedade como um todo e também nos estudos comunicacionais, quando a definição das realidades é feita através não só de suas funções, como também através da solidariedade entre estas funções: “*Tout communique*”, diz Tati (MON..., 2005, cap. 15). No entanto, talvez essa hipostasia comunicativa redunde num vazio humano. A casa em que “tudo comunica” está repleta de dispositivos automatizantes, como a porta que se abre sozinha para a pessoa que dela se aproxima, os equipamentos de cozinha que emitem sinais luminosos em todos os cômodos, de modo a avisar as pessoas, onde quer que elas estejam, que o processo de cocção dos alimentos requer atenção imediata. A dona da casa orgulhosa mostra à visita os amplos cômodos com poucas paredes. “Parece meio vazio, não?”, diz a visita. “É uma casa moderna, tudo comunica”, defende a dona (MON..., idem). Mas a comunicação aparentemente não funciona quando se trata de ver o tédio do filho, só interrompido quando o tio o leva para outra parte da cidade, bem mais desorganizada e menos asséptica.

No jardim, um trilho de pedras absolutamente plano, mas com curvas no traçado, liga a porta da casa ao portão. A visita chega e estende os braços para cumprimentar a anfitriã, que faz o mesmo. As duas mu-

lheres andam em direção uma à outra, mas a interdição de pisar fora do trilho para encurtar o caminho faz com que elas acabem com os braços estendidos para o nada enquanto se deslocam pelas curvas da calçada (idem, ibidem). É assim que, quando tudo comunica, nada comunica.

O filme mostra que a verdadeira comunicação ocorre não na estrutura fria da casa arquitetonicamente pensada para comunicar, e sim no outro lado da cidade, ao qual o filho acede levado pelo tio na garupa da bicicleta (idem, ibidem). A comunicação se dá na partilha da experiência, ao comprar pão com molho e sentar num terreno baldio junto com outros moleques que, escondidos atrás de um tapume, se divertem tentando fazer os pedestres da calçada em frente darem com a cara num poste – e para isso usam subterfúgios com o objetivo de desviarem a atenção das vítimas exatamente na hora em que deviam desviar do obstáculo. A meninada faz suas apostas com moedinhas sobre uma pedra, o vencedor recolhe o dinheiro e sai correndo para comprar mais pão com molho na carrocinha. A comunicação não se dá pelas estruturas programadas para tal (língua, linguagem, canais), e sim pela partilha do vivido.

Símbolo, comunicação em ato

Certo, a redução das teorias ao seu menor denominador comum tem o grande defeito de não lhes fazer justiça, ignorando a originalidade de suas contribuições para o estudo da Comunicação, mas é útil para mostrar as dificuldades de a simbolização encontrar um espaço no cerne dos estudos da área, dificuldade que não decorre de uma rejeição do tema, mas das escolhas heurísticas que a pesquisa tem feito. A fórmula emissor – mensagem – receptor é inadequada não apenas por sua linearidade, mas antes pelas suposições que ela implica, desde a autoevidência da definição de mensagem, passando pela existência dos papéis – ainda que intercambiáveis – de emissor e receptor e culminando no grande pano de fundo não explicitado da linguagem. Não explicitado porque a comunicação é suposta quando há uma mensagem, e esta é possível somente a partir da linguagem que deverá, necessariamente, carregar sentido.

Neste panorama, a simbolização há de ser vista como uma *propriété* da linguagem.

Primitivamente, a palavra *símbolo* designava um objeto dividido cujas partes eram conservadas, cada uma, por uma pessoa. Ao se encaixarem, as duas partes faziam conhecer aos seus portadores que eles tinham um compromisso mútuo. O símbolo só existia enquanto conjunção das duas partes. Por uma extensão do uso primitivo, o símbolo passou a ser entendido como símbolo de reconhecimento. As derivações que desembocaram na noção do símbolo como um terceiro alheio às duas coisas por ele ligadas não serão aqui descritas. De todo modo, é possível perceber que, originalmente, a simbolização não era uma figura ou uma função de linguagem, e sim um ato. Porque não se faz a partir da linguagem, e sim a partir das ações humanas – cujos protótipos são os gestos do corpo em direção ao meio cósmico, conforme Durand (1997) –, a simbolização deve ser pensada fora da linguagem. Os símbolos se referem a esse ser agente: “[...] ao contrário dos conceitos kantianos, as palavras e as coisas não gravitam mais em torno de um *cogito* formal e passivo – máquina constante de formas *a priori* e de categorias vazias –, mas em torno de um existente humano dotado de uma especificidade plena e complexa” (DURAND, 2010, p. 255, tradução nossa). A linguagem quer intermediar uma comunicação; o símbolo comunica diretamente, o símbolo é um “[...] universo em emanação” (BACHELARD, 1998, p. 13).

No entanto, não se pode ignorar que, mesmo pensando a simbolização fora da linguagem, a pesquisa não prescinde da linguagem para expressar esse pensar. E se a linguagem carrega esse símbolo, a busca do sentido terá de ir às regiões de seu nascimento, às ações essenciais: ao Verbo. É bem por isso que Durand (1997) desenhou os regimes do imaginário a partir do verbo mais do que a partir dos predicados e dos substantivos, pois é o verbo que contém a energética simbólica da ação, nascedouro do imaginário.

Essa ação é mesmo uma criação, ou seja, o Verbo está na boca do criador. Para não chegarmos ao misticismo escandaloso, Durand (2010, p. 261) propõe substituir os vocábulos que podem desacreditar a teoria por reenviarem a Deus, pela sua “imagem”, a do *Homme primordial*. En-

tão os homens são capazes de compreensão mútua, de comunicação não por causa das “[...] imitações, associações, convenções, interferências e similitudes [...]” (CROCE *apud* DURAND, 2010, p. 261) entre as línguas e linguagens, mas porque eles “[...] são, vivem e se movem [...]” (idem, *ibidem*) nesse homem primordial, nessa partilha universal de gestos fundantes em direção ao cosmos.

Sendo fábrica de imagens, servindo de veículo aos imaginários, a Comunicação desafia seus pesquisadores a ingressarem nesse terreno pantanoso (e por isso mesmo fértil). Ao contrário do que uma leitura ligeira pode deixar pensar, o imaginário não é uma dimensão de desordenamento e irracionalidade: ele possui regras bem estabelecidas de funcionamento, como tem sido mostrado e demonstrado pelo menos desde 1937 por Bachelard (1999), com sua noção de imaginação material fundada nos quatro elementos da cosmologia grega, e pela Escola de Grenoble, que apresenta uma frutuosa via de pesquisa ao indicar a correlação entre esquemas corporais, gestos tecnológicos, imagens arquetipais e racionalidade. No entanto, a compreensão intelectual destas regras não basta para avançar, pois, quando se acredita tê-las entendido racionalmente, haverá algo que escapa deste entendimento, dada a presença de uma energética simbólica que impulsiona o movimento no trajeto do sentido. Este não mostra ao observador externo mais do que seus dois polos relativamente estáticos. Para conhecer a imagem simbólica é preciso mesmo nascer com ela, como quer Bachelard (1988), entregar-se à sua transcendência.

A recusa ou negligência da dimensão imaginal do símbolo esvazia o Verbo de seu poder criador e instaura o “[...] drama da Palavra Perdida” (CORBIN, 1983, p. 81), algo que as ferramentas linguísticas não darão conta de resolver, pois não há troca necessária entre o ato simbólico e uma dada língua. A imagem definida como simbólica não se confunde com as traduzíveis imagens da alegoria, da lembrança, do estereótipo – embora estas e outras imagens também orbitem na iconosfera. Nestes casos, o conceito precede a imagem, ou seja, a imagem vem ilustrar uma noção anteriormente avançada pelo intelecto. Estas imagens estão plasmadas, relativamente estáveis no polo das coerções sociais.

No caso da imagem simbólica, dá-se o contrário, ou seja, ela precede o conceito, ela lhe dá origem. Não será demais lembrar que “[...] a imagem pode se apresentar como simbólica quando, por sua estrutura, ela não é totalmente suficiente para ela mesma, quando nela um excedente convida a entrar em acordo com uma dimensão de significação ausente, faltante, transcendente” (WUNENBURGER, 1995, p. 16, tradução nossa). Falta que, sim, o imaginário preenche com a homologia das imagens (DURAND, 2000), mas o mapeamento dessa homologia, possível através da redundância simbólica, não só não se basta como também não será eficaz e fiel se o sujeito-pesquisador não se entregar à dinâmica afetiva da experiência – e só assim o sentido simbólico será comunicável, aí sim, através da linguagem.

Naturalmente, esta receptividade à experiência simbólica faz parte da heurística sem excluir as ferramentas que o trabalho acadêmico solicita para que se possa tratar os documentos sobre os quais a Comunicação frequentemente se debruça. Os fenômenos verbais e icônicos que se materializam nos documentos comunicacionais participam da espessura da imagem simbólica, mas o imaginário continuará inacessível enquanto estes documentos forem tomados apenas como resultado do trabalho da percepção (memória) ou intelecto, e não também como resultado da imaginação produtora (KANT, 2005; BACHELARD, 1998). Por exigir uma imersão no trajeto do sentido, o estudo do imaginário não permite ao pesquisador da Comunicação contentar-se com as ferramentas herdadas da Sociologia, da Semiótica, da Antropologia etc., já que estas só desbastam o terreno no polo das intimações do meio.

O imaginário pede a perspectiva simbólica ao pesquisador, e é aí que as abordagens técnicas e teóricas não são mais suficientes; convoca-se a abordagem *iniciática*: o sentido simbólico é antes revelado do que decodificado. Essa é uma exigência do rigor de pesquisa, e não o contrário. Exigência cujo maior risco talvez seja o de que, para ensinar ao mundo fatos sobre o seu tão impropriamente chamado objeto de pesquisa, o pesquisador será convocado não ao conceitual conhece-te a ti mesmo socrático, mas ao pragmático torna-te quem tu és nietzschiano.

Referências

- BACHELARD, G. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- . *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- . *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BADIA, D. D. *Imaginário e ação cultural: as contribuições de Gilbert Durand e da Escola de Grenoble*. São Paulo, ECA-USP, 1993. Dissertação de mestrado.
- BARROS, A. T. M. P. Communication et imaginaire: savoirs archaïques, pratiques contemporaines. *Sociétés*, n. 115, p. 95-104, 2012.
- BOURDIEU, P. Sobre o poder simbólico. In: *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.
- CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CORBIN, H. *L'home et son ange*. Paris: Fayard, 1983.
- DURAND, G. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- . *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- . Figures mythiques et visages de l'oeuvre. In: *La sortie du XXe siècle*. Paris: CNRS Éditions, 2010. p. 187-504.
- . Les grands changements ou l'après Bachelard. In: *Cahiers de l'Imaginaire: l'Imaginaire dans les sciences et les arts*. Toulouse: Privat, 1988.
- . Le retour des dieux. *Cles*, 2001. Disponível em: <<http://www.cles.com/debats-entretiens/article/le-retour-des-dieux>>. Acesso em: 18 jan. 2013.
- . *Structures Éranos I*. Paris: La Table Ronde, 2003.
- KANT, E. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- LACAN, J. *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- . *O simbólico, o imaginário e o real*. Discurso pronunciado em julho de 1953, na fundação da Société Française de Psychanalyse. Disponível em: <<http://lacan.orgfree.com/lacan/textos/simbolicoimaginarioreal.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 2011.
- LUHMANN, N. *A improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Vega, 1992.
- MAFFESOLI, M. *Du nomadisme: vagabondages initiatiques*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.
- . *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- . *Homo eroticus*. Des communions émotionnelles. Paris: CNRS Éditions, 2012.
- . *O conhecimento comum*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- MON Oncle. Direção: Jacques Tati. Les Films de Mon Oncle, 2005. 1 DVD (109 min).
- RICOEUR, P. *Conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- SERRA, J. P. *Manual de teorias da Comunicação*. Covilhã: Livros Labcom, 2007.
- WUNENBURGER, J. J. *L'imagination, mode d'emploi?* Paris: Manucius, 2011.
- . *La vie des images*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1995.