

# **ESTUDOS BRASILEIROS DO IMAGINÁRIO NA COMUNICAÇÃO: pioneiros, heurísticas e dificuldades <sup>1</sup> BRAZILIAN STUDIES OF IMAGINARY IN COMMUNICATION: pioneers, heuristics and difficulties**

Ana Taís Martins <sup>2</sup>

**Resumo:** *Este trabalho tem o objetivo de refletir sobre as peculiaridades e dificuldades da pesquisa do imaginário na área da Comunicação do Brasil. Faz um breve panorama do início dos estudos do imaginário na Comunicação, recenseando autores pioneiros, indicando convergências temáticas e divergências heurísticas. Apresenta três correntes maiores de pesquisa do imaginário, conceituando-as. Conclui que, apesar de não serem recentes, os estudos do imaginário na Comunicação no Brasil carecem de identidade teórica e segurança epistemológica.*

**Palavras-Chave:** *Comunicação. Imaginário. Metodologias.*

**Abstract:** *This work aims to reflect on the peculiarities and difficulties of imaginary research in Communication in Brazil. It provides a brief overview of the beginning of imaginary studies in Communication, listing pioneering authors, indicating thematic convergences and heuristic divergences. It presents three major currents of imaginary research, conceptualizing them. It concludes that, despite not being recent, studies of the imaginary in Communication in Brazil lack theoretical identity and epistemological security.*

**Keywords:** *Communication. Imaginary. Methodologies.*

## **1. Olhar o mito para descobrir o imaginário na Comunicação**

A importância da atenção dada ao imaginário nos fenômenos da Comunicação Social está no papel decisivo do seu principal dinamizador, o mito, na tomada de decisões coletivas – e coletivo, aqui, está longe de ser utilizado para absolver responsabilidades, como acusou Balzac (1981), no seu romance que trata das ilusões perdidas pelo poeta que sai do interior e vai para a capital, se sujeitando a trabalhar como crítico para pagar suas contas, vivendo o drama de ter de elogiar ou destruir talentos de acordo como os interesses do jornal. A certas alturas, ele diz que os pecados coletivos não culpabilizam ninguém. Aliviar desse modo a consciência não é

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Imagem e Imaginários Midiáticos. 34º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba - PR. 10 a 13 de junho de 2024.

<sup>2</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e do Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutora em Ciências da Comunicação. E-mail: [anataismartins@icloud.com](mailto:anataismartins@icloud.com).

possível para falar do mito, pelo menos não quando ele é compreendido como integrante incontornável da psique, o que faz dele um elemento universal com significativa participação no particular e na vida cotidiana. A comunicação, como fenômeno coletivo e interpessoal ao mesmo tempo, é reveladora do imaginário de uma época, permitindo diagnósticos e prognósticos das ideias-força que impulsionam os fatos em um dado momento. Resultando do imaginário, estas ideias-força têm na superfície fenomênica apenas parte de sua inteligibilidade; elas são carregadas pelo mito, que se utiliza eficazmente da comunicação para garantir sua continuidade.

A ideia da sobrevivência dos mitos arcaicos na contemporaneidade talvez não seja chocante como o foi quando lançada pela primeira vez a obra de Barthes (1999) que, com exemplos extraídos do que então se chamava de comunicação de massa, demonstrou como a estrutura da linguagem do mito naturaliza a história construída. Tomada, assim, quase como uma metáfora do potencial manipulador da linguagem, a palavra "mito" carregava uma valorização negativa que se juntou àquelas da antropologia positivista do final do século XIX, na qual o mito integrava um estágio menos desenvolvido da humanidade, o qual devia ser superado pelo processo civilizatório, sobrevivendo apenas entre as sociedades atrasadas (FRAZER, 1982). No entanto, talvez um pouco longe da *rive gauche*, outras abordagens do mito e do imaginário, essas sim potencialmente ameaçadoras dos ideais que purificariam o homem pela racionalidade, tomavam corpo. Na mesma década de 1950 em que Barthes publicou seu *Mitologias*, o romeno Mircea Eliade, que então já era conhecido pelo *Tratado da história das religiões* bem como por *O mito do eterno retorno*, entre outros já numerosos trabalhos, publicou o ensaio *Os mitos do mundo moderno* (ELIADE, 2000), no qual tecia relações entre o hábito da leitura diária, presente no homem do século XX, e os prolongamentos das atividades mitológicas na era das religiões deístas, especulando, ainda, que o nazismo, o comunismo e todas as grandes ideologias daquele tempo seriam criações mitológicas, fornecendo explicações para o caos e apresentando a exemplaridade de comportamentos.

A continuidade da mitologia arcaica através do tempo, chegando aos dias atuais, foi recorrentemente postulada por Eliade (1992a; 1992b; 1994; 2000). Seu contemporâneo e

colega dos encontros de Eranos<sup>3</sup>, Gilbert Durand, afirmou o mesmo, elaborando o que veio a ser conhecido como a Teoria Geral do Imaginário (DURAND, 1997), TGI daqui em diante, cujos desdobramentos mostravam que o mito não só se prolonga nas sociedades contemporâneas como também comanda seu dinamismo (DURAND, 1996), conectando os vários níveis do que seria uma tópica sociocultural, incluindo níveis conscientes e inconscientes. Estes níveis, mais do que parasitados pelo mito, seriam comandados por ele; o mito, mais do que comandar uma época, entraria em luta com outros mitos que lhe disputariam a primazia. Enfim, não só a humanidade continuaria adotando comportamentos míticos, como também seria território de combate de deuses.

Diante disso, talvez soem bastante inocentes as analogias que o próprio Eliade fez entre as mitologias arcaicas e as histórias em quadrinhos na década de 1960 (ELIADE, 1994), ou o trabalho de Cazeneuve (1974), mostrando como a televisão é eficaz para narrar conteúdos mitológicos, pista seguida também por Rosa Maria Bueno Fischer (1993). A partir não da Comunicação e sim da Educação, essa pesquisadora desenvolveu, entre 1977 e 1982, o que talvez tenha sido a primeira investigação sobre o mito nas comunicações no Brasil. Estudando o fascínio exercido pela tevê junto a crianças e adolescentes, concluiu pela presença do mito congregando a família em torno do aparelho. Na Comunicação, os estudos do imaginário no Brasil só começariam efetivamente após a publicação do trabalho de Fischer (MARTINS, 2019).

## 2. Primeiras abordagens do imaginário na Comunicação

Há um crescimento do interesse pelo imaginário em todas as áreas e em especial na da Comunicação, mas parece que esse desenvolvimento se caracteriza por um certo desordenamento nas abordagens teóricas e metodológicas. A desordem é natural até certo ponto, já que os estudos do imaginário na área da Comunicação são relativamente recentes, tendo um marco fundamental na dissertação de mestrado de Malena Contrera (1996),

---

<sup>3</sup> As jornadas de Eranos foram idealizadas e realizadas por Olga Kapteyn-Fröbe (1881- 1962), inglesa de origem holandesa, apaixonada por mitos, espiritualidade e pelas relações entre Oriente e Ocidente, conforme informa Verjat (2011). O primeiro dos encontros ocorreu em 1933, já com a presença de Jung. A palavra “Eranos” foi escolhida por Kapteyn-Fröbe por indicar, na Grécia Antiga, uma refeição em que os próprios convidados levam os pratos, como em um piquenique convivial.

apresentada em 1995 ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação de Norval Baitello Júnior e publicada no ano seguinte. O subtítulo da dissertação já dá conta de várias de suas facetas subversivas: “A presença de conteúdos arcaicos nos textos da mídia”. O argumento da autora aponta para as relações entre mito, astrologia e cultura midiática e, de modo sem dúvida inaudito, utiliza a própria astrologia como base interpretativa do jornal impresso, da novela, do cinema. Já estão lá presentes Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, James Hillman e Edgar Morin.

Naquele final de século XX, a expressão “crise de paradigmas” tinha força nos estudos de Comunicação e um dos autores da moda era Michel Maffesoli. Suas críticas aos explicadores, sua condenação aos métodos ortodoxos, seus postulados acerca da retribalização do mundo e da importância das aparências eram encantadores. Seu mestre, Gilbert Durand, era ainda desconhecido na área da Comunicação. Esta conexão entre Maffesoli e Durand pode surpreender porque, na obra do último, o imaginário não é impreciso, e sim figurativamente estruturado, arquetipalmente fundado, com regras inconscientes de funcionamento e consequências observáveis na vida das sociedades. Estes princípios participam da Teoria Geral do Imaginário apresentada na sua tese de doutoramento cuja tradução chegou ao Brasil em 1997, cerca de 40 anos após a publicação original na França.

Em 2001, Malena Contrera defendeu tese de doutorado na mesma instituição em que concluiu o mestrado. A pesquisa foi publicada no ano seguinte com o título *Mídia e pânico. Saturação da informação, violência e crise cultural na mídia*. Através do esmiuçamento das imagens simbólicas de um mito específico, a autora mostra como a mídia então era dirigida pelo medo e pelo assustador, forças do deus Pan. O termo “imaginário” já aparece com mais frequência neste trabalho de Contrera (2002), que traz também Durand na sua lista de referências.

Defendi minha própria tese de doutoramento, como já referido acima, em 2003, tendo sido publicada cinco anos mais tarde (BARROS, 2008). Nela, me coloco decisivamente sob a heurística do imaginário, buscando usar cautelosamente o vocabulário e o método mitocrítico para estudar o problema do real e do imaginário no Jornalismo (área do conhecimento) e no jornalismo (prática social).

Até onde foi possível examinar as teses e dissertações em Comunicação defendidas no Brasil trazendo como pano de fundo elucidativo a fundação antropológica do imaginário e sua

onipresença na sociedade, Malena Contrera foi a primeira a tirar consequências da ubiquidade dos mitos na comunicação e minha própria tese, defendida em 2003 e publicada cinco anos mais tarde (BARROS, 2008), foi pioneira na área no que tange a uma abordagem teoricamente focada na TGI.

Dentre os trabalhos iniciais focados na problemática do imaginário na comunicação de modo amplo, destacam-se três de Juremir Machado da Silva.

O primeiro, *As tecnologias do imaginário*, foi publicado em 2003. Neste texto, o autor menciona os aparelhos ideológicos como os define Althusser e a expressão “tecnologias de controle” de Foucault para situar o que ele chama de “tecnologias do imaginário”, que iriam além do que esses dois autores afirmam. Elas seriam “[...] dispositivos (elementos de interferência na consciência e nos territórios afetivos além e aquém dela) de produção de mitos, de visões de mundo e de estilos de vida. Mas não são imposições” (SILVA, J. 2003, p. 22).

O autor afirma que a cultura faz parte do imaginário e que a recíproca não é sempre verdadeira, porque a cultura é mais ampla do que o imaginário, de modo a existirem vários imaginários dentro de uma cultura. Isso já fornece várias pistas sobre as bases conceituais da noção de imaginário com que J. Silva trabalha e estabelece, desde já, uma radical diferença entre sua abordagem e as vertentes arquetípicas confluentes com a TGI. Segundo o autor (SILVA, 2003, p. 21, grifos meus) as tecnologias do imaginário “[...] impõem-se como principal *mecanismo de produção simbólica* da ‘sociedade do espetáculo’ (Debord)”. Esta afirmação corrobora o pressuposto da fundação social do imaginário, pois, segundo o autor, os meios de comunicação, a literatura, o cinema, o teatro, a publicidade e outras expressões por ele listadas como exemplos de tecnologias do imaginário e que se realizam todas no nível social, *produzem* (causam, determinam, fabricam) o simbólico.

*As tecnologias do imaginário* traz diversos capítulos buscando cercar o tema, recensando as contribuições de Gilbert Durand, Michel Maffesoli, Cornelius Castoriadis, Jacques Lacan. Todavia, talvez faça falta, no debate, lembrar que Castoriadis (1982) reconhece utilizar o termo no senso comum, de ficção ou fantasia, deixando claro desde logo que não se propõe fazer uma teoria do imaginário, e que Lacan (2001) chama de “imaginário” a instância de alienação do “eu”, uma fase do desenvolvimento correspondente aos primeiros anos de vida situando quando o bebê se entende como um duplo do outro, em geral, a mãe. Por “simbólico”, Lacan (2001) designa conteúdos inconscientes resultantes de uma espécie de castração imposta

por uma figura de autoridade que separa a mãe do bebê e que são indiciados na linguagem. Então, nem o imaginário nem o simbólico de Lacan podem ser comparados ao que Durand (1997, 2010, 2016) afirma sobre o imaginário: que é fundamento e expressão de todas produções humanas, tem base filogenética e sentido transcendental. Já Maffesoli (1995) se aproxima do imaginário por metáforas.<sup>4</sup>

A definição de imaginário que Silva propõe se delineia mais em *Diferença e descobrimento. O que é imaginário? A hipótese do excedente de significação* (2017). O autor tenta explicar o termo através da sua relação com o real e com a imaginação:

Há imaginação no imaginário. Nem sempre há imaginário na imaginação. A imaginação não tem compromisso com o real. O imaginário depende de um real – o ocorrido – a ser transfigurado. Todo imaginário é real. Todo real é imaginário. Salvo aquele que perdeu o significado (SILVA, 2017, p. 75).

Para o autor, o real é o que existe sem que o imaginário lhe tenha atribuído significado, lembrando o que Lacan (2001) também afirmava a respeito de o real ser aquilo que a linguagem não simboliza. O texto prossegue assim, no estilo aproximativo, chegando pelas margens sem jamais tocar o centro do tópico, no estilo formista de Maffesoli do qual é tributário.

Em artigo publicado três anos depois, Silva trata de cinco sentidos do imaginário: *a)* ambiente; *b)* ficção compartilhada socialmente; *c)* fantástico do cotidiano; *d)* memória afetiva e *e)* excedente de significação, que já tinha sido tratado no livro acima citado. O imaginário como ambiente é remetido às ideias de Maffesoli sobre atmosfera; seria a “[...] descrição de um emaranhado de traços: maneira de vestir, de falar, de sentir, [...] ideologias, mitologias, narrativas, representações, [...], sendo causa e consequência de um momento singular” (SILVA, 2020, p. 9). O imaginário como ficção compartilhada socialmente diria respeito a narrativas que tornam coesas certas culturas, como a da Revolução Farroupilha na cultura gaúcha; o imaginário como o fantástico do cotidiano seria ainda uma vez uma ideia de Maffesoli exemplificado como a circulação de boatos, a veneração a celebridades, o fascínio por crimes etc. O imaginário como memória afetiva seria uma coleção de recortes armazenados na memória à semelhança de um álbum guardando realizações, expectativas, passagens de uma vida individual. O imaginário como excedente de significação é apresentado por Silva como sua contribuição ao tema.

---

<sup>4</sup> Para saber mais sobre os diversos entendimentos das noções que são base para a TGI, ver BARROS, 2013.

O próprio autor cita seus dois livros já aqui referenciados, *As tecnologias do imaginário* (2003) e *O que é imaginário, diferença e repetição: a hipótese do excedente de significação* (2017), afirmando que neles

[...] ficou assentada a ideia de transfiguração do real, do banal ou simplesmente de certos momentos vividos, atribuindo-se a esses fragmentos existenciais um sentido superior, mágico, transcendental, positivo ou negativo, mais do que uma aura, um *plus* de significado (SILVA, 2020, p. 12).

Assim, para Silva, existem vários imaginários, produzidos pelas tecnologias, mas também por meio da atribuição de um excedente de significação que o sujeito faz ao real, real este do qual o imaginário é dependente, do mesmo modo que o é da imaginação. A imaginação, todavia, não depende do real, podendo existir imaginação sem imaginário. Tudo isso é envolvido pela cultura, que é “[...] mais ampla do que os imaginários” (SILVA, 2003, p. 57) – por isso, o imaginário está na cultura, mas nem sempre há imaginário na cultura. “A cultura é tudo, o imaginário não.” (SILVA, 2004, p. 25). Isso é intrigante: quais seriam as partes ou os tipos de cultura que o imaginário não alcança?

Há avanços no trabalho de Silva no sentido de definir o termo “imaginário”, mesmo que sem sistematização capaz de tornar essa definição funcional, o que provavelmente nunca foi intenção do autor, fiel às heurísticas maffesolianas. O maior problema, no entanto, está na falta de tensionamento do imaginário com a perspectiva comunicacional, a qual se limita à ideia de que as tecnologias do imaginário seriam um outro modo de definir certas formas de expressão, entre quais, as tecnologias da comunicação. Neste caso, cria-se um enorme obstáculo porque seria necessário excluir a comunicação da cultura ou, pelo menos, restringi-la a certas culturas, apenas aquelas que compreendem imaginários.

Para além disso, é de se ressaltar a importância de perspectivas como a de Maffesoli e de Silva; seus trabalhos são eficazes para aguçar a sensibilidade de pesquisa. Por outro lado, é necessário levar em conta que não nos dão ferramentas para investigar as singularidades.

Verifica-se, pois, que há ainda insuficiências nos estudos do imaginário na área de Comunicação no Brasil, sobretudo no que tange à problematização dos conceitos herdados da tradição europeia, à modelização do imaginário para fins de investigação e ao tensionamento da visão do imaginário com as questões comunicacionais. Parece-me que a vigilância epistemológica é uma hipótese plausível para explicar essa falta de questionamento. Muito



embora abordadas com naturalidade as questões ligadas à crise de paradigmas, em que pese a expressão soar fora de moda hoje, a força dos modelos de pesquisa consagrados não se destitui apenas pela vontade de rebeldia. Os paradigmas – aos quais se atrelam as teorias - podem ser contestados por palavras, mas se nada os substituir eles permanecem guiando os modelos, os itinerários da investigação. É possível que as teorias que regem a pesquisa de Comunicação se apresentem incongruentes com a heurística do imaginário, constringendo-a. Não interrogar os conceitos do imaginário e não os colocar em jogo com as questões comunicacionais seria uma forma de escamotear, consciente ou inconscientemente, tal incongruência. Seriam as modelizações do imaginário nos estudos da Comunicação brasileiros incomensuráveis com as teorias do imaginário e/ou da Comunicação?

### 3. Tendências heurísticas

Dentro da dinâmica do imaginário, o mito tem lugar privilegiado na pesquisa porque ele se encarna eficazmente na comunicação para dinamizar e comandar a sociedade. Este momento em que se agudizam as tecnologias de comunicação é para o mito um fator não de enfraquecimento e sim de reforço, porque essas tecnologias reintroduzem a *ruptura com a duração* (ELIADE, 2002) que caracteriza o comportamento mítico. Se o tempo intenso, concentrado já era marca da literatura, do teatro, do cinema, instâncias ligadas à fabulação, hoje ele pode ser vivido literalmente na instantaneidade das comunicações.

No entanto, como se viu, não há pacificidade no recenseamento das concepções de imaginário que fundam seus estudos na área da Comunicação no Brasil. De um lado, uma concepção de imaginário antropológicamente fundado, em que o inconsciente coletivo tem papel ativo; de outro, uma concepção de imaginário que o toma como metáfora para vários fenômenos, não assumindo as consequências de um enraizamento antropológico.

Sem dúvida, é extremamente polêmica, no seio de um ambiente acadêmico, a ideia de um inconsciente filogenético, já que as construções teóricas no século XX se desenvolveram ora reivindicando a historicidade do sujeito, ora contestando sua centralidade, mas sempre supondo que as coletividades, de um jeito ou de outro, decidem seus próprios destinos. As teorias da Comunicação são herdeiras de posições sociológicas e filosóficas que até podem oscilar quanto à realidade do mundo. Resumindo grosseiramente: ou bem falamos de realidades, no plural, que são construções sociais, multiplicando-se na mesma medida das



mundivisões, ou falamos de apenas uma, mas interpretada de diversas formas (talvez, a concepção preferida do Jornalismo com seus fatos e versões). Não parece haver aí espaço para um mito com relativa autonomia, incontornável porque constitui mesmo uma estrutura antropológica, dinamizando estas realidades, construídas ou interpretadas. Os estudos do imaginário encetados na área da Comunicação seriam, assim, orientados pelos universos míticos das próprias teorias da Comunicação.

Analisando a pesquisa do imaginário na área da Comunicação no Brasil, numa abordagem baseada em corpus - ou seja, construindo um corpus para testar e exemplificar as posições iniciais assumidas na pesquisa (MARTINS, 2022), verifiquei três grandes correntes, com heurísticas e postulados diferentes a ponto mesmo de constituírem conjuntos de escolhas distintas – de modo amplo, paradigmas. Nomeei estas três correntes com expressões que sinalizam os pressupostos heurísticos que as amparam: imaginário como representação social, imaginário como inversão alegórica, imaginário como presença ontológica.

Sob o enfoque da *representação social*, o imaginário se vincula a uma realidade concreta, embora ele próprio seja uma construção mental moldada socialmente. Esse imaginário pode, ou não, atuar como um artifício que distorce a realidade em prol de interesses hegemônicos, mas é sempre condicionado por fatores históricos, culturais, políticos e econômicos. Um exemplo disso é a oposição binária entre mito e realidade no senso comum. Frequentemente, essa perspectiva se manifesta por meio da qualificação do imaginário com adjetivos específicos, como cultural, social ou tecnológico, além do uso de expressões que enfatizam sua vinculação a determinados domínios, como "imaginários da natureza" ou "imaginários do feminino". Parece haver aí uma compreensão limitada da autonomia do imaginário, que, em vez de ser considerado como uma estrutura antropológica independente, é reduzido a uma construção social circunscrita a determinados grupos ou sociedades. Recorre-se a antigas estratégias interpretativas racionalizantes, como a alegoria e o evemerismo. A alegoria interpreta o mito como uma expressão simbólica de aspectos da realidade, substituindo um significado literal por um figurado. O evemerismo, por sua vez, atribui às divindades míticas uma origem histórica, identificando-as com personagens reais. Em ambos os casos, o mito adquire um significado histórico e social, afastando-se de qualquer conotação transcendente. As metodologias frequentes são a análise de conteúdo, do discurso e da imagem, sendo recorrente o uso do conceito de código, de forma mais ou menos explícita.

Na abordagem que chamo de *inversão alegórica*, articula-se a valorização do arquétipo, da imagem e dos mitos com uma operacionalização da pesquisa fundamentada na noção de construção social. As manifestações do imaginário na mídia – tanto em produtos comunicacionais quanto nas expressões artísticas, culturais e no entretenimento – são compreendidas como narrativas concebidas de forma criativa ou historicamente situadas, portadoras de mitos ancestrais. Tal perspectiva reverte a abordagem alegórico-evemerista tradicional.

Inicialmente, o enfoque da representação social parece se diferenciar do da inversão alegórica apenas em termos temáticos. No entanto, estudos prévios (MARTINS, 2022) indicam que, no âmbito da representação social, o imaginário é frequentemente desvalorizado, ao passo que a inversão alegórica lhe confere uma valorização positiva, pelo menos no nível discursivo.

Os temas de que a inversão alegórica se vale privilegiam a comparação entre figuras midiáticas e personagens literários de base mítica, bem como a interpretação de eventos jornalísticos como extensões de narrativas mitológicas. Assim, a inversão se configura da seguinte maneira: enquanto a alegoria clássica compreendia o mito como uma descrição fabulosa de eventos históricos, essa abordagem o reconstrói no sentido oposto, interpretando os fatos históricos como manifestações de mitos subjacentes.

Finalmente, sob o enfoque da *presença ontológica*, as modelizações partem do imaginário como um princípio constitutivo da realidade e da experiência humana, funcionando como chave interpretativa dos fenômenos culturais e sociais. A presença dessa concepção em um modelo teórico pode ser identificada a partir de pressupostos heurísticos subjacentes à Teoria Geral do Imaginário (TGI), que orientam tanto a construção argumentativa do texto quanto a interpretação do material empírico:

- a) a consciência da finitude e da morte constitui a base universal da experiência humana, sendo o elemento fundante do imaginário;
- b) o símbolo não é arbitrário, mas motivado por processos históricos, culturais e psíquicos que lhe conferem significado;
- c) os mitos arcaicos não desaparecem; eles se transformam e se prolongam através das culturas ao longo do tempo e do espaço, mantendo sua função estruturante;

- d) o imaginário não é apenas um repositório de representações, mas um elemento constitutivo das produções humanas, sendo simultaneamente continente (estrutura) e conteúdo (expressão) das formas culturais.

Na pesquisa acima referenciada, verificou-se que os estudos de Comunicação no Brasil tomam o imaginário como representação social em primeiro lugar e como inversão alegórica em seguida. Estas duas modelizações indicam uma construção paradigmática do imaginário comensurável com, mas também limitada por teorias da Comunicação nas quais a mediação codificada é postulado básico, explícito ou não.

#### 4. Considerações finais

Trabalhar com a TGI durandiana tem se mostrado um desafio epistemológico e social constante. É necessário recorrentemente detalhar as explicações das noções de base e as justificativas para sua utilização. Ora, isso é característico da fase inicial da construção de um campo de estudos. No entanto, talvez com pelo menos 25 anos de trabalhos com o imaginário na Comunicação, como é o caso brasileiro, fosse possível ir além das noções básicas para nos concentrar em problemas que a heurística do imaginário nos coloca, notadamente as dinâmicas resultantes nos fenômenos comunicacionais do jogo entre o inconsciente antropológico e a consciência social.

O campo, sem dúvida, cresceu, mas os entendimentos que tendem a se estabilizar sobre as noções basilares do imaginário não vencem sua desvalorização e muitas vezes atuam até mesmo no sentido contrário. Assim, aquilo que a princípio poderia ser apenas questão de vocabulário, caminha para uma disputa epistemológica: argumentar com base nos postulados da TGI pode ser, paradoxalmente, uma declaração de guerra a pesquisas que se afirmam posicionadas na defesa do imaginário, mas que o desvalorizam, ainda que inconscientemente.

Ao se optar, como é frequente, por não indicar a noção de imaginário com que se trabalha, implicitamente se adota o entendimento do senso comum, aquela que o entende como fantasia, deixando-se de lado a discussão teórica. Não formalizar as noções é também não se

conscientizar delas e permitir que elas ajam tacitamente, já que não deixarão de existir inconscientemente.

A esse respeito, note-se o problema de se reconduzir algo novo aos referenciais conhecidos. Não é infrequente, quando se debate uma pesquisa embasada na TGI, que os interlocutores tentem encontrar no seu próprio grupo referências bibliográficas alguma explicação que seja equivalente aos equacionamentos que a Escola de Grenoble propõe. Por exemplo, para diferenciar imagem simbólica, conforme Durand (2000), de imagem técnica, conforme Flusser (2008), Belting (2012) é acionado com seus conceitos de imagem endógena e imagem exógena. Para se pensar em constelação de imagens, outra ideia durandiana, convoca-se Warburg (2010) e seu atlas Mnemósine. Já ouvi críticas severas a Durand alegando desde seu suposto gnosticismo à sua alegada iconoclastia. Ora, para que o conhecimento avance não é possível imediatamente reconduzir o que se apresenta como novo ao que já se conhece sob pena, no mínimo, de se perder um aspecto que o conhecido não contempla.

A riqueza da transdisciplinaridade está em ampliar a inteligibilidade dos problemas por causa da abertura paradigmática a diversos tipos de conhecimento. A transdisciplinaridade da TGI se mostra concretamente no fato de que as mais variadas disciplinas podem ser examinadas a partir dela mesma. Isso se verifica numa rápida aferição das áreas de origem dos grupos de pesquisa que compõem a rede internacional de pesquisa sobre o imaginário, o CRI2i<sup>5</sup>: da Literatura à Educação, da Antropologia à Psicologia, da História à Comunicação, das Ciências da Saúde à Filosofia... Cito o CRI2i e não o Diretório de Grupos do CNPq porque nele o critério de entrada é ter na pesquisa do imaginário o foco principal.

Mas da transdisciplinaridade do imaginário vem sua enorme dificuldade, pois suas noções e/ou conceitos acabam traduzidos dentro das disciplinas, escorregando-se para uma interdisciplinaridade defeituosa, no máximo. Uma das grandes críticas feitas ao teto que os paradigmas conformam está no fato de ele supor conceitos fechados, que carregam apenas uma ideia a fim de limitar a polissemia, já que a linguagem científica teria de ser inequívoca. No caso da pesquisa do imaginário, tal crítica se torna ainda mais contundente porque, de acordo com a própria TGI, o sentido figurado vem antes do literal; a metáfora vem antes do conceito. Somando-se a isso o fato de a Comunicação frequentemente usar conceitos como se fossem metáforas, isto é, sem lhes extrair as consequências, está composto o cenário de guerra em que

---

<sup>5</sup> <https://ufrgs.br/cri2i>

rigor da pesquisa ora é reivindicado com esquematismos paralisantes, ora combatido com a falta total de sistematização. Como todos os extremos, também estes se tocam.

Ao chamar a transdisciplinaridade do imaginário para a Comunicação, não se demite o rigor da pesquisa, tampouco se condena a figuração. Rigor não é abolir a metáfora e sim não hipostasiá-la. Este último problema, aliás, é o que constatei algumas vezes em que o modelo da inversão alegórica é adotado na pesquisa do imaginário: ela opera por metáforas de um modo tão radical que nada escapa à sua explicação.

O principal obstáculo que os modelos explicativos da Comunicação oferecem ao imaginário está, como visto, na ideia de mediação e codificação. Como o conteúdo simbólico não é mediado, fica muito difícil o estudo do imaginário sem contrariar ou os paradigmas da Comunicação ou o postulado do imaginário como antropologicamente fundado. No primeiro caso, os paradigmas são violados porque será necessário introduzir explicitamente na pesquisa elementos intangíveis provindos da subjetividade do pesquisador; no segundo, o postulado é ignorado e se considera apenas a porção social do imaginário, aquela que pode ser cartografada pelos modelos comunicacionais vigentes.

Seriam as pesquisas limitadas pelas teorias da Comunicação? Seria a ideia de imaginário como representação imposta pelas teorias? Sim, provavelmente. As pesquisas que tomam o imaginário como representação social recorrem sem nenhum problema de método a codificações, pois a representação é codificável e decodificável. Na área da Comunicação, a noção de representação é dependente da linguística estrutural e da semiótica; o signo é um substituto de um referente e se autonomiza através de operações mentais, tornando-se a célebre presença da ausência.

As pesquisas que utilizam o paradigma da inversão alegórica do imaginário utilizam também os métodos convencionais da pesquisa de Comunicação que, na base, codificam e decodificam o material empírico, deslizando então para uma espécie de representação mítica. Essas pesquisas podem concordar com a presença ontológica do imaginário, mas acabam por ignorá-la, considerando só a parcela mais visível do trajeto antropológico – o polo das coerções contextuais, que se manifesta a olho nu nos fenômenos sociais. Nenhum problema nisso não fosse a falta de consciência epistemológica a esse respeito que leva a colocar nestas coerções contextuais todo o poder do mito.

Ao postular a anterioridade fundadora do imaginário sobre as produções humanas conscientes e inconscientes, a TGI encontra sua maior dificuldade em meio às abordagens teóricas dominantes justamente por retirar do sujeito a autoria solo de sua história, fazendo do mito seu coautor. Uma das consequências disso seria a relativização do potencial manipulativo da comunicação a serviço do capitalismo porque os valores que encontram sucesso no nível social (por exemplo, a riqueza e certos padrões de aparência) precisam ser admitidos por um desejo coletivo cujas raízes se encontram no inconsciente da espécie. O entendimento de imaginário como representação social se distingue do entendimento do imaginário como presença ontológica porque não reconhece as raízes dessa representação no inconsciente da espécie, o entendimento do imaginário como inversão alegórica, mesmo reconhecendo a existência dessas raízes antropológicas, acaba conferindo ao polo das coerções conscientes ou conscientizáveis (sociais, políticas, históricas, culturais, econômicas etc.) uma força que desequilibra o trajeto do sentido nessa direção.

Talvez outras vertentes teóricas permitam que se assumam delas apenas o que convém, supondo-se que elas trabalhem com um paradigma de base semelhante. Não é o caso, no entanto, da TGI. Não é possível se referir a Eliade como um autor fundamental nos estudos do sagrado sem levar em conta (concordando ou discordando, evidentemente, mas jamais omitindo) que para ele o sagrado é uma estrutura da psique; é esse postulado de base que orienta o argumentário do autor romeno. Da mesma forma, caso se busquem definições durandianas de imaginário, de trajeto antropológico, de regimes de imagens, é incoerente ignorar que essas noções se fundam no postulado de um inconsciente da espécie e cultural que negocia com a consciência social. Se interessa ao pesquisador apenas o nível dos sintemas, ou seja, dos sintomas sociais, das representações midiáticas, não é necessário recorrer à TGI para falar de imaginário; a teoria geral dos signos, para citar um exemplo conhecido e já bastante consolidado, dá conta disso, inclusive com muito mais competência. Há, no entanto, uma exceção: a iniciação na pesquisa. Aí, é bastante útil se começar o trabalho pelos sintemas, que são mais facilmente identificáveis pelo jovem pesquisador, sempre guardando no espírito que essa é apenas uma etapa da descoberta do imaginário.

Sem dúvida, o maior desafio metodológico é para quem assume totalmente a presença ontológica do imaginário no pensamento humano e precisa considerá-la na pesquisa. A necessidade de se respeitar o caráter simbólico motivado das imagens para compreendê-las

exige a renúncia à segurança dos métodos mais conhecidos, uma disposição para tatear num cipoal de novas noções e sensibilidades, pisando um chão de areia movediça. Isso não depende apenas do entusiasmo inicial e da boa vontade de quem faz a pesquisa. Além de todo o arcabouço teórico, de toda a disciplina intelectual é necessário ainda... ter vivido. Esse é o ponto em que se torna muito difícil *ensinar* a TGI. Explicá-la talvez seja mais fácil, mas garantir que alguém aprenda a pesquisar com ela é muito menos previsível. A motivação fundamental da imagem simbólica não é rastreável através de seus sintomas mais óbvios (os signos), tampouco se deixa apreender pelos meios usuais de inteligência. A imagem simbólica não acontece porque o cronograma da pesquisa a prevê.

Um dos primeiros sintomas desse adentramento no cipoal é quando a poética da teoria do imaginário se revela subitamente dura, hermética à boa vontade da pesquisa. Compreende-se que o simbólico não pertence ao nosso material empírico, ele faz parte do acontecimento da imagem, mas nosso empírico continua lá à espera de nosso diagnóstico. Já decidimos que não queremos codificar o empírico para depois decodificá-lo porque sabemos que o imaginário não funciona assim, que os códigos são apenas um sintoma da imagem profunda que nossa afiliação arquetípica pede para procurar. Mas o material empírico está lá ainda nos esperando... aqueles textos colhidos nas redes sociais, aquelas histórias de vida que nossos sujeitos de pesquisa nos contaram, aquelas fotografias que reunimos para estudar... se não vou esquadrihar esse material com critérios já assentados, o que distingue então meu procedimento de simples impressões?

É nesse momento que precisamos voltar aos textos. O texto fundador da TGI é *As estruturas antropológicas do imaginário*, de Gilbert Durand. Por mais que os explicadores sejam competentes, há um momento em que é necessário ouvir de novo o próprio autor. A introdução desse livro de Durand já enuncia suficientemente tudo o que virá depois, mas é necessário ler, esquecer, reler. O resto dessa obra não é senão detalhamento e repetição do que foi lançado no seu início. Trata-se de uma tese de doutorado em que as principais ideias foram retomadas não na conclusão, mas no assim chamado “livro terceiro”, *Elementos para uma fantástica transcendental*. Acontece, por vezes, de os leitores iniciantes sucumbirem aos hábitos de pesquisa, classificando como dados tudo o que Durand expõe nas duas primeiras



partes de seu livro sobre os três grandes regimes do imaginário. Todavia, tentar domar aquele emaranhado de noções, fazendo tabelas e convertendo-as em gráficos que vão, finalmente, indicar as imagens, mitos e símbolos do nosso material empírico, só será útil para se eliminar qualquer traço transcendental que ali um dia possa ter sido gestado. A terceira parte de *As estruturas...* alerta justamente para a inutilidade dessas tipologias, como já havia sido feito na introdução.

Buscar as constelações de imagens através da homologia – ou seja, verificando seu nascimento e não sua função – é o procedimento metodológico recomendado por Durand muito antes dos detalhamentos dos regimes de imagens. No entanto, esse procedimento é contraintuitivo porque o raciocínio lógico-dedutivo a que fomos habituados não autoriza, por exemplo, correlação entre os cabelos e a água – essa correlação é mais sensível do que dedutível. O longo desfile de imagens que Durand faz nas duas primeiras partes de seu texto provoca atordoamento em quem deseja acompanhar seu raciocínio, seguir todas as suas referências. Uma forma de lidar com isso é abandonar o livro; outra, é desenhar uma tabela com três colunas e infinitas linhas e ali ir lançando todas as imagens a que o autor se refere quando fala de cada um dos regimes; outra, ainda, é apenas aceitar o desconhecido, deixar-se embalar pelas imagens propostas, acreditar que em algum momento tudo fará sentido. A primeira reação não é a de quem quer realmente pesquisar com imaginário. A segunda demonstra boa vontade científica, mas incompreensão da heurística do imaginário. A terceira é a que eu recomendaria para quem honestamente aceita o mistério do imaginário, mas pode ser incompatível com os prazos de pesquisa a serem cumpridos.

A incomensurabilidade entre as teorias da Comunicação e a pesquisa do imaginário, em vez de ser escamoteada, tem de ser colocada em evidência porque somente assim será possível deixar de dar voltas no mesmo lugar quando se trata de compreender a circulação do mito na sociedade hipercomunicativa de hoje. Que à competência comunicativa se some a competência simbólica. Desenvolvê-la é menos um problema técnico, talvez, do que político, já que seria necessário criar condições para que o equilíbrio psicossocial não seja feito a partir de polarizações do imaginário – casos em que esse equilíbrio é sempre violentamente restaurado.

## Referências

- BALZAC, Honoré de. **Ilusões Perdidas**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- BARROS, Ana Taís Martins Portanova. **Sob o nome de real: imaginários no jornalismo e no cotidiano**. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008.
- BARROS, Ana Taís Martins Portanova. O imaginário e a hipostasia da Comunicação. **Comunicação, Mídia e Consumo**, São Paulo, v.10, p.13 - 29, 2013.
- BARROS, Ana Taís Martins Portanova. O que é sagrado no Instagram. Sacralização, dessacralização e ressacralização na cultura midiática. **RBCC Intercom**, São Paulo, v.42, n.1, p.131-151, jan./abr. 2019
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Bertrand Editores, 1999.
- BELTING, Hans. **Antropología de la imagen**. Buenos Aires: Madri : Katz Editores, 2012.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CAZENEUVE, J. **L’homme téléspectateur**. Paris: Denöel-Gonthier, 1974.
- CONTRERA, Malena. **Mídia e pânico**. Saturação da informação, violência e crise cultural na mídia. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002. Disponível em <https://www.midiaeimaginario.org/malenacontrera> Acesso em 21 mai. 2022.
- CONTRERA, Malena. **O mito na mídia**. A presença de conteúdos arcaicos nos meios de comunicação. São Paulo: Annablume, 1996. Disponível em <https://www.midiaeimaginario.org/malenacontrera> Acesso em 21 mai. 2022.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURAND, Gilbert. Figures mythiques et visages de l’oeuvre. In: **La sortie du XXe siècle**. Paris : CNRS Éditions, 2010. p. 187- 504.
- DURAND, Gilbert. **Introduction à la mythodologie: mythes et sociétés**. Paris: Albin Michel, 1996.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992a.

ELIADE, Mircea. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. **O mito na sala de jantar**. Leitura interpretativa do discurso infanto-juvenil sobre televisão. Porto Alegre: Movimento, 1993.

FLUSSER, Vilém. **O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade**. São Paulo: Annablume, 2008.

FRAZER, James. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

LACAN, Jacques. **Autres écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **A contemplação do mundo**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.

MARTINS, Ana Taís. Paradigmas do imaginário na pesquisa de Comunicação. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Departamento de Comunicação, 2022. Tese (Professor Titular).

SILVA, Juremir Machado da. As tecnologias do imaginário. In: PERES, Lúcia Maria Vaz (org.). **Imaginário**: o « entre-saberes » do arcaico e do cotidiano. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária/Ufpel, 2004. p. 19-38.

SILVA, Juremir Machado da. **As tecnologias do imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

SILVA, Juremir Machado da. Cinco versões de imaginário. **Memorare**, Tubarão, v. 7, n. 3, 2020.

SILVA, Juremir Machado da. **Diferença e descobrimento**. O que é o imaginário? A hipótese do excedente de significação. Porto Alegre: Sulina, 2017.

SODRÉ, Muniz. A episteme comunicacional. **MATRIZES**, São Paulo, n.1, p.15-26, 20007.

VERJAT, Alain. Presentación. In: DURAND, Gilbert. **La crisis espiritual en Occidente**. Las conferencias de Eranos. Madrid: Siruela, 2011. p. 9-30

WARBURG, Aby. Atlas Mnemosyne. Madri: Akal, 2010.