

**O PLURALISMO NA TEORIA SOCIAL:  
novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea**

***PLURALISM IN SOCIAL THEORY:  
new fronts/frontiers in contemporary social theory***

---

Cynthia Hamlin

*Universidade Federal de Pernambuco*

Frédéric Vandenberghe

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Artur Perrusi

*Universidade Federal de Pernambuco*

**Introdução: o pluralismo e a teoria social**

É com imensa satisfação que apresentamos este dossiê, o qual reúne alguns dos trabalhos de participantes que integraram os Seminários Temáticos de Teoria Social dos Encontros Anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), entre os anos de 2010 e 2013. Coordenados por Frédéric Vandenberghe (2010-2013), Cynthia Hamlin (2010 e 2011) e Artur Perrusi (2012 e 2013), os ST tiveram como objetivo discutir a produção teórica desenvolvida no Brasil, tornando visível a pluralidade de perspectivas que têm orientado as pesquisas sociológicas no país e no resto do mundo.

A ênfase no pluralismo não é casual. Faz parte de direcionamento consciente assumido pela organização do ST. Não negamos que exista, na teoria social, desconfiança quanto a essa noção, muitas vezes identificada à “fragmentação”. Ora, o pluralismo traz consequências profundas para o entendimento do que seja a prática teórica. Um efeito visível seria em relação ao conceito de verdade, por exemplo, pois inexisteria, no caso, teoria com o monopólio da verdade e impermeável a diálogos com outras teorizações existentes. A teoria não seria um ponto onde se condensaria o único, mas

um campo de possibilidades onde se alojaria o diverso. Definitivamente, a ideia de teoria social como sistema não é mais consensual. Na taxonomia dos espécimes teóricos, aquela espécie de polvo com mil tentáculos, abraçando todas as modalidades de conhecimento nas ciências sociais, está em vias de extinção.

Seria raro o aparecimento de linha teórica que invalidasse todas as outras, anteriores ou contemporâneas, como acontece, algumas vezes, nas ciências naturais. Teoria social falível é teoria tolerante; afinal, já foi dito que

a verdade não pode encontrar-se em uma só teoria ou ponto de vista, mas distribui-se necessariamente pelas diversas teorias e pontos de vista, só podendo, portanto, ser recuperada através da plena consideração do conjunto das teorias e pontos de vista, tanto existentes como possíveis (Dascal, 1989, p. 221).

Porém, não advogamos o nivelamento entre teorias. Há constante dissenso e momentos de hegemonia no pluralismo – nem tudo é igual, nem tudo é relativo, enfim. Não somos niveladores.

Falamos de tolerância logo acima, porque o pluralismo, como categoria de valor, remete a diálogos inclusivos entre teorias. Não se dialoga procurando a eliminação retórica da outra posição. O diálogo, aqui, visa à incorporação do horizonte do outro, como efeito de verdade. A razão teórica encontra-se com a razão prática, pois exige a presença e o reconhecimento do outro. Parodiando Gadamer, o diálogo teórico é “a forma na qual a racionalidade reconhece o próprio limite, as próprias pretensões e se põe em escuta do outro” (Gadamer, 1995, s/p, tradução nossa). Não se sai o mesmo do diálogo. E qual seria a tradução normativa disso? Uma ética do debate que permite a comunicação, com dissenso ou consenso, não importa, entre a pluralidade e a diversidade de interlocutores.

Nesse sentido, ao priorizarmos o diálogo e o pluralismo, queríamos evitar a sobrerrepresentação de alguma vertente teórica – o pluralismo subsumido na hegemonia, no caso. Como exemplo, pouco nos interessava a presença massiva de posições caras à teoria crítica em detrimento de posições associadas à microssociologia ou a uma teoria dos sistemas – ou vice-versa. Para ainda exemplificar, achamos que a repetição *ad nauseam* do debate sobre agência/estrutura, objetivismo/subjetivismo, indivíduo/sociedade gera uma discussão desprovida de atualização e restringe o leque temático da teoria social. Inclusive, admitimos que discutir pela milésima vez o chamado “Novo Movimento Teórico” dos anos de 1980 (Habermas, Bourdieu, Giddens, Luhmann) pode causar tédio e bocejo, sintomas de iteração epistemológica. Consideramos, assim, que sobrerrepresentar

teoria pode significar a hegemonização de temas, antes mesmo do debate. Convenhamos, a repetição vira escolástica, ao pretender que tal ou qual teoria constitui a única chave analítica para se pensar a realidade. Significa, ao longo do tempo, a instalação de neurose teórica de repetição, prescindindo da produção de diferença nas abordagens. Por essa razão, defendemos o pluralismo de teorias e também de métodos e de práticas da ciência social, pois existem variados modos de o cientista social relacionar-se com seu sujeito/objeto, os humanos que agem, pensam, falam e sentem.

É verdade que, ao focar temas como globalização, modernidade, democracia e reconhecimento, entre outros que costumam povoar as discussões teóricas da Anpocs (Pinto, 2009), muitos dos trabalhos, inspirados pela teoria crítica, afastavam-se daquilo que, parafraseando Giddens, poderíamos chamar de consenso ortodoxo das abordagens de síntese. Outras oposições analíticas, como construtivismo/realismo, identidade/diferença, universalismo/particularismo natureza/cultura, etc., foram estimuladas a comparecer ao debate, embora permaneça o fato de que uma única tradição não pode dar conta da vasta produção teórica que tem informado os estudos contemporâneos sobre desigualdades, tecnologia, participação política, e assim por diante.

Nossa busca pelo pluralismo teve a mesma inspiração que fundou o GT de Teoria da Anpocs, em 1997: uma concepção de teoria “ampla o suficiente para contemplar desde estudos metateóricos e metodológicos até os estudos dedicados a temas específicos, desde que se lhes desse um tratamento teórico” (Silva, 2012, p. 16). Com isso em mente, orientamos os debates dos últimos quatro anos a partir de três eixos principais. O primeiro eixo buscou caracterizar as discussões de cunho metateórico relativas às concepções ontológicas, epistemológicas e normativas que informam as ciências sociais contemporâneas. O segundo eixo abordou questões teóricas transdisciplinares da vida social, como ação, ordem, poder, identidade, etc. Por fim, o terceiro eixo focou temas envolvidos nos diagnósticos do mundo contemporâneo (modernidade, capitalismo, globalização), bem como os temas clássicos da sociologia histórica comparativa com as suas indagações sobre a modernidade periférica e, igualmente, reflexões sobre o pós-colonialismo.

Na prática, porém, constatamos que a abertura para novos enfoques, autores e teorias tem conduzido o debate em duas direções: por um lado, entre aqueles que são influenciados pelas grandes teorizações da microsociologia ou da antropologia urbana, percebemos o esforço para integrar teoria e empiria, conceitos e pesquisa de campo numa exploração fina da vida social; por outro, entre aqueles que procuram inspiração na filosofia ou que sofreram a influência do pós-estruturalismo, notamos o empenho em extrapolar os

limites da sociologia e explorar mais temas metafísicos, políticos ou mesmo existenciais do que propriamente sociológicos. Os títulos, que escolhemos para as sessões nos últimos anos, indicam bem a natureza das pesquisas no *cutting edge* da disciplina: “Metassociologia: entre o céu e o inferno”, “Macrossociologia: Teorias fora do lugar”, “Microsociologia: ressitando a ação” (2011) - “A sociologia como epistemologia”, “A sociologia como psicanálise”, “A sociologia como filosofia moral” (2012) – “Variedades da teoria social no Brasil”, “Variedades do Brasil na teoria social” (2013).

No ano passado, o tema geral do GT tematizou explicitamente a nossa vontade de abdicar de uma sociologia que repete cânones e tem o olhar fixo no passado: “Teoria social no limite. Novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea”. O título tem lá sua provocação, mas revela preocupação com as transformações no mundo. A teorização do presente seria importante demais para deixá-la apenas com uma ou duas linhas teóricas. O mundo mudou e muda, levando a reboque a teoria. O cânone promove essa segurança de deixar a teoria sempre na frente da realidade. E, no entanto, a teoria parece mais com o Cão da Menália, sempre correndo atrás da Lebre. Seria quase Sísifo, mas com o reconhecimento de que, com a pedra caindo novamente, lá do topo da montanha, o recomeço da subida não seja *ex nihilo*, talvez *ex nunc*, enfim... A montanha mudou; a paisagem, também – já o cientista social depende, infelizmente, da natureza do seu fardo.

Ficar na fronteira é reconhecer que não se sabe bem por onde passa a lógica do mundo. Seria continuar numa região epistemológica que separa e une o ainda indiscernível. É arriscado e incerto. Mas, na atual conjuntura, a dúvida é uma boa forma de propedêutica. Ora, um dos problemas maiores da sociologia contemporânea talvez seja sua estase. Enquanto o mundo lá fora está em crise, a sociologia continua seu *business as usual*. Precisamente porque acreditamos que a ciência social merece sobreviver que lhe desejamos uma crise. Que ela não está em crise, eis o problema.

No dossiê, não temos textos de sociologia histórica comparativa, essa vertente tipicamente weberiana que caracteriza a maior parte das reflexões sobre a modernidade no Brasil. A ausência é contingente, mas explica por que dividimos o dossiê em duas partes: a primeira, chamada de “Microsociologia”, e a segunda, de “Metassociologia”. Na realidade, tal classificação não é propriamente normativa, e sim “metodológica”, como forma de ordenar, da maneira mais fácil, os textos e seus objetos em grandes guarda-chuvas temáticos.

Igualmente, a preocupação com o pluralismo incluiu os autores. Sem abrir mão do compromisso com a qualidade, importou-nos abrir espaço a novos pesquisadores cujos trabalhos indicassem um *savoir faire*, um senso

prático, na teorização. A ideia era que, se a proposta fosse bem articulada e apresentasse algum grau de sofisticação interpretativa, seria lançada no palco. Embora o GT de Teoria contasse com nomes já consagrados na teoria social (Gabriel Cohn, Sergio Costa, José Mauricio Domingues, Josué Pereira da Silva, dentre outros, que convidamos como debatedores), enfatizamos a participação de jovens pesquisadores nos últimos anos, cujos trabalhos pareceram-nos especialmente promissores. Tal fato explica sua presença maciça neste dossiê. Todos eram, à época de suas apresentações, estudantes de doutorado em diversas instituições, no Brasil e no exterior. Assim, os artigos selecionados constituem uma pequena amostra dos trabalhos apresentados no GT, ainda que essa amostra certamente não faça justiça à diversidade e a grande quantidade de talentos que se revelaram em nossas reuniões anuais. Selecionar pode ser uma forma chata de determinar e negar, mas um tanto inevitável – parodiando o latim do filósofo: “*omnis electio est negatio*”.

### **Primeira parte: Microssociologia**

Passamos agora para as apresentações dos textos que compõem o dossiê. Na primeira parte, “Microssociologia”, temos cinco textos que, vale dizer todos, de uma maneira ou de outra, revelam a influência da “virada prática” – o dito “*practice turn*” (Knorr-Cetina et al., 2001; Reckwitz, 2002) que, ao se inspirar em filosofias como as de Heidegger, Dewey e Wittgenstein ou de sociologias como as de Garfinkel, Bourdieu, Giddens e mesmo de uma antropologia como a de Bateson, afasta-se de teorias que admitem um ator hiperconsciente, invariavelmente cartesiano, para dizer resumidamente. Ao invés da naturalização de um ator autocentrado, as teorias praxeológicas recolocam o ator na situação da ação, frisando a natureza prática, ativa e dinâmica da adaptação criativa do ator ao seu ambiente.

No artigo de abertura, Diogo Correia, que está em vias de concluir uma tese pragmatista sobre a conversão religiosa na Cidade de Deus, focaliza alguns autores da Escola francesa da sociologia pragmática (especificamente, Boltanski, Latour e Chateauraynaud) para investigar o social *en train de se faire*. Nessa perspectiva construtivista, performativa e processual, o social não é mais o pressuposto da análise que explica as práticas (a sociedade como *terminus a quo*), mas o resultado de uma constituição social contínua pelos atores em situação problemática de ação (a sociedade como *terminus ad quem*). É quando a situação vira problema e a ação social não pode prosseguir que os atores são obrigados a definir juntos, de maneira provisória, os contornos do social.

Inicialmente, Diogo parte da seguinte constatação: a sociedade

tratada de forma substantiva ou, em outros termos, o social tratado como *coisa*, vem sofrendo, recentemente, na sociologia francesa, ataques frontais. Claro, tal crítica à substancialização do social, iniciada justamente por Durkheim, não é nova e já era contemporânea ao sociólogo francês. Na verdade, Diogo mostra que a novidade seria, precisamente, a nova crítica à reificação do social produzida pela sociologia pragmática. Talvez, aqui, segundo Diogo, estejamos diante de uma nova sociologia. Nessa posição, o social não é mais o ponto de partida para a análise sociológica; na realidade, é o ponto de chegada, seu resultado – em suma, seria agora o problema a ser explicado.

O social, como *problema*, seria consequência de sua gradual “dessubstancialização” realizada pela sociologia contemporânea. Seria combate já clássico, herança dos embates epistemológicos do século XX. Faz parte da luta contra todo tipo de essencialismo e da entronização filosófica do relativismo. Não causa surpresa que o natimorto “fato social” escafedeu-se de vez, sendo depois substituído pela noção de “processo”. Por isso, Diogo chama a sociologia dita neoclássica (Bourdieu, Elias, Goffman, Garfinkel e Giddens) de “relacionista”. O social seria emaranhado de relações – no nosso adendo, exatamente por ser processo, pois as relações são compreendidas numa sequência ininterrupta, fazendo-se, desfazendo-se e se constituindo. Só que o processo, para a sociologia neoclássica, criava ou tinha cristalizações e fixações (institucionais, identitárias e... “sociais”), mesmo que temporárias. Mas, aqui, o processo ainda é dado como intrinsecamente social. Já a radicalização pragmática do processo identifica-o a uma espécie de fluxo perpétuo, como o rio de Heráclito. O social não é mais o processo, e sim seu resultado ou, num termo mais justo, seu desdobramento. Como Diogo assinala, a sociologia pragmática estaria para além do “relacionismo”. E um de seus questionamentos, no artigo, seria saber quais são, afinal, as consequências disso na sociologia, principalmente para a análise sociológica do mundo contemporâneo ou, como na bela formulação de Foucault, para uma “ontologia do presente”.

Para tal, o autor oferece três direcionamentos da sociologia pragmática, que giram, a nosso ver, em torno do sentido geral de “crise” (incertezas, riscos, situações problemáticas, tensões, disputas, conflitos...). O primeiro, de cunho “metodológico”, seria a inferência de que o social emerge, como resultado, a partir da análise de “situações problemáticas, momentos críticos, controvérsias, *affaires*, crises coletivas, etc.”. O segundo seria ontológico, pois postula que o social é o “resultante provisório e contingente, e não a causa”. O terceiro, enfim, seria histórico. Nesse momento, vale a pena alongar o comentário. Diogo ancora o surgimento da sociologia na crise da modernidade – aliás, ela já nasce em crise, o que é sintomático. Os ditos

fundadores da sociologia (Marx, Durkheim e Weber) construíram suas teorizações em momentos de intensa crise. Mundo em crise, problemas novos, novas teorizações, eis a articulação que nutre as sociologias.

A consequência do argumento de Diogo é fácil de apreender – algo se quebrou, algo vem se quebrando: as transformações atuais parecem indicar que estamos vivendo uma fase de transição; surgem no horizonte momentos de rupturas; nascem crises e, *a fortiori*, inéditas; surge a necessidade de novas sociologias. Pois bem, um mundo como o nosso, uma “sociedade de risco” e de incertezas, onde há intensa velocidade e ritmos vertiginosos (tudo é movimento), que se faz, desfaz e se refaz (ontologizações e desontologizações rodopiam como um pão louco), de fluxos e refluxos problemáticos; ora, uma sociedade assim, convenhamos, é prenhe de uma sociologia (pragmática) baseada no pluralismo e na indeterminação.

No segundo artigo, José Henrique Bortoluci, que está escrevendo uma tese, sob a orientação de George Steinmetz na Universidade de Wisconsin, sobre a arquitetura popular em São Paulo, confronta as conceituações estruturalistas e pós-estruturalistas de Bourdieu e Butler, apresentando uma concepção mais pragmática que insiste na criatividade situada dos atores. Numa tentativa de quebrar as tendências reprodutivas, ele reconstrói a oposição entre estrutura e agência como um contínuo permanentemente mutável entre o *habitus* e a criatividade. Nessa perspectiva dialética, a criatividade não só pode transformar o *habitus*, mas também conduzir à emergência de um *habitus* que preza e procura a transformação.

No artigo, José Henrique busca no pragmatismo a fonte de renovação para as teorizações de Bourdieu e Butler. O “método” é eficaz, por assim dizer: renovam-se teorias por meio de outras, resolvendo contradições e capacitando conceitos por outros conceitos. Ao utilizar a noção de criatividade de Hans Joas, por exemplo, ele pôde perscrutar quais ações rompem ou modificam estruturas e hábitos consolidados. Ora, a noção de criatividade recoloca a questão da mudança pelo ângulo pragmático. A visão pragmática seria, assim, utilizada para resolver algumas aporias das teorizações de Bourdieu e Butler. E, curiosamente, teorizações que tentaram resolver diversas dicotomias paralisantes da ciência social. São antigas e assombrom, como pesadelos, o cérebro dos cientistas sociais. E são várias, como cataloga Bortoluci: “objetivismo *vs* subjetivismo, permanência *vs* mudança; estrutura *vs* ação; determinismo *vs* liberdade; dominação *vs* resistência”...

Tendo Joas e o pragmatismo como fio condutor, José Henrique faz a crítica de Bourdieu e Butler. Primeiro, aborda Bourdieu. Considera que o sociólogo francês formula “uma teoria da ação corpórea inconsciente”. Com isso, a dominação (alvo sempiterno de Bourdieu) estaria inscrita nos corpos.

Vale ressaltar que o *habitus*, em Bourdieu, sofre determinação inconsciente, logo, a dominação inscreve-se em processos da mesma natureza. Não causa surpresa, aqui, que Bourdieu reproduza outra dicotomia famosa: inconsciente *versus* consciente. Se, em vários aspectos, a utilização do inconsciente é bem operacional para analisar a dominação, noutras situações a sociologia da dominação bourdieusiana tem limitações. Por exemplo, como passar de uma teoria da dominação para uma da emancipação, tendo como panorâmica o inconsciente? Assim, como tornar inteligível qualquer processo de emancipação sem reflexividade, sem conscientização, sem alguma intencionalidade? Ou ainda, como pensar emancipação sem criatividade?

Bortoluci lembra, de forma pertinente, que a teorização de Bourdieu produz a cumplicidade ontológica entre espaço social (campo) e *habitus* – aqui, o espaço ganha prioridade em detrimento do tempo. Portanto, posições e disposições, no campo, governam o *habitus*, acentuando a estruturação da ação por meios involuntários e inconscientes. A ação torna-se refém do círculo entre disposições imanentes à interação e disposições incorporadas pelos agentes. Cria-se, na verdade, um abismo entre o corpo e a reflexividade (convenhamos, a velha dicotomia cartesiana ressurgiu a contrabando). Nesse sentido, como afirma o autor, se “o *habitus* estrutura de forma quase inescapável as formas e possibilidades de criatividade social”, como dar conta “do potencial de indivíduos e grupos sociais gerarem novos repertórios de ação, novos hábitos e, potencialmente, novas estruturas sociais”? Por isso, em Bourdieu, a criatividade pode ser “revelada”, jamais explicada.

Já Butler produz, segundo José Henrique, “uma teoria política da resistência centrada na problemática do corpo”. O foco, aqui, é a “constituição performativa do eu”. A performance seria agência, mas também processo de subjetivação governado pelo poder. Ao mesmo tempo, a performance guardaria, como ato de instituição de atos, um potencial de insurreição, até porque sempre relativizada pela indeterminação e pela incerteza. Por sua vez, o indeterminismo da constituição performativa estaria inscrito menos numa espacialidade, como o *habitus* no campo, do que numa temporalidade. Frisamos o caráter temporal, pois parece que, na visão de Bortoluci, o tempo seria a senha para pensar a criatividade e a resistência. Contudo, os atos de resistência e de criatividade seriam ainda virtualidades da performance, pois Butler não consegue conectar a possibilidade à sua realização. Quais seriam, finalmente, os mecanismos empíricos que fariam a passagem da dominação à resistência? Segundo o autor, Butler “tem uma teoria da ação criativa performática, mas sem uma elaboração mais detalhada de seu caráter situado”. Retorna-se implicitamente ao velho problema foucaultiano: saber quem é o agente da resistência.



Como o pragmatismo resolveria tais problemas, tanto do *habitus* como da constituição performativa? Podemos esquematizar a resposta de José Henrique Bortoluci da seguinte forma:

1. A reprodução social é incerta e indeterminada – logo, existem regimes plurais de ação. Como tal, coloca o tempo todo problemas para as pessoas. Uma teoria da ação precisa explicar como as pessoas resolvem os problemas. A resolução de problemas ocorre no espaço-tempo da situação. E, para resolver problemas, as pessoas utilizam os recursos culturais e práticos à disposição;
2. A teoria da ação é situacional, ou melhor, problematiza o vínculo entre contexto e reprodução social. Não há, aqui, apenas cartografia de um mundo já posto;
3. Admite-se a reprodução social, logo, alguma determinação estrutural, mas é preciso sempre que as estruturas e as disposições sejam *atualizadas*. Sendo a situação plural, por definição, a atualização nunca é evidente, nunca garantida *a priori*, mas depende de vários fatores; em suma, a atualização não garante a *repetição*. Surge a possibilidade da inovação;
4. Abre-se a possibilidade de se pensar a prática como sequências de ações situadas. Nesse momento, para delimitar a situação, impõe-se a necessidade de vincular, na explicação pragmática, por meio de “mecanismos sociais”, a cultura à materialidade da ação humana.

Enfim, numa bela formulação, Bertoluci argumenta que o caráter situado da ação seja pensado “como uma oscilação entre a criatividade e hábito”.

Já Rodrigo Suassuna, atualmente professor da Universidade de Brasília (UnB), discute o conceito de instituição. Na verdade, analisa o conceito, porque lhe interessa os efeitos institucionais em práticas sociais marcadas pela globalização tardo-moderna. Como veremos, toma alguns caminhos diferentes da análise institucional convencional. Geralmente, as instituições são apreendidas como estruturas ou sistemas de relações organizadas que têm como função a manutenção e a reprodução de algum estado social. Envolveria, assim, repetição e conformação de normas e de práticas, durante certo período de tempo. Não é surpreendente, portanto, que se utilize o conceito para entender crenças e práticas morais.

Rodrigo não nega tais inferências acima, mas as tensiona por meio da comparação entre a teoria da estruturação de Giddens e a etnometodologia,

representada por autores como Garfinkel e Anne Rawls. Seu foco e objetivo seriam as relações entre instituição e solidariedade social e sua aplicação empírica numa pesquisa sobre as interações entre policiais e usuários (principalmente jovens de periferia) de serviços de polícia.

Porquanto a teoria da estruturação endosse a instituição, como fundamental à estabilização da ordem social, Rodrigo contrasta tal posição comparando-a com a etnometodologia, porque esta afirma, justamente, o contrário: as instituições podem causar efeitos desestabilizadores nas interações sociais do cotidiano. E seria por meio desse jogo comparativo, no qual pontuam contrastes e semelhanças, que Rodrigo pôde enfatizar as relações entre a experiência social e as práticas sociais do cotidiano para aprofundar o conceito de instituição. A comparação entre os dois aportes analíticos permite-lhe diversas elucidações empíricas sobre seu objeto. No caso, parece existir um movimento pendular, dependendo do contexto institucional da segurança pública, entre empoderamento e assimetrias de poder entre jovens de periferia.

Na sequência, Gabriel Peters, que finaliza tese em sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), toma outro caminho temático no seu artigo. Seu objeto é complexo; na verdade, é diferente... Estaria bem inserido nas fronteiras, tão enfatizadas nessa apresentação.

Logo no início, diante de uma constatação tradicional na sociologia, num estilo bem irônico, Gabriel produz perplexidade. Por que a teoria social estranha e problematiza tanto a ordem? O comum dos mortais não se preocupa, afinal, com o estranho e o risco? O que tem de espantosa, afinal, a existência de ordem no mundo social?

A ordem parece ser um *mysterium tremendum*. Apesar disso, a ordem social parece ter a função de conter, segurar e reprimir nossas pulsões naturais, repletas de fantasmas, de caos e de violência. Aparece aqui uma velha contraposição jusnaturalista entre ordem social e natureza humana, vista como furor incontrollável. Pode ser que o espanto com a ordem social esconda, na verdade, o pavor da epifania dos horrores, a dita natureza humana. E parece que a ordem social, convenhamos, funciona a contento. Seja como for, como forma de aprofundar o tema, Gabriel examina, no artigo, as diferentes maneiras de “desvelar” a ordem entre três pensadores contemporâneos: Peter Berger, Anthony Giddens e Pierre Bourdieu. Gabriel argumenta que, para os autores citados, as pessoas criam, reproduzem e investem a ordem social por causa de uma necessidade de segurança ontológica.

A partir daqui, ele analisa os seus mecanismos sociopsicológicos de produção ou, colocando na forma de questionamento kantiano, quais

são as condições de possibilidade da segurança ontológica. Em razão desse compromisso, na combinação complexa entre sociologia e psicologia social, Gabriel produz uma importante “sociologia do indivíduo”. E vai mais além: ao sociologizar o indivíduo e a “segurança ontológica”, concebe uma sociologia da saúde mental, quicá, sociologia da loucura ou da psicose – afinal, a desconstrução sociopsicológica da segurança básica não implica a visualização do seu contrário na nossa época, a loucura? Não causa surpresa que tenha, ao longo da argumentação, encontrado o velho Freud. Infere da analogia freudiana do sonho, visto como “psicose normal”, uma fenomenologia surpreendente: a psicose tornaria pública, no domínio relacional do cotidiano, as instâncias privadas do sonho e da imaginação. Estamos diante de temática (quase) antipsiquiátrica.

Mais adiante, encontra no caminho um tema imemorial: o medo da morte. O argumento vai se tornando cada vez mais complexo, encontrando antigos avatares da filosofia existencial. Inclusive, pode-se perguntar se, com a morte, a natureza humana ressurgiu veladamente na discussão. De todo modo, uma das causas da necessidade de segurança ontológica, logo da ordem, adviria da “angústia diante da morte”. Já no fim do artigo, fazendo o balanço crítico, Gabriel admite uma “conclusão inconclusiva”, e avisa aos incautos que existem outros lados e momentos nessa discussão. Afinal, quis apenas lançar luz num aspecto de “nossa ambígua e complicadíssima condição”.

No último artigo da “Microsociologia”, temos o texto de Carusa Gabriela Biliatto, professora substituta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e doutoranda em Ciências Sociais (PUCSP). Estamos diante de outro texto que aproxima a ciência social (no caso, a antropologia) da psicologia social. Talvez porque teorize Bateson, autor complexo que navega desde a antropologia, passando pela linguística, até a cibernética. Ou ainda, porque analise a teoria da ação em Bateson a partir da relação entre angústia e ação. Assim, ao abordar a angústia, torna-se um tanto inevitável tratar a questão do afeto, como variável, na relação estrutura/ação.

O artigo tem bela pretensão: Carusa interpreta Bateson como filósofo que problematiza a relação ordem/ação, a ponto de vê-lo como produtor de uma sociologia da mudança social. Para tal, utiliza duas noções centrais no texto: “dobradiças da experiência” (metáfora sumamente curiosa) e “reflexividade plástica”. Ao articular angústia, experiência, reflexividade (plástica), sofrimento, morte e subjetividade, Carusa sugere uma reconfiguração do velho problema do estatuto da razão prática e seu papel na agência e na transformação social.

A etnografia da sua pesquisa parece tomar tal caminho. Seus

interlocutores (artistas punks e pós-punks) “torcem” ou, na nossa interpretação, revelam as potencialidades de sua realidade, mesmo em situações de forte determinismo social. São “respostas plásticas”, no dizer de Carusa. Por isso, o tema da reflexividade tenha parentesco com o da “conscientização” – não causa surpresa, aqui, a utilidade da noção de “experiência”.

Pelo que entendemos, Carusa problematiza a passagem da angústia, via ação e experiência, para a mudança social. Seria nesse momento que torna Bateson operacional do ponto de vista sociológico. Retoma a tese batesoniana de que o “ruído” é fonte de comunicação e a utiliza para análise da angústia – nesse sentido, a angústia seria *como* o ruído de Bateson, isto é, fonte de transformação. A homologia é poderosa: a angústia possui, em relação à ação, papel homólogo ao ruído em relação à comunicação.

Vale dizer que Carusa utiliza, para tais articulações, não apenas Bateson, mas também Archer, com a noção de “conversações interiores”, e Bourdieu, com a de “razão prática”. No artigo, Carusa reconfigura Archer e, principalmente, Bourdieu. Finalmente, seu objetivo teórico é juntar a teoria crítica da dominação de Bourdieu à teoria molecular batesoniana da ação, perfazendo o que chama de “razão plástica”.

## Segunda parte: Metassociologia

Na segunda parte, temos cinco textos singulares, embora encontremos traços em comum. Todos, de alguma forma, partem da sociologia, mas excedem, nalgum momento, a discussão sociológica. Vão *além*, diríamos; por isso a utilização do termo “metassociologia” para encaixá-las. Mesmo assim, podemos situá-los? Talvez os artigos “meta” estejam mais ou menos posicionados na transição entre a política e os valores. Os artigos parecem colocá-los sob pressão. Muitas vezes, parece que estamos diante de discussões que percebem a relação entre a sociologia política e a sociologia moral do ponto de vista “metafísico”.

Sim, até por causa disso, os textos estão nas fronteiras.

O primeiro artigo da “Metassociologia” é de Raluca Soreanu, pesquisadora romena Marie Curie do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). Seu artigo é ambicioso e original, a começar pelo seu problema: como analisar os ritmos de manifestações políticas do mundo contemporâneo? A análise rítmica é útil ao seu exame? A discussão é atual, até por causa das Manifestações de Junho de 2013 no Brasil. Raluca defende que há um fio condutor nas diversas manifestações que acontecem, constantemente, no mundo contemporâneo.

Mas qual? Seriam seus ritmos. E são os ritmos que nos permitem compreender a criatividade política e cultural das manifestações.

Para a análise rítmica, o artigo toma como referência Henri Lefebvre, mas tem como norte teórico Castoriadis. Tal articulação permite a Raluca vincular a eventualidade das manifestações com seus efeitos de longo alcance. Pois, como sabemos, em Castoriadis revolução significa mudança no imaginário. E a análise rítmica, segundo Raluca, perscruta reconfigurações na “ontologia dos *selves*” (ontologia com estratificações e regiões). Caso tenha razão, a alteração do *self* implica nova estruturação psíquica. Sendo ontológica, a transformação dos *selves* conecta-se, no mesmo ritmo, com transmutações axiológicas e políticas.

E, ao abordar uma “ontologia dos *selves*”, seria inevitável, para Raluca, investir na noção de inconsciente, até como desdobramento lógico do conceito de imaginário de Castoriadis. Pode-se deduzir daqui que os ritmos são balizados *inconscientemente*? Caso sejam, voltaríamos ao velho problema da relação entre estrutura e agência? Parece que não. Ou, pelo menos, Raluca não toma em consideração essa querela, preocupando-se com outras questões.

Crítica, por exemplo, a dialética do todo-e-suas-partes e concorda com Castoriadis que é inútil a frase “a sociedade não é uma propriedade de composição”. Talvez, em vista disso, direcione sua atenção à multidão – aqui, de fato, não estamos diante de um fenômeno de composição. A multidão, para Raluca, constitui-se ativamente por meio de distintas velocidades e do amálgama de diferentes ritmos. O conteúdo de tais ritmos, pelo que entendemos, leva a “uma concepção de transmissão psíquica e multiplicação psíquica”. Pode-se, aqui, fazer um paralelo com Gabriel Tarde e sua perspectiva de difusão, embora Raluca tenha optado por um retorno ao inconsciente.

Seguindo Castoriadis, a sociedade é um *self* (algo que deve ser interpretado numa perspectiva hegeliana, e não com a afirmação de Durkheim de que a sociedade é um sujeito, mesmo que *sui generis*). Possui lógica, embora não seja propriamente racional (claro, estamos diante de determinações inconscientes). Como ficaria o indivíduo nessa visão? Para Raluca, a análise rítmica permite analisar o indivíduo socializado como “divíduo”, passível de ser dividido, expandido e multiplicado – a música não seria dividível? As manifestações, com suas multidões e seus divíduos, seriam captadas, pois deixam marcas rítmicas: “batidas. Acentos. Tempos. Crescendo. Decrescendo. Polirritmia. Eurritmia. Arritmia”. O ritmo sobe e desce na ontologia dos *selves*, pois cada região possui sua própria constituição rítmica.

Com Castoriadis, a análise rítmica funda uma sociologia do invisível

e do silêncio. Preenche o tempo entre a autonomia e a heteronomia. Enfim, ritmo é espacialização do tempo que junta, numa coreografia de resistência, poder, valor e sentido.

Já Josias de Paula, atualmente professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), centra sua atenção na influência do messiânico, como cosmovisão, sobre a teoria dita radical (ou, *mutatis mutandis*, a teoria social da esquerda política e acadêmica).

Se o messiânico é cosmovisão, isso implica que estamos diante de um modelo cognitivo de longo alcance ou, numa linguagem foucaultiana, de um complexo discursivo de longa duração. Suas raízes são quase imemoriais; mas, o que importa aqui seria saber que seu núcleo normativo reproduz-se, como representação e instituição, por longos períodos históricos. Mesmo que o *ethos* messiânico perpetue-se de forma mais ou menos inconsciente no senso prático, tal situação não impede seu desdobramento em reflexividade, ainda que sua axiologia permaneça oculta da reflexão, principalmente teórica. A razão prática seculariza-se em razão teórica, mesmo pagando o preço do esquecimento de seus valores e de suas origens religiosas. O que Josias faz, no caso, é explicitar, de forma reflexiva, as consequências do messiânico na teoria social. Na verdade, praticamente é dito que o messiânico é intrínseco ou, no mínimo, inescapável à teoria radical. E seu vaticínio é pessimista: as consequências são politicamente perigosas.

Para examinar tais questões, Josias parte de análise aprofundada do que seja messiânico. Conclui que a ontologia messiânica envolve a crença na possibilidade de controle da história, logo, de suas contingências. Mas, na religião, o controle é direcionado a um além, isto é, a outro mundo, bem melhor do que o mundano. A secularização do messiânico retira o mundo melhor do transcendente e o profana na Terra. A vinda do Messias não é mais o anúncio da Boa Vida numa realidade transcendental, e sim a sinalização do paraíso terrestre. Pelo que entendemos, o messiânico secularizado é guiado por valor caro ao Iluminismo, a perfectibilidade, pois o que se almeja é melhorar o humano, mesmo que num futuro indeterminado. O mundo vira artefato e, a humanidade, a Grande Moldadora.

Por isso a necessidade de controle do risco e da incerteza – do controle da História. Não causa surpresa que a ideia marxista de comunismo, para Josias, seja profundamente messiânica. Na verdade, ele parece dizer que a própria ideia de comunismo, marxista ou não, é o modelo por excelência do messianismo secularizado. O messiânico assemelha-se, assim, a uma astúcia da razão que enquadra toda filosofia da história que busca a realização de um “mundo melhor”. Mas o artigo não fica apenas no campo do marxismo propriamente dito, pois o “sopro messiânico” balança a alma de vários

autores da esquerda contemporânea: Antonio Negri e Michael Hardt, Alain Badiou, Slavoj Žižek e Giorgio Agamben.

Nesse ponto, Josias tenta, ao perceber o impasse ontológico gerado pelo messiânico, buscar contrapartida no outro lado da Salvação, a cosmovisão trágica. Para a teoria radical o resultado é curioso: inexistência da tragédia na teoria radical, embora as consequências práticas sejam... trágicas. Josias só encontra o trágico no pensamento conservador, como no de Hayek – ainda que encontre prudência, modéstia e realismo no estar-no-mundo governado pela ontologia trágica.

Para Josias, a dicotomia entre o messiânico e o trágico não tem evasão possível – “o caráter exaustivo da dicotomia”, escreve. E ri como o gato de Alice. Contudo, já nas conclusões, anuncia alguma esperança em Jean-Luc Nancy e, finalmente, admite que a questão, talvez, esteja em aberto. O messianismo leva ao impasse; o trágico não o resolve, apenas zomba de si mesmo e do beco sem saída de nosso destino – há humor no trágico, já o Messias não ri. E o mundo continua sua perseverança. Seja como for, o ponto de chegada de Josias pode ser o ponto de partida para a renovação da teoria radical, daí a importância do texto.

Edilene Leal, doutora em sociologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), no seu artigo, passa tão longe e tão perto do trágico e do messiânico, talvez porque dialogue com Foucault. Procura “práticas ético-civilizatórias” no filósofo francês, principalmente em suas obras sobre as “estéticas da existência”. Num tempo no qual a razão prática foi carcomida pelo relativismo, Edilene postula sua vitalidade nas sociedades contemporâneas. Para isso, baseia sua teorização em Foucault, o que perfaz a originalidade de seu escrito. Vai à contracorrente, portanto.

Com o propósito de realizar seu intento, a autora produz uma série de críticas para limpar o terreno. Critica aporias das teorias da racionalidade técnico-instrumental. Certo, a técnica domina, mas não esgota a hegemonia no mundo. Depois, muda de ângulo e critica a noção de desconstrução. E aceita a desconstrução da metafísica de um “sujeito consciente de si que fala, pensa e conhece o real”. Contudo, Edilene infere que a desconstrução manteve o cerne do argumento moderno. A desconstrução admite como dado que a modernidade realizou o império da razão. Inferir o absolutismo da razão, para a desconstrução, permite a crítica da metafísica moderna. Segundo a autora, a modernidade não conseguiu *realizar* a razão. A modernidade seria, como epifania da razão, um projeto inconcluso. A desconstrução iludir-se-ia, assim, com a soberania fictícia da razão. Edilene concorda, aqui, com o “jamais fomos modernos” de Latour.

E o que significa, de fato, na prática teórica, assumir tal posição? Seria mergulhar nas determinações e contingências do mundo contemporâneo,

sem a preocupação de definir a modernidade como guiada pela racionalidade e pela técnica? Talvez seja isso o desejado por Edilene quando afirma que o moderno é combinação contraditória entre “racionalidades, irracionalidades, padrões gerais de conduta, contingências, retrocessos, acasos, sistemas societários, etc.”. Há lógica por trás desse artifício. Suspendendo o moderno, ela pode defender a existência de um projeto ético-civilizatório, mas sem fundação, metafísica ou ontologia. O objetivo é permanecer foucaultiana? Parece que sim.

Rapidamente, descarta a possibilidade do fundacionismo; afinal, “o que sejam o mundo e suas práticas, é definido enquanto acontecem, como efeitos do seu fazer”. É a vitória de Heráclito e a morte de Parmênides. Quiçá, o contexto esgote o mundo. Inexistiria fundação num mundo fundado pelo arbitrário. E, claro, o processo de subjetivação seria calcado na arbitrariedade do poder. Sendo assim, seguindo o argumento, coloca-se o poder como pano de fundo da ética – a política torna-se condição de possibilidade da axiologia. Por causa disso, pode-se dizer que Foucault não separa ética de política ou, uma vez efetuadas as necessárias mudanças, fato de valor.

Edilene pode, agora, reconfigurar uma velha pergunta: como ocorre a relação entre ética e política? Para respondê-la, retira Foucault da hermenêutica da suspeição e desloca o problema da emancipação para a prática. O problema da emancipação não é teórico e sim prático. Para Edilene, Foucault daria conta dessa questão por meio da noção de resistência – as lutas por emancipação passariam pela resistência. A resistência não seria apenas política, nem somente ética, e sim sempre práticas ético-políticas. Não causa surpresa, após todo esse percurso, que Edilene fale de “práticas civilizatórias”. E, ao juntar ética e política, poder-se-ia utilizar Foucault para mapear lutas que tenham sentido ético, logo, delimitar quais são práticas civilizatórias e quais constituem emancipação.

Como, para a autora, pensar, fazer e ser são dados ontológicos das práticas; Foucault não faria crítica total à razão, e sim sublinharia os vários modos pelos quais a razão constitui-se na história humana. Ele não procuraria uma “razão esquecida”, obliterada historicamente pela razão instrumental. No campo das lutas e resistências, modelos cognitivos e racionais surgiriam e desapareceriam nos contextos e nas situações de conflito. Nesse momento final, ao romper com a interpretação irracionalista de Foucault, Edilene aproveita e produz outro rompimento: Foucault não se esgota no problema da sujeição. A “microfísica do poder”, de fato, nega a capacidade humana de mudança, mas existe outra maneira foucaultiana de perceber os embates na sociedade: a prática que resiste no cotidiano, aquela do governo de si, contra o governo do Estado, aquela resistência que se desdobra em “práticas civilizatórias”.



Em seu artigo, Marcos Aurélio Lacerda da Silva, doutorando pelo IESP/UERJ, vai além das “práticas civilizatórias”, chegando até ao pós-humano. Mas seu argumento final passa por Foucault, embora de maneira surpreendente, como veremos. O objeto de seu texto seriam as possíveis relações entre a “morte do homem”, o pós e o transhumanismo. Tais relações têm como premissa uma série de mudanças profundas na sociedade humana. Por isso sua análise foca três autores contemporâneos (Habermas, Vandenberghe e LaFontaine) que problematizam as atuais transformações no mundo. O desafio é de monta. Baseando-se nos autores citados, Marcos mostra que, além de estarmos diante de novas formas societárias, as mudanças vêm *pari passu* com o surgimento de novas relações de dominação.

Marcos começa a análise com Habermas e sua noção de “instrumentalização da espécie pela eugenia liberal”. O fulcro da questão seria que, ao se decidir sobre aspectos futuros do embrião, logo, da futura pessoa, cria-se uma nova relação com o outro. O processo de subjetivação, antes formatado pela socialização, começaria antes do nascimento. Mas a socialização é reversível, ao contrário da modificação genética. O ser humano estaria, no caso, entre a condição de artefato técnico – logo, absolutamente manipulável – e de ser vivo. Com o tempo, a estratificação social tornar-se-ia estratificação genética, portanto, irreversível. A diferença e a desigualdade seriam, enfim, absolutamente naturalizadas. Ocorreria a indistinção entre Natureza e Técnica, ou seja, identificação entre fato natural e artificial, o que não impediria a constituição de diferenciação social entre seres artificiais e naturais.

Habermas seria enfático na rejeição dessa situação. Infero o perigo de a biotecnologia ter acesso irrestrito ao âmago da “natureza humana”: a fisicogênese genética. Razão pela qual coloca que a indisponibilidade (do tipo ontológica, ao núcleo do ser) é fundamento da igualdade entre os humanos. Baseia-se numa ética da *espécie* que impediria nova estratificação do humano. Estamos longe do Habermas otimista com a dita “ação comunicativa”. O tom é o do medo. Mas como impedir a eugenia? Ela não seria inerente à modernidade, em particular à biomedicina? A eugenia não seria a realização do ideal, tão caro à nossa civilização, de perfectibilidade?

Marcos parece não se incomodar com os vaticínios habermasianos. Descreve-os, mas prefere não marcar posição. Nesse momento do texto, escolhe a posição de Vandenberghe como contraponto. Passa assim da *instrumentalização da espécie pela eugenia liberal* para a *lógica cultural do neocapitalismo global*. Vandenberghe, interpretado por Marcos, desloca o tema habermasiano da eugenia para o próprio funcionamento da “megamáquina capitalista”. A indistinção entre humano e inumano já faria parte constitutiva da lógica cultural do neocapitalismo. Haveria já, no centro

da produção capitalista, a redução do humano à máquina – ou, dito de outra forma, a humanização das máquinas versus a “maquinização” dos humanos. Pode-se inferir daqui que existiria uma indiferenciação ontológica crônica do humano no capitalismo – a diferença antropológica escafeder-se-ia nos labirintos da lógica cultural capitalista.

No artigo, o autor coteja as posições de Vandenberghe e de LaFontaine. Na lógica da argumentação, LaFontaine faz, por meio de sua noção de *Império Cibernético*, a mediação entre Habermas e Vandenberghe. Mas os desenvolvimentos são parecidos. O *Zeitgeist* da informação teria papel semelhante ao da eugenia liberal e ao da lógica cultural ultracapitalista. A teoria da informação “desontologizaria” o humano. A cibernética subordinaria “a vida ao princípio informacional”. Haveria uma espécie de nivelamento ontológico de tudo. Seria o reino do absoluto igualitarismo informacional. Inclusive, a informação romperia com as diferenças ontológicas, pois as distinções físicas, químicas, biológicas, psicológicas e culturais não teriam nenhuma razão de ser – o que define informação está além das fixações ontológicas. Como nas posições anteriores, tal situação invalidaria a própria noção moderna de pessoa, baseada na autonomia – não só isso: invalidaria qualquer noção de pessoa humana.

Novamente, Marcos aprofunda as teorizações, sem marcar posição. Provavelmente, admite a pertinência das posições examinadas. E deixa a alternativa para o final. Nesse sentido, faz a seguinte suposição: os três autores examinados talvez tenham caído na armadilha antropocêntrica, insistindo na permanência do humano. Por que não pensar noutro paradigma, noutro regime de verdade, além do humano? Para tal, utiliza algumas inferências de Foucault. O argumento é precioso. Marcos aceita que as mutações no mundo contemporâneo podem levar a novas formas de dominação, até piores do que as atuais; mas, sugere a possibilidade de “pensar esta mutação sem associá-la diretamente a novas formas de dominação”. Admite ainda que as mutações societárias sejam tão profundas que, na verdade, são mutações do e no próprio ser.

Mas qual “ser”? O Humano? A resposta de Marcos é nuançada. Relativiza a transformação, ao considerar que o objeto das mudanças não é o ser humano propriamente dito, e sim o “duplo empírico-transcendental”, isto é, o “Homem”, no sentido foucaultiano. No caso, a “Morte do Homem” revelaria o fim do domínio ontológico do humano e seu correspondente regime de verdade. Surgiria assim uma nova política da verdade, calcada num resolutivo “anti-humanismo” (quicá, “inumano”). Estaríamos numa época na qual o “signo homem” perdeu completamente sua utilidade heurística. Não se trataria do surgimento de um novo humano, pois o humano, simplesmente, não mais seria problema ontológico. Marcos

deslocaria assim completamente a questão, como se faz comumente: o problema (do humano) jamais será solucionado, porque surgiu uma nova pergunta nas fronteiras das “ciências humanas”, exigindo novas respostas. Talvez por isso Marcos teve a licença epistemológica de insinuar, no final do artigo, a novíssima pergunta – para além das novas relações de dominação e da “sujeição antropológica”, as transformações no mundo contemporâneo não desvelariam “algo libertador”?

Já Nicole Louise Pontes, professora de Sociologia da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRP), preferiu retomar um problema demasiado humano: o mal. Seria prontamente original a produção de uma sociologia do mal, essa região inquietante da sociologia da moral; ainda mais que a autora acrescenta a esse desafio outro de monta, pois discute a possibilidade de uma análise sociológica do mal a partir dos usos sociais da fotografia. Da interpretação sociológica da fotografia, seria possível a interpretação sociológica do mal? Para o bem ou para o mal, Nicole não responde diretamente a questão, preferindo discutir as posturas metodológicas para realizar esse objetivo.

Aparentemente, para Nicole, há dois momentos logicamente anteriores a serem resolvidos. Seria preciso primeiro definir, finalmente, do que trata a sociologia do mal. Segundo, seria necessário solucionar alguns problemas da sociologia da fotografia para, depois, pensar sua utilização na compreensão do mal. Tais problemas, no geral, têm consequências metodológicas, até porque o que está em xeque é a própria delimitação do objeto das duas sociologias. Por exemplo, qual seria o objeto da sociologia da fotografia? Os sujeitos da fotografia, a prática social de fotografar ou a própria imagem fotográfica? Ou tudo junto? Por isso Nicole coteja as posições diferentes de Bourdieu e de José de Souza Martins, como forma de resolver o assunto.

Na tentativa de pensar uma sociologia do mal, ela assume diversas contraposições. Desconstrói a naturalização do mal. Critica a assunção de uma maldade natural, inscrita na genética de alguns indivíduos. Os mecanismos de produção da maldade estariam tanto inscritos em processos culturais amplos como também em situações capazes de influenciar o indivíduo a praticar maldade. Nicole, na discussão, desloca o objeto da sociologia do mal e, com isso, abdica da personalidade do agente, ao se centrar no “ato cruel”. Esse último, por sua vez, vira objeto sociológico e, ao mesmo tempo, permite a apreensão sociológica de suas condições de possibilidade.

Posto isso, Nicole propõe, como desafio metodológico, o estudo de alguns tipos de fotografia. Fotografias do mal, por assim dizer. Portanto, não seriam quaisquer fotografias, mas sim aquelas consideradas más ou

que “capturaram a maldade no seu momento de feitura”. Nicole, nesse sentido, propõe a análise sociológica de fotografias produzidas por soldados americanos em 2005, de indivíduos presos no complexo prisional de Abu Ghraib, localizado no Iraque.

Nesse momento, a autora coloca uma questão de longo alcance: como considerar tais fotografias? Seriam documentos de atrocidades ou a própria fotografia já constitui a crueldade (fotografar como “ato cruel”)? Parece que Nicole leva em consideração as duas posições, só que subordinando a primeira à segunda. Com isso, pode apreender sociologicamente o caráter desumanizador da imagem fotográfica e as formas de retratar relações sociais balizadas pela maldade – formas tais que ultrapassam as imagens e se conectam com outras práticas sociais.

O questionamento continua e, ao longo do texto, podemos notar duas precauções metodológicas. A primeira seria evitar a identidade entre imagem e realidade. Como documento, a fotografia precisa ser analisada com cuidado, necessitando de outros recursos metodológicos para validá-la. Como documento, a fotografia não substitui, por exemplo, a narrativa dos fatos e da situação, mas pode captar certos movimentos, certos corpos, certas maldades... Ela ajuda a imaginar como foi o terror em Abu Ghraib. A segunda precaução seria não prescindir da análise densa da imagem. Toda fotografia é situada. A imagem é resultado da atividade fotográfica. Aqui, subjetividade e objetividade misturam-se – há intenção, escolha, técnica, estética, uso, o tempo, o contexto e as interpretações que foram e serão feitas da foto.

Já nas conclusões, depois de toda essa discussão, Nicole tem condições metodológicas para propor uma análise sociológica do mal nas fotografias de Abu Ghraib. No final, propõe uma série de eixos descritivos e interpretativos que servirão para o exame das fotos. O objetivo derradeiro é arrancar delas o óbvio e o oculto, Eros e Tânatos, o grito das imagens e seu profundo silêncio.

Enfim, depois de toda a discussão acima, não causa surpresa nossa ênfase no pluralismo. Não é ver para crer; afinal, está na cara. Mas, como *verba non implent marsupium*, chega de delonga, e passemos imediatamente aos artigos do dossiê.

## Referências

- DASCAL, Marcelo. **Conhecimento, linguagem e ideologia**. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- GADAMER, Hans-Georg. Entrevista a Hans-Georg Gadamer realizada por Bruno Ventavolli. Trad. do italiano Amedeo Galván. **La Stampa**, 7 de novembro de 1995. Disponível em: <<http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/gadamer.htm>>. Acesso em: 15 abr. 2014.
- GARFINKEL, Harold. **Studies in Ethnomethodology**. Cambridge, RU, e Malden, EUA: Polity Press, 1984.
- SCHATZKI, Theodore; KNORR CETINA, Karin; VON SAVIGNY, Eike (eds). **The Practice Turn in Contemporary Theory**. Londres: Routledge, 2011.
- PINTO, Celi Regina Jardim. Por onde andou a Teoria Crítica no Brasil? (o GT de Teoria Social na ANPOCS). BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, v. 63, 2009, p. 3-23.
- RECKWITZ, Andreas. Toward a theory of social practices. A Development in Culturalist Theorizing. **European Journal of Social Theory**, v. 5, n. 2, 2002, p. 243-263.
- SILVA, Josué Pereira. Teoria Social no Brasil: balanço preliminar de uma experiência recente. In: \_\_\_\_\_. (org.). **Sociologia Crítica no Brasil**. São Paulo: Annablume /Comunicação, 2012.

