

40

POLÍTICA & TRABALHO

Dossiê  
TEORIA SOCIAL

ISSN 0104-8015  
ISSN 1517-5901 (online)  
REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
**POLÍTICA**  
TRABALHO  
40  
Ano XXI - Abril 2014



# POLÍTICA & TRABALHO



Revista de Ciências Sociais - *Política & Trabalho*  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Universidade Federal da Paraíba

Publicação semestral do PPGS/UEPB  
40 – Abril de 2014 - Ano XXXI  
ISSN 0104-8015 | ISSN 1517-5901 (online)

#### CONSELHO EDITORIAL

André Berten (Université Catholique de Louvain, Bélgica); Ariosvaldo da Silva Diniz (UEPB); Armelle Giglio-Jacquemot (Université Charles de Gaulle – Lille 3, França); Bryan S. Turner (University of Western Sydney, Australia); Brasília Carlos Ferreira (UFRN); César Barreira (UFC); Cláudia Fonseca (UFRGS); Cynthia Lins Hamlin (UFPE); Edgard Afonso Malagodi (UFCG); Howard Caygill (Goldsmiths College, Inglaterra); Ilse Scherer-Warren (UFSC); Jacob Carlos Lima (UFSCAR); Jessé Souza (UFJF); Joãoildo A. Burity (UNDA); José Arlindo Soares (UEPB); Julie Antoinette Cavignac (UFRN); Maria Carmela Buonfiglio (UEPB); Maria de Nazareth Baudel Wanderley (UFPE); Paulo Henrique Martins (UFPE); Regina Novais (UFRI); Rubens Pinto Lyra (UEPB); Sandra J. Stoll (UFPR); Theophilos Rifiotis (UFSC); Vera da Silva Telles (USP).

#### EDITORIA

Mônica Franch (UEPB)  
Teresa Cristina Furtado Matos (UEPB)

#### COMISSÃO EDITORIAL

Loreley Garcia (UEPB)  
Tereza Queiroz (UEPB)  
Roberto Veras (UEPB)

#### SECRETARIA

Adailton Aragão

#### REVISORA

Ana Godoy

Comunicações e pedidos de permuta devem ser encaminhados à secretaria da revista:

Universidade Federal da Paraíba – Programa de Pós Graduação em Sociologia  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária CEP 58.051-  
970 – João Pessoa – Paraíba – Brasil – Telefax (83) 3216 7204

E-mail: [politicatrabalho@gmail.com](mailto:politicatrabalho@gmail.com)

Capa: Charles D. Martins - Primeiro Plano Produções

Fotografia: Surrealistic Domineos 2 - Luciana Urtiga

Design gráfico: Magno Nicolau

Impressão: Ideia Editora Ltda.

# **POLÍTICA & TRABALHO**

**Revista de Ciências Sociais**

**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
da Universidade Federal da Paraíba  
(Campus I - João Pessoa)**

**Ano XXXI  
Número 40  
Abril de 2014**

**ISSN 0104-8015  
ISSN 1517-5901 (online)**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

Reitora: Margareth Diniz

Vice-Reitor: Eduardo Rabenhorst

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa: Isaac Alcinda de Medeiros

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**

Diretora: Mônica Nóbrega

Vice-Diretor: Rodrigo Freire

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

Coordenador: Roberto Veras

Vice-coordenadora: Tereza Queiroz

Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFPB  
indexação



Sociological Abstracts



Todos os Direitos Reservados

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei n. 5.988/73)

é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Biblioteca Central - Campus I - Universidade Federal da Paraíba

R454 Revista de Ciências Sociais Política & Trabalho – v.1; n.40; abril,  
2014 / Mônica Franch, organizadora.- João Pessoa: Ideia,  
2014.  
429p.  
ISSN 0104-8015 | 1517-5901 (online)  
1. Ciências sociais. 2. Política. Trabalho. I. Franch, Mônica. II.  
Universidade Federal da Paraíba.

UFPB/BC

CDU: 3

## SUMÁRIO

9 *Editorial*

### DOSSIÊ TEORIA SOCIAL

O pluralismo na teoria social: novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea | *Cynthia Hamlin, Frederic Vandenberghe, Artur Perrusi*

Do problema social ao social do problema: elementos para uma leitura da sociologia pragmática francesa | *Diogo Silva Corrêa*

Razão prática, performatividade e criatividade situada: tensão e complementaridade entre três paradigmas da ação | *José Henrique Bortoluci*

Instituições, confiança e ordem social | *Rodrigo Figueiredo Suassuna*

Ordem social e (in)segurança ontológica: esboços de existencialismo sociológico em Peter Berger, Anthony Giddens e Pierre Bourdieu | *Gabriel Peters*

Razões plásticas: das contribuições de Gregory Bateson para uma teoria da ação | *Carusa Gabriela Biliatto*

Por uma análise rítmica dos protestos | *Raluca Soreanu*

O messiânico e o trágico na teoria social: considerações sobre o pensamento de esquerda | *Josias de Paula Jr.*

A vigência atual de práticas ético-civilizatórias: uma abordagem a partir de Michel Foucault | *Edilene M. de Carvalho Leal*

A “morte” do humano como o “fim” da sociedade: uma nova lógica de dominação na modernidade? | *Marcos Lacerda*

257 Os motivos de tais fotografias: os usos sociais da fotografia para uma  
leitura sociológica do mal | *Nicole Louise M. T. de Pontes*

#### ARTIGOS

279 A Sociologia à prova dos valores | *Nathalie Heinich*

311 Arte do contornamento e ocupação de moradia no Rio de Janeiro |  
*Adriana Fernandes*

335 Biografia familiar e narrativa imaginativa: ensaio crítico sobre “Sertão sem  
fronteiras: memórias de uma família sertaneja” | *Aécio Amaral*

357 O banheiro: um prisma para reflexões sobre relações de gênero a partir da  
perspectiva simmeliana | *Danieli Siqueira*

369 Sindicalismo em rede: o papel das Comissões de Fábrica na Mercedes  
Benz | *Katiuscia Moreno Galhera, Cintia Ribeiro.*

491 Breve história da loucura, movimentos de contestação e reforma  
psiquiátrica na Itália, na França e no Brasil | *Micheline Dayse Gomes Batista*

#### RESENHAS

407 O corpo além do território semântico | *Fabiano Lucena Araújo*

413 O Programa Bolsa Família e a voz dos invisíveis: dinheiro, autonomia,  
liberdade e cidadania | *Patrícia Oliveira S. dos Santos, Flávia Ferreira Pires*

421 **Colaboram neste número**

427 **Instruções aos autores**

## CONTENTS

9 Editorial

### DOSSIER SOCIAL THEORY

13 Pluralism in social theory: new fronts/frontiers in contemporary social theory | *Cynthia Hamlin, Frederic Vandenberghe, Artur Perrusi*

35 From the problem of the social to the social as a problem: a reading of the French pragmatic sociology | *Diogo Silva Corrêa*

63 Practical reason, performativity and situated creativity: tension and complementarity of three action paradigms | *José Henrique Bortoluci*

87 Institutions, trust and social order | *Rodrigo Figueiredo Suassuna*

117 Social order and ontological (in)security: sketches of sociological existentialism in Peter Berger, Anthony Giddens and Pierre Bourdieu | *Gabriel Peters*

151 Plastic reasons: towards a theory of action from contributions of Gregory Bateson | *Carusa Gabriela Biliatto*

171 For a rhythm-analysis of protests | *Raluca Soreanu*

199 The messianic and the tragic in the social theory: considerations of left-wing thinking | *Josias de Paula Jr.*

221 The current validity of ethical-civilizatory practices: an approach from Michael Foucault | *Edilene M. de Carvalho Leal*

243 The "death" of the human as the "end" of society: a new logic of domination in modernity? | *Marcos Lacerda*



257 The reasons for these pictures: the social uses of photography in a sociological reading of evil | *Nicole Louise M. T. de Pontes*

#### ARTICLES

279 Sociology put to the test of values | *Nathalie Heinich*

311 Art of circumvent and squat in Rio de Janeiro | *Adriana Fernandes*

335 Family biography and imaginative narrative: critical essay on "Sertão sem fronteiras: memórias de uma família sertaneja" | *Aécio Amaral*

357 The restroom: a prism for reflections about gender relations from the Simmel perspective | *Daniel Siqueira*

369 Networked Unionism: the role of Factory Committees in Mercedes-Benz | *Katiuscia Moreno Galhera, Cintia Ribeiro*

391 Brief history of madness, movements of contestation and psychiatric reform in Italy, France and Brazil | *Micheline Dayse Gomes Batista*

#### REVIEWS

407 Body beyond the semantic territory | *Fabiano Lucena Araújo*

413 The Bolsa Família Program and the voice of the unseen people: autonomy, money, freedom and citizenship | *Patricia Oliveira S. dos Santos, Flávia Ferreira Pires*

421 Contributors

427 Instructions to authors

## **Editorial**

Para a organização do dossiê deste número 40, convidamos três sociólogos que estiveram à frente dos 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. Cynthia Hamlin (UFPE), Frédéric Vandenberghe (IESP/UERJ) e Artur Perrusi (UFPE) foram responsáveis pela seleção de dez trabalhos que expressam a pluralidade de orientações e perspectivas apresentadas nesse fórum de debates, cuja criação remonta ao ano de 1997. Os autores convidados desenvolveram seus artigos especialmente para este número, a partir dos textos debatidos no ST. O resultado, como o/a leitor/a poderá comprovar, é um painel diversificado em relação a temas e abordagens, e que prioriza as novas vozes no campo das ciências sociais.

As seções habituais da revista incluem a tradução do texto “A sociologia à prova dos valores”, de autoria de Nathalie Heinich (ENHES). Discípula de Pierre Bourdieu, e internacionalmente reconhecida por seus trabalhos em sociologia da arte, Nathalie Heinich é uma autora ainda pouco conhecida no Brasil. O artigo, traduzido especialmente para a *Revista de Ciências Sociais Política & Trabalho*, é uma mostra das suas inquietações mais recentes, voltadas à construção de uma sociologia dos valores. Ainda nos artigos de tema livre, Adriana dos Santos Fernandes (UERJ) apresenta uma análise do processo de ocupação de um imóvel no Rio de Janeiro no ano de 2008, muita apropriada na atual conjuntura em que o direito à cidade tem eclodido como uma temática importante nas mobilizações coletivas no Brasil; Aécio Amaral (UFPB), por sua vez, elabora uma fina reflexão teórico-metodológica sobre narrativa e memória a partir da análise de uma biografia familiar específica; Danieli Siqueira (UFPB) propõe uma abordagem de gênero do espaço do banheiro, a partir de ideias apresentadas por Simmel; já Katiúscia Moreno Galhera (Unicamp) e Cintia Ribeiro (USP) analisam a formação de redes internacionais de sindicalismo, a partir do estudo das Comissões de Fábrica da Mercedes-Benz; e, por fim, Micheline Dayse

---

Gomes Batista (UFPE) encerra as contribuições desta seção, com um estudo comparativo que aborda a questão da loucura, especificamente a reforma psiquiátrica, nos contextos brasileiro, francês e italiano. Na última seção, são resenhadas duas publicações brasileiras lançadas em 2013: a coletânea *Além da eficácia simbólica*, organizada por Fátima Tavares e Francesca Bassi, e o livro *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*, de autoria de Walquíria Leão e Alessandro Pinzani.

Para finalizar, dedicamos uma nota a uma importante dimensão da revista. Na trilha de uma nova identidade visual, desde seu número 36, as capas da *Política & Trabalho* têm valorizado o trabalho de diferentes fotógrafos. Nos números anteriores tivemos as contribuições de Francisco Ripo e Paulo Rossi, além do sociólogo José de Souza Martins, autor da capa do número 39. Nesta edição, ilustra a capa a fotografia de Luciana Urtiga, destaque entre os novos talentos da cena fotográfica paraibana, a quem agradecemos a generosa colaboração neste número.

Desejamos a todos/as uma boa leitura.

# Dossiê

## Teoria Social

**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.

Critica, 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. Quicá, 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.dooos.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.



**DO PROBLEMA DO SOCIAL  
AO SOCIAL COMO PROBLEMA:  
elementos para uma leitura da sociologia pragmática francesa**

***FROM THE PROBLEM OF THE SOCIAL  
TO THE SOCIAL AS A PROBLEM:  
a reading of the French pragmatic sociology***

---

Diogo Silva Corrêa<sup>1</sup>

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro /  
École des Hautes Études en Sciences Sociales*

**Resumo**

O objetivo do presente artigo é analisar como a sociologia pragmática francesa, tal como se constituiu na década de 1980, traz uma novidade com relação aos autores que podemos, hoje, chamar de neoclássicos (Pierre Bourdieu, Harold Garfinkel, Norbert Elias, Anthony Giddens, Ervin Goffman). Através da exposição de alguns dos principais expoentes da aludida corrente da sociologia francesa como Bruno Latour, Luc Boltanski, Laurent Thévenot e Francis Chateauraynaud pretendo mostrar como, diferentemente dos neoclássicos que buscavam enfrentar o problema do tratamento do social como substância (ou como coisa) por intermédio das relações (advogando que as relações são anteriores aos termos), os autores contemporâneos da sociologia pragmática tentam tratá-lo como fluxos problemáticos em constante movimento. Eis porque digo haver uma passagem do problema do social para o tratamento do social como problema, isto é: o social deixa de ser o fator explicativo do mundo social e torna-se aquilo que deve ser explicitado e explicado por meio do

---

1 Gostaria primeiramente de agradecer ao professor Gabriel Cohn pelos valiosos comentários feitos a uma primeira versão desse texto, apresentado no GT “Pluralismo na Teoria Social” do 36º Encontro da ANPOCS em Águas de Lindóia (SP). Sou igualmente grato a Artur Perrusi, a Cynthia Hamlin e a Frédéric Vandenberghe pelo convite para contribuir ao presente dossiê. Por fim, agradeço especialmente a Frédéric, a Rodrigo de Castro e a Rodrigo Cantu pela parceria e atenta leitura que fizeram do texto e a Alexandre Werneck pelas conversas pragmatistas que ajudaram a dar mais nitidez a algumas das ideias que aqui apresento.

modo como os atores, em meio aos momentos críticos e situações indeterminadas, fazem, desfazem e refazem suas associações heterogêneas.

**Palavras-chave:** sociologia pragmática francesa, Bruno Latour, Luc Boltanski, Francis Chateauraynaud.

### **Abstract**

The aim of this paper is to analyze how the French pragmatic sociology, as the way it has been constituted in the 1980's, brings out a novelty with respect to the authors that we today call the neo-classical (Pierre Bourdieu, Harold Garfinkel, Norbert Elias, Anthony Giddens, Ervin Goffman). By exposing some of the leading exponents of the alluded current in French sociology as Bruno Latour, Luc Boltanski, Laurent Thévenot and Francis Chateauraynaud I intend to show how, unlike the neo-classical way of dealing the problem of treating the social as a substance by means of relations (that is, advocating that relations precede the terms), the contemporary authors of pragmatic sociology try to treat the social itself as an entangled of problematic movements in constant flow. This is why I sustain that there is a passage from the problem of the social to deal with the social as a problem, that is: the social ceases to be the explanatory factor of the social world and becomes what shall be clarified and explained by the way actors, amid their critical moments and indeterminate situations, do, undo and redo their heterogenic associations.

**Keywords:** French pragmatic sociology, Bruno Latour, Luc Boltanski, Francis Chateauraynaud.

## **Introdução**

Nos manuais ou cursos introdutórios de sociologia aprendemos, logo de cara, que a sociologia possui um mito fundador. Esse mito, como se sabe, coube a Émile Durkheim estabelecer no livro que, não por acaso, é, para muitos, tido como a obra fundadora da sociologia: *As Regras do Método Sociológico*. Na aludida obra, mais precisamente no capítulo dois, Durkheim define a “primeira regra fundamental” do saber sociológico, a saber, é preciso “tratar os fatos sociais como coisas”. Ora, se esse gesto, a princípio, foi não apenas fundacional como basilar para a sociologia garantir uma relativa autonomia diante dos outros saberes, como a biologia, a psicologia (Durkheim, 1912) e a literatura (Lepenes, 1996), é inegável que, em um segundo momento, muitos problemas daí advieram. E parte da sociologia, desde então, tentou e ainda tenta – cada autor a seu modo e segundo sua respectiva tradição – evitar, mitigar, fugir ou mesmo superar os obstáculos, antinomias e problemas que daí se originaram. Não por acaso, mais recentemente, o conceito de sociedade tratado de forma substantiva

(como coisa!) tem sido progressivamente contestado e a tese segundo a qual este seria obsoleto parece angariar cada vez mais defensores (Viveiros de Castro, 2002; Ingold, 1996; Latour, 2006).

A discussão do presente artigo parte, portanto, desse problema constitutivo da formação da sociologia como saber autônomo: o mito fundacional durkheimiano do *fato social como coisa*. Para, em seguida, apontar como a sociologia francesa contemporânea fez um esforço para “dessubstancializar” essa noção. Minha leitura é, por conseguinte, deliberadamente interessada, pois ela extrai de alguns dos autores contemporâneos da sociologia os elementos forjados no trabalho de confrontação da dimensão reificante do social. Em termos mais precisos, minha leitura visa mostrar como parte da sociologia francesa hodierna, para escapar à dimensão reificante do social, opta pela estratégia da apreensão do *social como problema*.

Diante desse quadro, sustento a hipótese de que é possível ler a sociologia contemporânea através do seu progressivo esforço de “dessubstancialização” do social desde, ao menos, as décadas de 1960-70. Ervin Goffman, Harold Garfinkel, Norbert Elias, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens são apenas alguns dos mais famosos autores... E a estratégia principal, comum a todos eles, para executar essa árdua tarefa, foi o que aqui chamo de “relacionismo”, isto é, a ideia segundo a qual a possível “substância” do social é, na verdade, um conjunto ou emaranhado de relações. Nesse sentido, o “relacionismo” advoga a ideia de que as relações são anteriores aos termos e, por isso, aquilo que Durkheim diz dever ser tratado como “coisa” é, em realidade, nada além do que um termo forjado e constituído por um universo de relações que lhe são tão anteriores quanto constitutivas. Seja pelo foco nas ações interativas *in situ* ou nas interações face-a-face, como em Garfinkel (1967) e Goffman (1967), seja pela ênfase nas “teias de interdependência ou configurações de muitos tipos” (Elias, 2008, p. 15) ou, ainda, na relação dialética entre agência e estrutura, como em Bourdieu (1979) e Giddens (1984), o social como coisa parece ter sido um dos grandes entraves a serem superados. Esse foco no social por meio das relações, desde então, parece ter se tornado dominante e hegemônico e parece ter sido, digamos, metabolizado pelo senso comum da sociologia contemporânea.

Dito isso, parece-me que mais recentemente uma novidade foi trazida à baila. E na sociologia pragmática francesa<sup>2</sup>, que será o foco do

---

2 Quando me refiro à sociologia pragmática francesa, falo de uma constelação que contempla uma enorme gama de autores. Além dos mencionados no texto, seria importante citar Nathalie Heinich, Nicolas Dodier, Cyril Lemieux, Antoine Hennion, Philippe Corcuff, Alain Desroisière, Dominique Linhardt,

artigo, acredito ser possível observar uma inovação. A partir da aludida corrente, meu intuito será responder qual é a novidade que ela traz para além do relacionismo. Em outros termos, o que esses autores trazem de diferente do que fora legado pela tradição do pensamento sociológico clássico (ratifico que aqui incluo, digamos, os “clássicos contemporâneos” ou neoclássicos como Bourdieu, Elias, Goffman, Garfinkel e Giddens)? Por fim, pergunto-me também em que medida essa sociologia contemporânea reflete, através de suas ferramentas e formas de expressão, uma “ontologia do tempo presente” (Foucault, 1984)?

Porém, é preciso ir com calma. Por ora, é necessário explicitar quais as respostas que a sociologia francesa contemporânea nos trouxe para além da ideia de que o social não deve ser visto em termos substantivos,

---

Danny Trom, Daniel Cefaï, Louis Queré etc. Além disso, trata-se de um termo relativamente consolidado na literatura francesa após a década de 1990. Convém citar alguns exemplos: em 1991, a revista francesa *Critique* elabora um número cuja introdução, de Vincent Descombes, intitula-se “ciência social, ciência pragmática”. Na introdução de *Les formes de l'expérience*, de 1995, Bernard Lepetit aponta para a emergência de “um novo paradigma” que “mantém uma distância do estruturalismo” para “prestar atenção na ação situada e referir a explicação do ordenamento dos fenômenos ao seu próprio desenvolvimento.” (Lepetit, 1995, p. 14). Um pouco mais tarde, em 1999, Thomas Bénatouïl publica um artigo propondo uma comparação entre a sociologia pragmática da crítica de Luc Boltanski e Laurent Thévenot e a sociologia crítica de Pierre Bourdieu. Breviglieri e Stavo-Debauge (1999), no mesmo ano, escrevem um artigo em que descrevem a existência de um “gesto pragmático” na sociologia francesa. Bruno Latour, em 2001, se declara “jamesiano, deweyano e pragmatista” (Latour, 2001, p. 115). Em 2004, é a vez do grupo *Raisons Pratiques*, que dedica um de seus números às fontes do pensamento pragmatista, mostrando como, a partir da década de 1980, os autores pragmatistas são “redescobertos” como bons aliados contra os problemas legados pelo estruturalismo. Ainda em 2004, Cyril Lemieux ministra um seminário na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) exclusivamente dedicado à apresentação da sociologia pragmática – ou, como ele prefere chamar, “sociologia das provas”. Nesse seminário, Lemieux chega a estabelecer alguns postulados gerais como “reflexividade, senso de justiça, competência, pragmatismo, antiessencialismo, realismo, simetria, pluralismo e indeterminação”. Mais tarde, o próprio Lemieux (2009; 2010) reduz a lista para dois postulados que ele considera essenciais: indeterminação e pluralismo. Em 2005, Nicolas Dodier sublinha certo “ar de família” comum aos autores da sociologia pragmática. Mohammed Nachi publica, em 2006, um manual de introdução dedicado à apresentação da sociologia pragmática, e, nele, refere-se à existência de um novo “estilo sociológico”. Mais recentemente, Luc Boltanski refere-se, em seu livro *De la critique* (2009), ao programa de pesquisa por ele levado a cabo na companhia de Laurent Thévenot como “sociologia pragmática da crítica”.

mas como um emaranhado de relações. Minha hipótese é que, a partir da década de 1980, uma outra estratégia parece ter sido propalada. Ainda que a imagem do social (ou mesmo do real, como bem notou Vandenberghe, 1999) como relação não tenha sido deixada de lado nem abandonada, mas intensificada com Bruno Latour, Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Daniel Cefaï e Francis Chateauraynaud, para citarmos os autores que consideramos mais significativos na constelação da pragmática da sociologia francesa (Dosse, 1996), uma nova passagem parece se anunciar. Como desenvolverei adiante, sustento que há uma transição do *problema do social* para o *social como problema*. Mas o que isso quer dizer? Grosso modo, para esses autores o social deixa de ser o *elemento explicativo das coisas* e torna-se *aquilo que deve ser explicado a partir de relações e movimentos problemáticos*. O social não é mais, como em Durkheim (1912), o elemento explicativo das noções de espaço e de tempo ou das formas elementares da vida religiosa, nem, como em Bourdieu (1979), o elemento explicativo da lógica da distinção dos juízos estéticos, dos comportamentos e das ações guiadas pelas estruturas encarnadas nos corpos (*habitus*), mas, ao contrário, é tratado como um emaranhado de relações e associações dinâmicas, dúcteis e fluídas que podem ser captadas através de situações problemáticas. O social, nesse sentido, deixa de ser tratado como uma “coisa”, ou seja, uma substância dotada de características e traços positivos a partir dos quais os elementos não sociais (como a religião, a arte, a ciência e a própria sociologia!) ganham sentido, e torna-se um conjunto de movimentos, associações, transformações, enfim, um fluxo tornado apreensível a partir de *affaires* (Boltanski e Clavérie, 2007; Chateauraynaud, 2011), *momentos críticos* (Boltanski, 1990; Boltanski e Thévenot, 1991), *situações problemáticas* (Cefaï, 2006), *momentos de prova e controvérsias* (Chateauraynaud e Bessy, 1995; Latour, 2006 e 2010). Eis o ponto fundamental do presente artigo: apresentar como a sociologia pragmática francesa advoga a importância das situações problemáticas e incertas como modalidade de captação do social e, com isso, revela progressivamente o *social como problema*. Desse modo, a sociologia francesa fornece uma resposta diferente dos neoclássicos para escapar às substantivações do social legadas pela tradição do pensamento sociológico.

Como então seria possível sintetizar rapidamente as estratégias propaladas pela sociologia pragmática francesa para a captação do social como problema? A argumentação se situa em três níveis que, embora sejam analiticamente discerníveis, são relacionados e contínuos. O primeiro é metodológico e, assim como o segundo, está ligado à tradição pragmatista clássica norte-americana segundo a qual os elementos fundamentais da ação e da situação (Dewey, 1938) ou da formação dos coletivos (Dewey, 1927)

não apenas se tornam visíveis, como se fazem e se refazem em meios às investigações motivadas por indeterminações e problemas. Ou seja, parte-se da hipótese de que o social é o que se torna visível e o que se faz, se desfaz e se refaz através das situações problemáticas, momentos críticos, controvérsias, *affaires*, crises coletivas etc. Um segundo nível é ontológico: o social não é prévio aos desdobramentos das ações em meio às situações problemáticas, mas o seu resultado. Ele não é, portanto, o que explica a resolução do problema, mas, ao contrário, *o social é o que emerge a partir das suas formas de resolução*. Ele é a resultante provisória e contingente, e não a causa. Daí porque, ao invés de uma entidade fechada que ajuda a explicar e encerrar outros elementos potencialmente dinâmicos e fluidos, ele é, ao contrário, a resultante sempre aberta e em constante evolução que emerge da resolução de problemas. Um terceiro nível, por fim, é histórico: cada vez mais a modalidade de aparição e expressão do mundo tem se dado em sua condição problemática. A considerar a literatura sobre os riscos, epidemias como a “vaca louca”, gripe aviária e questões altamente controversas como os transgênicos, a nanotecnologia, o amianto, o clima etc., cada vez mais os elementos do mundo têm se mostrado em sua condição incerta. Progressivamente, a modalidade de aparição das entidades que habitam nosso cosmos tem se dado nos movimentos e fluxos problemáticos, sendo os riscos e as incertezas, comparativamente aos momentos históricos anteriores, muito mais presentes como parte integrante de nossa experiência cotidiana e concreta como habitantes do mundo.

Dito isso, convém passarmos ao modo como a sociologia pragmática contemporânea expressa essa mudança de *perspectiva* nos três aludidos níveis que, no presente texto, descrevo como a passagem *do problema do social para o social como problema*.

### **Da escala da sociologia para a escala dos atores: o social como fluxo problemático em Bruno Latour**

Logo no início de *Changer de Société. Refaire de la sociologie* (2006), Latour propõe à sociologia, para usar os termos de Thomas Kuhn, uma mudança paradigmática, tal como ocorreu na física no século passado:

Na física, como na sociologia, na maior parte das situações ordinárias, quando a mudança é lenta, um quadro de referência absoluto registra sem deformação insuportável a ação discordante dos agentes: o paradigma pré-relativista convém perfeitamente. Mas desde que as coisas se aceleram, desde que as inovações proliferam, desde que o número de entidades se encontra multiplicado e se obstina-se a



manter um ponto de referência absoluto, recolhem-se dados que não possuem de imediato nem pé, nem cabeça [...] A questão se põe então da seguinte maneira: se, no início do século passado, os físicos chegaram a passar da solução de bom senso que postulava a existência de um éter absolutamente rígido e, contudo, indefinidamente plástico, os sociólogos podem descobrir novas possibilidades de deslocamento de um quadro de referência a outro abandonando, por sua vez, a noção de substância social como se tratasse de uma hipótese ‘supérflua’?<sup>3</sup> (Latour, 2006, p. 23).

A ideia é simples: na impossibilidade de se manter um ponto de vista absoluto, uma metafísica externa aos atores que seja capaz de fundar, para além dos próprios, um princípio de explicação último de seus comportamentos, de suas ações, Latour propõe uma reorientação de perspectiva com relação à sociologia clássica. O principal objetivo do autor é oferecer uma alternativa capaz de escapar do social substantivo, quer dizer, do social como quadro de referência absoluto e explicativo das coisas (a sociedade como “Deus”, em Durkheim, ou “estrutura estruturada”, em Bourdieu) para caminhar na direção de uma sociologia sensível às *variações e critérios* ou *princípios de avaliação* mobilizados e tornados visíveis, pelos atores, em situações problemáticas ou em controvérsias. Em poucas palavras, trata-se de elaborar uma metafísica que, no limite do possível, se deixe contaminar pelas metafísicas dos atores sobre os quais a sociologia teoriza. Como bem define Latour (2006, p. 36), “a tarefa de definição da ordenação do social deve ser deixada aos próprios atores, no lugar de ser monopolizada pelo pesquisador”. Daí porque, continua o diretor científico da Science Po, “nosso objetivo não é estabilizar o social no lugar dos atores estudados, mas deixar os atores, ao contrário, fazerem o trabalho de composição em nosso lugar” (Latour, 2006, p. 46).

Qual seria então a estratégia de Latour para captar o modo como os próprios atores definem a “ordem do social” ou fazem “o trabalho de composição” do mundo no lugar do sociólogo? É exatamente aí que entra a importância das situações críticas, de crise ou das controvérsias. Para captar o modo como os próprios atores compõem e recompõem seus mundos, Latour propõe que se vá diretamente às situações ou momentos em que o social, quer dizer, os “elos” e os “vínculos”, os “desvios” e as “composições”, ou simplesmente as “associações de elementos heterogêneos” ainda se encontram instáveis, em estado “quente”. E isso por duas razões. A primeira é histórica – e talvez aqui esteja a, não por acaso, afinidade de Latour

---

3 Fiz a tradução de todas as citações dos livros que se encontram, nas Referências, em francês.

com Ulrich Beck. Como bem definiu esse último em *Risk society*<sup>4</sup> (1992), vivemos em um mundo cujo maior desafio não é mais a distribuição da riqueza e dos bens, mas o compartilhamento de riscos. Paradoxalmente, o projeto iluminista que visava à obtenção de maior controle sobre o mundo, a partir do acúmulo de conhecimento e do progresso tecnológico, acabou levando, ao contrário, ao reconhecimento de uma ampla gama de riscos, quer dizer, da dimensão incerta do próprio mundo. Ao invés de certezas, a racionalidade instituída levou ao progressivo reconhecimento de sua condição problemática. Mesmo os especialistas e cientistas, cada vez mais, não estão de acordo sobre o que o seu “exato” saber lhes indica; razão pela qual existe a necessidade de se ater às situações problemáticas ou controversas para bem apreendê-lo – afinal, essa se torna progressivamente a sua principal modalidade de expressão.

Latour explora uma segunda razão, de ordem metodológica, que diz respeito ao fato de o social se tornar mais bem apreensível, senão apenas, ao menos sobretudo nesses momentos problemáticos. É nas situações de ruptura ou incertas que os elementos constitutivos e pertinentes para os atores tornam-se visíveis para a análise. Nas situações de rotina, em que os objetos, as entidades, as pessoas e suas qualidades ou equivalências estão bem estabilizadas, o mundo adquire uma transparência e seus elementos são “tomados por naturais ou óbvios” (*taken for granted*) (Schutz) ou “vistos, mas não notados” (*seen but unnoticed*) (Garfinkel). O mundo aparece em sua modalidade dóxica (Husserl, Bourdieu) e não exige nenhum questionamento; nada necessita passar pelo crivo da atividade crítica. É apenas à medida que há bloqueios, rupturas, transformações, variações etc. que determinados traços tornam-se apreensíveis para a apreciação para os próprios atores e, por conseguinte, para a apreciação sociológica. Nas palavras de Latour (2006, p. 17), “o social não pode ser apreendido senão pelos *traços* que ele deixa no curso de *provas*, quando uma *nova* associação se cria entre elementos que não são, de nenhum modo, ‘sociais’ por si mesmos”. Ou ainda, de modo mais preciso, o autor explicita que “a questão do social emerge quando os elos nos quais nós estamos envolvidos começam a se desfazer” e que “são os movimentos inesperados de uma associação à outra que permitem detectar o social” (Latour, 2006, p. 357). Nesse sentido, o social, mais do que *coisas em relação*, é definível e captável apenas como *problemas em movimento*. E, mais do que isso, ele é a resultante provisória do trabalho dos atores no trato com esses fluxos problemáticos. Daí decorre o argumento ontológico: *social é o resultado sempre provisório e temporário das resoluções empreendidas*

---

4 Para uma melhor síntese e apresentação do argumento central de *Risk Society* ver a resenha feita por Frédéric Vandenberghe (2001).

*pelo trabalho dos atores no processo de experimentação desses movimentos problemáticos.*

Mas a questão que sempre retorna é: como é possível levar a sério a capacidade dos atores de definirem as propriedades que lhes são pertinentes e estabilizá-las por um tempo? Como analisar a composição do social? Isso explica a importância, para Bruno Latour, das situações de prova. Em *Cogitamus* (2010), mais precisamente na segunda carta (o livro é composto, ao todo, por seis cartas), ele trabalha o aludido conceito. Trata-se, como já dito, de um problema de método. Se o social não é mais uma coisa composta e fixa, quer dizer, uma substância, como seria possível analisar a dinâmica de sua composição *en train de se faire*? Ora, explica Latour, é no momento de prova que se revela “o embotamento de desvios e de composições” que compõem o social (Latour, 2010, p. 45). E qual seria a prova exemplar? Ainda que existam outras modalidades de expressão, a mais pedagógica, segundo Latour, seria mesmo a *pane*. Com o estilo irônico que lhe é característico, o filósofo das ciências assim descreve: Um estudante senta-se em frente do computador e se põe a trabalhar. Tudo funciona muito bem até que, de repente, “paf, bug, gap, crise, furor” (Latour, 2010, p. 45). O computador, um mero *objeto técnico*, se apresenta agora como um *projeto sócio-técnico*: “de simples, meu computador se tornou múltiplo; de unificado, ele se tornou desarmônico; de imediato, ele se tornou mediado; de rápido, ele se tornou lento [...]” (Latour, 2010, p. 47). E parte da *rede* e dos *elementos heterogêneos constitutivos* que o mantinham funcionando em perfeito estado (*o social!*), e agora falham, vem ao primeiro plano e tornam-se visíveis: “é quando as coisas se complicam que procuramos analisar os seus elos [...]” (Latour, 2010, p. 16). Um processo de investigação<sup>5</sup>, no sentido de Dewey, se inicia. Levado à equipe de técnicos, a indeterminação inicial começa a ser revelada; a fonte da perturbação é encontrada e um problema se mostra progressivamente. Soluções e hipóteses são testadas, verificadas, experimentadas. Só então, passado algum tempo, é que o problema é, enfim, reparado, e o dono do computador pode usufruir de sua máquina, e retomar o seu curso de ação... Acontece que, uma vez concluído o processo, “*hop*, o que há de verdadeiramente original nas técnicas logo desaparece” (Latour, 2010, p. 55). É a *pane* o que permite a um objeto (no caso, o computador) se mostrar variável, aberto e, nesse sentido, que possa ser “redescoberto” não como uma “coisa inerte”, mas como um fluxo ininterrupto de associações cuja aparente fixidez só é mantida por uma série dinâmica e contínua de

---

5 Assim Dewey define a noção de investigação: “A investigação é a transformação controlada ou direcionada de uma situação indeterminada para uma que é tão determinada em suas distinções e relações constituintes, de forma a converter os elementos da situação original em um todo unificado” (Dewey, 1938, p. 108).

*desvios e composições* até então não visíveis. Muito embora a pane seja o exemplo mais didático, a situação de prova não pode ser a ela redutível. Explica, didaticamente, o autor que as situações de prova

[...] podem vir de inovações que introduzem um novo objeto no ambiente para o qual os espíritos não estão preparados; de um deslocamento no tempo ou no espaço que apresenta dispositivos que não correspondem nem a sua cultura nem aos seus hábitos; da arqueologia que retira da terra artefatos sem nenhum uso; enfim, da ficção quando um romancista hábil inventa mundos materiais que contrastam com os usos e costumes do mundo atual (Latour, 2010, p. 45).

Ainda em *Cogitamus*, mais precisamente na terceira carta, Latour continua a apontar para a importância da captação do social a partir do momento em que as coisas mostram-se instáveis e problemáticas, e em seguida enfatiza outro ponto fundamental para essa virada da sociologia francesa na direção do *social como problema*: as controvérsias científicas. Essas são, por definição, o momento em que diversos elementos do mundo se apresentam em sua condição instável. Para exemplificar, Latour fala dos enunciados que, ao longo da controvérsia, transitam no mais das vezes entre dois extremos: a dúvida radical e a certeza incontestável. O ex-professor da *École de Mines* explora a ideia de que “um enunciado que não precisa mais de aspas, de nenhuma condicional, possui a particularidade de tornar-se impossível de se distinguir do mundo” (Latour, 2010, p. 81-2). O enunciado incontestável (*dictum*), portanto, não é um pleonasmo do mundo, mas pode se tornar dele indiscernível como resultado provisório de uma longa controvérsia: “no início [...], o enunciado flutua; no fim, deve-se descobri-lo solidamente ancorado em uma paisagem precisa [...]” (Latour, 2010, p. 81). A hipótese de Latour é que, *no início, tudo é problemático, tudo é fato disputado (matter of concern)*; e que *os “fatos prontos” (matters of fact), as “certezas” são sempre não o que é dado de antemão e sempre esteve lá para ser finalmente descoberto, mas a resultante (sempre provisória, diga-se de passagem) de um longo processo controverso em torno de sua definição*. Tudo se passa como se a estabilidade fosse uma modalidade rara e insólita da reiterada variação constitutiva do mundo.

A tarefa que Latour então propõe, para bem acompanhar o *social como problema*, é seguir os atores em meio às controvérsias – e, assim, obviamente, encontrar as associações pertinentes (para os atores) do social. Mas como seguir uma controvérsia? O autor define como o acompanhamento do processo no qual o enunciado *ontologiza-se* progressivamente, ou seja,

deixa de ser uma mera frase flutuante e torna-se ele próprio, ainda que sempre interinamente, uma mera redundância do mundo. Em outros termos, seguir uma controvérsia exige analisar o próprio processo de composição do mundo; trata-se, portanto, de seguir o modo como os atores se esforçam para, apesar (e em razão) das diferenças, discordâncias, dissensos etc., comporem um mundo comum.

A tarefa do pesquisador é, por conseguinte, “seguir, traçar ou cartografar uma controvérsia” localizando “*todos os seus movimentos*” (Latour, 2010, p. 85), todas as suas passagens, suas transformações e mudanças intensivas. Isso inclui, também, acompanhar os enunciados ainda permeados de dúvidas e hesitações, passando pelos estados intermédios como o “rumor”, a “opinião”, o “parecer”, a “proposição” até a sua possível fase final, em que se tornam “descoberta” e “fato”, quer dizer, *inscrições* nítidas e bem definidas, posteriormente encontradas em artigos acadêmicos, sem a necessidade das aspas, como *caixas pretas*. Aproveitando essa reflexão, Latour propõe uma nova definição da sua disciplina, em nome da qual advoga, definindo o que, para ele, é a tarefa do pesquisador para captar o social:

Humanidades científicas [...] consistem em seguir *todas as provas* capazes de produzir ou não convicção, todas as engenhosidades, as montagens, as astúcias, os achados, as coisas graças às quais se termina por tornar evidente uma prova de modo a fechar uma discussão permitindo aos interlocutores mudar de opinião sobre o caso em torno do qual eles se encontram reunidos (Latour, 2010, p. 100).

Em outros termos, trata-se de analisar o processo de composição do social levado a cabo pelos atores nas situações em que ele é visível, quer dizer, nas situações problemáticas, de transformação, ruptura etc. Pois se nada, se nem mesmo a própria evidência é evidente *a priori*, então resta todo o trabalho de repertoriar as modalidades de constituição de sua emergência. E isso, é claro, sem fazer uso de uma metafísica anterior aos processos controversos ou transcendente aos atores e as suas atividades na controvérsia. Bem ao contrário, acompanhar a controvérsia significa descrever as formas pelas quais e os instrumentos por meio dos quais os próprios atores edificam e, por vezes, modificam a evidência. E, se evidência há, duas condições se impõem à análise. Primeiro, que ela *parta diretamente dos atores* em meios às situações de prova ou controvérsias e, segundo, *que ela seja uma resultante de sua atividade conjunta*. Quer dizer, não mais

de um *cogito ergo sum*, mas, para fazer referência ao título da obra, de um *Cogitamus ergo sumus*.

Latour destaca, ademais, o fato de, nos dias de hoje, existir uma proximidade muito maior entre o trabalho científico e a atividade leiga dos atores ordinários, e aponta para como, cada vez mais, lidamos com situações controversas não dotadas de um modelo prévio – um quadro de referência absoluto – que nos capacite a lidar diretamente com elas. Nesse último sentido, pode-se retornar à questão histórica e dizer, com Latour, que faz mais sentido falar no *social como problema*, porque *vivemos*, de fato, *em um mundo de mais a mais problemático* e somos obrigados, para retomar a famosa obra de Michel Callon, Pierre Lascoumes e Yannick Barthe (2001), a “agir em um mundo incerto”.

Por isso, nos importa aqui acentuar, tanto na importância que Latour confere às situações de prova e de pane quanto às controvérsias (as quais podem ser entendidas como incertezas duráveis), o modo como o autor propõe a captação do *social como problema*. Ou seja: o social não é mais o elemento que pode explicar as controvérsias (como as relações de poder entre os campos ou os *habitus* em Bourdieu), mas é, ele próprio, o que emerge dos movimentos problemáticos que se expressam no processo controverso. Nessa perspectiva, “dessubstancializar” o social implica não apenas submergi-lo na tessitura relacional do real, como os neoclássicos brilhantemente o fizeram, mas sobretudo apreendê-lo como problemas em movimento.

### **Do acordo social ao social como acordo: o fluxo do social pelas investigações axiológicas em Luc Boltanski e Laurent Thévenot**

Luc Boltanski e Laurent Thévenot são outros dois autores da constelação pragmática da sociologia francesa que apontam para a importância da captação do *social como problema*. Diferentemente de Latour, os fundadores do Grupo de Sociologia Política e Moral (GSPM) centram-se na dimensão moral dos vínculos entre os homens, sendo o seu objetivo captar as formas de acordo que as pessoas estabelecem entre si em meio a momentos críticos.

Em *De la Justification* (1991), Boltanski e Thévenot estipularam como hipótese de fundo a ideia de que o social não é nem um universo redutível a relações arbitrárias e de dominação (Bourdieu, 1964; 1970; 1979), nem fundado em um único princípio de justiça universalmente válido (Rawls, 1999). Ora, ponderam os autores, se não há um único princípio metafísico (seja ele um princípio de justiça ou de poder, de sentido ou de

força) externo aos atores com base no qual o analista pode explicar porque eles se acordam ou são obrigados a se acordar, é preciso atentar para o modo como os próprios atores, em situações de disputa, tecem e confeccionam o social através de investigações axiológicas. Nas palavras de Boltanski e Thévenot (1991, p. 25),

[...] a partir do momento em que o pesquisador não pode se dar ao direito de assentar a validade de suas afirmações em uma exterioridade radical, o término da descrição se torna problemático. É preciso então, na descrição, se manter o mais perto possível do modo como os próprios atores estabelecem a prova na situação observada, o que conduz a estar atento à diversidade de formas de justificação.

Assim como acima mostramos em Latour, essa reorientação se expressa em três níveis. Um primeiro é de ordem histórica. Quem melhor o desenvolve é Luc Boltanski em outro livro, chamado *L'amour et la justice comme competences*. Nessa obra, Boltanski sustenta a emergência de *uma sociedade crítica* e explora a ideia de que o discurso crítico da sociologia foi progressivamente metabolizado pelo senso comum. Ou seja, Boltanski argumenta que a crítica progressivamente tornou-se uma prática disseminada da qual os atores leigos fazem uso frequentemente e que, portanto, uma possível assimetria entre o sociólogo e o ator leigo, com relação a essa capacidade, cada vez mais faz menos sentido<sup>6</sup>.

---

6 Mas talvez seja Jean-Louis Dérouet, no livro *École et Justice* (1994), o autor da sociologia pragmática que mais bem explora a emergência de uma sociedade crítica. A passagem de uma sociologia crítica, como a de Pierre Bourdieu, para uma sociologia *da* crítica, como a que propõe Luc Boltanski, é tratada como uma necessidade epistemológica produzida pelas mudanças históricas ocorridas no sistema escolar francês. Dérouet descreve, no microcosmo da educação, uma mudança de um modelo de justificação simples no qual há um consenso em torno do ideal de igualdade de condições da escola republicana, na década de 1960, para um modelo de justificação complexo em que, a partir da década de 1980, outros ideais da “boa escola” entram no espaço de disputa: a escola comunitária, que coloca a proximidade com o ambiente familiar do aluno como elemento fundamental; a escola “inspirada”, que critica o modelo da escola universalista republicana como forma de domesticação da criatividade dos alunos; a escola pautada pelos valores do mercado, que aufere o valor das escolas pelas taxas de aprovação nos postos mais desejados etc. O autor diz que, em um universo de justificação complexo, não é mais possível fazer uma crítica com o potencial político da sociologia da dominação de Pierre Bourdieu, exatamente porque não haveria mais um consenso normativo em torno de um ideal a ser justificado ou criticado. De modo distinto, nesse contexto histórico pluralista, pós-década de

Agora voltemos à questão metodológica. A ideia da captação do social como problema, no caso de Boltanski e Thévenot, também passa pelo que pode ser chamado de heurística dos momentos críticos. Segundo os atores, o social é o que é, ao mesmo tempo feito e tornado apreensível pelos momentos críticos. E não se trata aqui de mobilizar um conceito externo ao que fazem os atores para explicar o modo como eles agem e estabelecem acordos quando submetidos às situações críticas nas quais se veem impelidos a justificarem-se. Ao contrário, é a própria atividade dos atores, quer dizer, o modo como eles experimentam e investigam as indeterminações, que permite ao sociólogo captar a lógica *nativa* que os conduz aos seus consensos provisórios. Logo, para os autores, importa olhar para os momentos críticos ou situações indeterminadas exatamente porque, nesses momentos, não apenas os indivíduos atualizam suas capacidades críticas através do empreendimento de investigações axiológicas, bem como suas expectativas concernentes ao justo, subentendidas e não articuladas em situações rotineiras e habituais, tornam-se manifestas. Ou seja: nos termos de Bruno Latour, nas situações críticas que envolvem formas de resolução axiológicas, as *redes morais de associações heterogêneas* se tornam visíveis para os atores e para o sociólogo<sup>7</sup>. Nesse sentido, observar como os atores

1980, restaria à sociologia traçar o repertório moral dos atores quando impelidos a explicitá-los em situações críticas. No microcosmo da educação teria havido um movimento que, na realidade, é extensível ao macrocosmo da sociedade (sociedade aqui utilizada no sentido da sociologia clássica!): após a crítica radical do modelo escolar republicano, cujo ápice pode ser simbolicamente situado em maio de 1968, existe a consagração progressiva de várias outras formas universais de ser justo ou do que seja uma “boa escola”, engendrando um contexto de justificação de mais a mais complexo. Essa disseminação da crítica, portanto, engendraria a necessidade da passagem de uma sociologia que faz e arroga para si o monopólio da produção da crítica social para uma sociologia *da* crítica que formaliza as competências críticas dos atores (Boltanski, 1990).

7 Não é à toa que em uma nota de rodapé de seu livro *Reassembling the Social*, Latour elogia fortemente a obra de Boltanski e Thévenot, *De la justification*: “A striking example of the richness of this approach has been provided in Boltanski and Thévenot, *On Justification*. In this major work, the authors have shown that it was possible to find a much more solid order once it was accepted that ordinary French persons, when engaged in polemics where they had to justify their positions, could rely not on one but six complete principles of justification (les Cités or Orders of Worth: Market, Industrial, Civic, Domestic, Inspired, Opinion) to which the authors later added a possible Green justification. See Claudette Lafaye and Laurent Thevenot (1993), ‘Une justification écologique? Conflits dans l’aménagement de la nature’. Although those principles were incommensurable, the sociologists, by moving one step further into abstraction, could nonetheless render them comparable. It’s this magnificent example of the power of relativity that I am



fazem, desfazem e refazem acordos implica igualmente em atentar para o que, até então, os mantinha acordados sem que uma explicitação fosse necessária. O próprio social, portanto, se torna duplamente apreensível nos momentos críticos, posto que o trabalho empreendido pelos atores mostra como *ele se faz e se refaz* ao mesmo tempo que expressa *do que ele era e é feito*. Afinal, como notam os autores,

as grandezas [ou valores] tornam-se particularmente proeminentes nas situações de disputa, tais como se pode observá-las nas inúmeras ocasiões da vida quotidiana. Caracterizadas por uma inquietude sobre a avaliação das pessoas, esses momentos são propícios à localização dos modos de qualificação (Boltanski; Thévenot, 1991, p. 26).

A hipótese é que o foco nos momentos críticos ou situações de prova que exigem dos atores uma atividade axiológica para a sua resolução ajudam no entendimento dos “modos de qualificação” que os atores utilizam para definir o que lhes é pertinente. E, assim, Boltanski e Thévenot levam a sério a capacidade dos atores de, na prática, definirem as propriedades e entidades que lhes importam; e isso inclui a definição, como diz Latour, do “que ela é, o que ela faz, como ela evolui e seu tamanho; [...] as relações de inclusão e qual ator é maior que o outro” (Latour, 1983, p. 5). Só uma abordagem que passe de uma metafísica da sociologia para as metafísicas e *metrologias morais* dos atores permite fazer jus à uma sociedade cujos princípios de justificação tornaram-se complexos.

A passagem a seguir mostra bem como o elemento metodológico está intrinsicamente ligado ao diagnóstico histórico das sociedades contemporâneas e críticas:

Essa orientação teórica que supõe capturar a ação em sua relação com a incerteza tem por consequência, no nível do método de observação, o enfoque da pesquisa nos momentos de disputa e de crítica que constituem as cenas principais dessa obra. Aliás, a *escolha de estudar prioritariamente esses momentos nos parece particularmente adaptada ao estudo de uma sociedade onde a crítica ocupa um lugar central e constitui um instrumento principal de que dispõem os atores para experimentar a relação do particular e do geral, do local e do global* (Boltanski; Thévenot, 1991, p. 31, grifos meus).

No livro *De la justification*, pois, Boltanski e Thévenot optam, para a captação do social nas sociedades contemporâneas, por colocar o foco nas

---

trying to emulate here” (Latour, 2005, p. 23).

situações em que uma crise ocorre – seja interobjetiva (i.e., uma falha de um computador, a luz que repentinamente se apaga, uma máquina na linha de produção que pifa, etc.) ou intersubjetiva (i.e., ofensas pessoais, desacordo interpretativo, querela intelectual etc.) – e os indivíduos são obrigados a exercer um trabalho (nos termos de Dewey, uma investigação) com vistas a devolver ao mundo um novo equilíbrio axiológico. Daí porque se pode dizer que Boltanski e Thévenot, ao invés de se perguntarem, como Pierre Bourdieu o fizera, que tipo de *formação ou estrutura social produz acordos ou encerra disputas*, eles se perguntam, de modo distinto, *como os acordos estabelecidos pelos próprios atores em momentos críticos produzem e transformam o social*. E daqui, enfim, retiramos as implicações ontológicas do argumento. E daqui, enfim, retiramos as implicações ontológicas do argumento: *o social deixa de ser o elemento explicativo dos acordos e torna-se ele próprio a resultante do trabalho empreendido pelos atores em momentos críticos que envolvem formas de resolução que fazem apelo à dimensão axiológica. O social é, portanto, o que se forma, se faz e se refaz a partir das investigações axiológicas empreendidas pelos atores nas situações críticas. Ele é captável como problema porque, em alguma medida, o social sempre é, a princípio, resultado dos contínuos movimentos problemáticos que o constituem e, em alguma medida, o refazem permanentemente*.

### **Do axiológico ao ontológico e do tempo passado ao tempo futuro: o social como problema em Francis Chateauraynaud**

Antigo aluno e colaborador de Luc Boltanski e fundador do Grupo de Sociologia Pragmática e Reflexiva (GSPR) da École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francis Chateauraynaud é um dos autores mais destacados da segunda geração da sociologia pragmática na França. Em seu primeiro livro, *La faute Professionnelle*, o autor buscou desenvolver uma pragmática da atribuição de responsabilidade a partir de casos de conflito de trabalho. E logo nas primeiras páginas da aludida obra, Chateauraynaud define a sua estratégia de captação do social como problema:

*O argumento é a partir de agora clássico: a crise informa sobre a estrutura da qual ela se manifesta [...] Entre o acontecimento e o modo de tornar coerente os objetos e as relações que nele aparecem – o que a sociologia clássica chama de estrutura – há o trabalho de transformação operado pelos atores para tratar do acontecimento. Se nosso quadro de análise deve nos permitir descrever os constrangimentos que incidem para que se retorne à normalidade*

*quando uma anomalia, um desajuste, uma falha, uma incoerência, uma crise sobrevêm num dispositivo que liga pessoas e coisas, não se suporá outras formas estáveis a priori do que aquelas introduzidas pelos atores para qualificar a perturbação e tentar recolocar ordem em seu mundo. Assim, o trabalho empreendido pelos atores para identificar a fonte da perturbação do dispositivo do qual eles são parte integrante, e para tentar remediá-lo, nos informa consideravelmente sobre esse dispositivo sem que nós tenhamos necessidade de dele ter um conhecimento aprofundado **a priori** (Chateauraynaud, 1991, p. 24-26, grifos meus).*

Dois dos elementos elencados pela longa passagem bem sintetizam os pontos fundamentais que foram até aqui discutidos. Primeiro, Chateauraynaud sublinha a importância da crise como elemento fundamental para a compreensão dos elementos constitutivos da estrutura da situação da qual ela provém. Trata-se aqui, conforme exploramos acima, da estratégia metodológica: o *social* (dos atores) só é *apreendido* e *apreensível*, senão apenas, ao menos sobretudo *quando ele se mostra em sua condição incerta, indeterminada e problemática*. E essa condição problemática não apenas confere visibilidade aos elementos constitutivos e fundamentais para os próprios atores envolvidos na situação, mas permite, por isso mesmo, que daí se produza um conhecimento que deles parta e se mantenha, ao mesmo tempo, imanente às suas ações. Ou seja, essa estratégia metodológica que visa produzir um conhecimento acerca dos atores origina-se do próprio trabalho investigativo, reparativo, transformativo e explicitativo produzido no trato com as perturbações e problemas que lhes afligem.

Já que não há nenhuma metafísica universal ou princípio de dominação total (ou, como diria Latour, um quadro de referência absoluto) que possa dizer qual estrutura preside as ações e os comportamentos dos atores, então cabe olhar para a própria experimentação empreendida pelos atores nas situações de crise. É por isso que *o problema do social* só pode ser mapeado, cartografado e, nesse sentido, compreendido, através do *social como problema*<sup>8</sup>.

8 Convém rapidamente fazer uma referência à palavra estrutura, já que ela é tão carregada de sentido na tradição da sociologia francesa. E não é por acaso que Chateauraynaud, na parte final de *La faute professionnelle*, faz uma crítica à sociologia estruturalista de Pierre Bourdieu. Pois enquanto Bourdieu se punha a procurar os determinantes estruturais como os elementos condicionantes das ações dos atores, no caso da sociologia pragmática é o contrário que se verifica: é por meio das ações dos atores que se torna possível indicar, sempre *a posteriori*, os elementos estruturais que realmente lhes importam em uma dada situação. Mas veja bem: a estrutura – ou a estrutura social – está sempre na frente, ou seja, ela

O segundo ponto fundamental do argumento, expresso por Chateauraynaud, diz respeito à necessidade de não se supor nenhuma forma estável para além daquelas mobilizadas pelos próprios atores para qualificarem a perturbação que lhes aflige. Esse é o ponto mais acima desenvolvido por Bruno Latour e por Boltanski e Thévenot: o importante é olhar as metrologias, isto é, os critérios de definição forjados pelos atores para, diante de uma controvérsia ou situação crítica, estabelecerem o que realmente importa e o que é realmente pertinente em seus respectivos mundos. É apenas olhando os “modos de qualificação”, que emergem do momento crítico, que é possível dizer algo de realmente pertinente a respeito do social. E é precisamente disso que decorre a implicação ontológica do argumento: é pela descrição do modo como os atores experimentam e solucionam a perturbação que se pode conceber e conhecer o que é o (seu) social. E com isso, quem sabe, captar a lógica que preside suas ações quando os próprios edificam e reedificam uma situação crítica. *O social é, nesse sentido, a resultante da atividade dos atores em meio aos problemas.* Daí porque se trata não mais de olhar para como o social permite compreender a resolução de problemas, mas de perceber e apreender como contínuos fluxos problemáticos engendram o social.

Mas é sobretudo em *Experts et Faussaires* (1995), obra coautorada por Christian Bessy, que Francis Chateauraynaud traz uma novidade com relação ao modo como o argumento foi utilizado e desenvolvido por Boltanski e Thévenot em *De la justification*. Na aludida obra, Bessy e Chateauraynaud analisaram as situações críticas nas quais os atores se esforçam para restabelecer a *facticidade* do mundo. Ou seja, do mesmo modo que os atores nem sempre estão de acordo acerca do que é ou não justo, como Boltanski e

---

é sempre uma resultante provisória, permanentemente transformada pela ação dos atores, jamais devendo ser tratada como fator primordial explicativo de suas ações. Ou seja, a ênfase, no caso da sociologia pragmática, é toda ela nos elementos de incerteza e de indeterminação, que só são aplacados provisoriamente como a resultante do trabalho dos atores ao lidarem com as perturbações e problemas que lhes concernem. Não se trata de negar a presença de elementos anteriores à situação que nela influem, mas de enfatizar que só é possível determinar o papel ou poder de agência que eles podem (ou não) exercer, uma vez finda a ação em seu curso e seus estados expressos e experienciados pelos atores. Pois a estrutura, se ela existe, só é realmente visível e determinável após o decorrer de suas ações. Essa abordagem é muito diferente daquela propalada pela sociologia de Pierre Bourdieu que, bem ao contrário, enfatizava sobretudo as determinações *a priori*, pois o princípio “unificador das práticas”, o *habitus*, isto é, a estrutura de relações objetivas encarnada nos corpos, era o principal elemento a partir do qual poder-se-ia explicar o comportamento dos atores. Para uma excelente síntese do argumento de Pierre Bourdieu ver Peters (2013).

Thévenot bem o mostraram, o mesmo pode ocorrer com relação à realidade. Como Goffman nota na introdução que faz de seu *opus Magnum*, *Frame Analysis*<sup>9</sup>, há diversos momentos e situações nas quais os atores fazem uma diferenciação entre a aparência e a realidade. E é através da análise detida dessas situações críticas que Chateauraynaud e Bessy se dispuseram a pensar como os atores confeccionam uma economia da percepção capaz de atender as expectativas de seus respectivos sentidos de realidade. Em outras palavras, eles deslocaram o problema de ordem axiológica para a questão ontológica e se propuseram a observar não como os atores, por meio de referências a valores ou grandezas universalizáveis, estabelecem acordos, mas como eles, por meio da referência à tangibilidade<sup>10</sup> das coisas, reestabelecem o que é real.

Ora, a questão é igualmente fundamentada em um problema teórico de fundo: como fazer uma sociologia que não adote nem o construtivismo clássico (e mostre que tudo é, na verdade, artificialmente construído), nem um desconstrucionismo niilista (que vise mostrar como os atores, embora pensem que certas coisas lhes são reais, na verdade nunca o são)? Se não mais acreditamos que a filosofia ou a sociologia possam nos oferecer uma metafísica capaz de, no lugar dos atores, definir o que, para além deles mesmos, é real, isso não quer dizer que os próprios atores deixem de discernir, quando necessário, o que lhes é ou não real. Daí porque o papel de uma sociologia pós-metafísica é levar a sério as pretensões de realidade dos atores e bem descrever o modo como essas pretensões são realizadas *na prática e em situações concretas pelos atores*. Ou seja, a questão de fundo é olhar como o social, em sua facticidade não axiológica, mas ontológica, é produzido em meio aos movimentos problemáticos que se referem à realidade dos objetos e das entidades a que os próprios atores conferem pertinência em seus respectivos mundos. E assim como Boltanski e Thévenot buscaram compreender as metafísicas morais utilizadas pelos atores através da observação das situações de disputa, Bessy e Chateauraynaud fazem o mesmo no que concerne à questão dos objetos e das coisas, e tentam

---

9 Ao se referir ao pragmatismo de William James, diz Goffman (1974, p. 2): “ao invés de perguntar o que a realidade é, ele [no caso, James] dá à questão uma mudança fenomenológica e subversiva: *sob quais condições nós pensamos que as coisas são reais?* A questão importante sobre a realidade, na opinião de James, é o nosso senso de realidade em contraste com nosso sentimento de que algumas coisas não são dotadas dessa qualidade.”

10 Ver Chateauraynaud (1997) para o desenvolvimento mais detido sobre a questão da tangibilidade. Uma versão que eu mesmo traduzi para o português, ainda que não definitiva, encontra-se disponível em: <<http://sociofilo.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2010/08/chateauraynaud-a-prova-do-tang%C3%ADvel.pdf>>.

descrever a economia da percepção que é forjada e tornada visível em meio às situações críticas que perturbam o senso de realidade das pessoas.

De modo a bem analisar e descrever a forma como os próprios atores atestam a autenticidade dos objetos e a facticidade das coisas, Bessy e Chateauraynaud se puseram a analisar uma ampla gama de casos, dos quais

[...] processos de falsificação de marcas, polêmicas sobre a criação ou direitos de autoria, sessões de avaliação do valor de objetos, narrativas de colecionadores, controvérsias históricas ou arqueológicas, plágios e farsas literárias, casos de atribuição da autoria de quadros e casos de degustação (Bessy; Chateauraynaud, 1995, p. 17).

E assim, ao invés de se perguntarem que tipo de *convenção coletiva ou representação social produz a realidade dos atores*, Chateauraynaud e Bessy se perguntaram *como, ao restituírem a facticidade do mundo em momentos críticos, os atores explicitam os princípios de realidade que os norteiam – ao mesmo tempo em que produzem a facticidade dos elos que os atam aos outros e as coisas que constituem o social*. Nesse sentido, *o social deixa de ser o elemento explicativo da realidade e torna-se a resultante do trabalho empreendido pelos atores em momentos críticos que envolvem formas de resolução que fazem apelo não mais à dimensão axiológica da confecção dos acordos, como em Boltanski e Thévenot, mas à dimensão ontológica da produção de mundos*.

Em *Les Sombres Precurséurs* (1999), trabalho posterior escrito com Didier Torny, Francis Chateauraynaud traz uma novidade a respeito das modalidades de apreensão do *social como problema*. Na aludida obra, os autores não mais pensam a propósito das investigações axiológicas ou ontológicas voltadas para acontecimentos que já ocorreram, mas voltam-se para aqueles que ainda estão para ocorrer. Há um deslocamento temporal importante, ou seja: não se trata mais de pensar *o social como problema* a partir de acontecimentos passados que exigem dos atores uma atividade investigativa na busca de sua resolução, mas, de modo distinto, de pensar como os atores são capazes de produzir a facticidade de eventos que, embora eles afirmem a necessidade de uma ação presente, só ocorrerão no futuro.

A fim de melhor explorar essa questão, Chateauraynaud e Torny trouxeram à tona a figura dos denunciantes (*whistleblowers* ou *lanceur d'alerte*), versão contemporânea dos antigos profetas do apocalipse (*prophetes du malheur*)<sup>11</sup>. Novamente, uma razão histórica, outra metodológica e um argumento ontológico explicam a relevância de se pensar

---

11 Diferentemente dos profetas do apocalipse, os denunciantes têm por objetivo maior evitar a catástrofe que anunciam.

as situações críticas cujo modo de resolução aponta para a construção da facticidade de catástrofes e infortúnios que ainda estão por se realizar. Assim Chateauraynaud e Torny sintetizam a mudança na sensibilidade histórica relativamente ao risco e aos alertas:

Depois da multiplicação dos *affaires*, de Tchernobyl à crise da vaca louca, da contaminação da transfusão de sangue aos hormônios de crescimento ou à hepatite B, do amianto aos dejetos de dioxina, se forma um tipo de consenso sobre a necessidade de reconfiguração do controle público das novas situações de alertas sanitários [...] Se não se pode mais tudo prever, impõe-se a ideia de que se pode ser vigilante e acompanhar os processos de modo a fazer face às inevitáveis ‘surpresas’, ‘revelações’ e outros ‘elementos novos’ (Chateauraynaud; Torny, 1999, p. 17).

Na busca da captação do *social como problema*, Chateauraynaud e Torny buscaram “explicitar os constrangimentos da mobilização coletiva em torno de um risco postulado ou potencial” (Chateauraynaud; Torny, 1999, p. 14). Em outras palavras, a referida obra se propôs a refletir sobre as condições e limites existentes para que, a princípio, meros anúncios delirantes ou profecias ganhassem concretude e se tornassem efetivos riscos envolvendo a saúde pública e o bem-estar da coletividade. Afinal, mesmo se o risco se torna uma propriedade disseminada no tecido social, isso não quer dizer que todo risco seja levado a sério<sup>12</sup>. Ou seja, dizer que a dimensão problemática do mundo se torna, de mais a mais, parte constitutiva da experiência concreta e quotidiana dos atores não implica, evidentemente, sustentar que tudo o que lhes ocorre é problemático ou se mostra na condição de problema. Muito pelo contrário, isso significa sustentar que, mais do que nunca, é necessária a existência de dispositivos e critérios confiáveis capazes de discernir e diferenciar os alertas que apontam para acontecimentos e riscos concretos, reais e efetivos, daqueles despropositados, artificiais e irrelevantes.

Mas como analisar isso na prática? Como ser capaz de ver o social

---

12 Nesse sentido, a importância de *Les Sombres Précurseurs* é não apenas fazer do momento crítico um elemento fundamental para a análise sociológica, mas igualmente mostrar progressivamente como a incerteza e o risco se tornam parte integrante do mundo, alastrando-se pela experiência concreta e cotidiana dos atores. Trata-se efetivamente de uma questão histórica ligada ao que acima associamos a Ulrich Beck: o *social como problema* se faz de mais a mais relevante e presente *enquanto problema* exatamente porque a própria realidade se dá progressivamente em termos problemáticos.

como fluxo problemático em uma temporalidade potencial e futura? Para dar conta disso, Chateauraynaud e Torny mobilizam o argumento metodológico tratado até aqui e supõem que

[...] a descrição dos atos empreendidos pelos denunciante (*lanceur d'alerte*) e pelos agentes que os avaliam (responsáveis administrativos, cientistas, redes de vigilância de epidemiologias, mídia, representantes eleitos) torna visível os procedimentos colocados em prática para produzir um julgamento sobre a realidade do perigo e do risco (Chateauraynaud; Torny, 1999, p. 15).

Na obra citada não se trata mais, como Boltanski e Thévenot o fizeram, de pensar as condições de felicidade de uma argumentação justa, ou de como o social é edificado através de situações críticas que fazem apelo a formas de resolução axiológicas. De modo distinto, e reintroduzindo a questão ontológica de *Experts et Faussaires*, trata-se de pensar como as situações críticas em torno da definição de um alerta *real, efetivo e concreto* – ou seja, o prenúncio de algo capaz de tornar tangível, no imediatamente agora, aquilo cuja realização se efetiva apenas no sempre depois – confecciona o próprio social. Mais uma vez, a dimensão ontológica assume o primeiro plano, mas com um deslocamento temporal redefinido: *o social torna-se o que emerge do trabalho empreendido pelos atores nas situações de indefinição entre riscos efetivos e reais e anúncios delirantes e desarrazoados*<sup>13</sup>.

## Conclusão

Após ter passado por alguns dos autores emblemáticos da sociologia pragmática francesa, atendo-me especificamente ao modo como eles descrevem *o social como problema, isto é, o social a partir dos movimentos e fluxos problemáticos*, convém fazer uma pequena digressão, cuja motivação se nutre da seguinte pergunta: em que medida essa captação do social como

---

13 Uma outra novidade trazida à tona pela pesquisa dos alertas é, como no caso das controvérsias, a mudança de escala temporal. Os movimentos problemáticos por meio dos quais o social se torna captável e apreensível não são sempre de curta duração, mas por vezes se estendem no tempo. A questão tratada, por não ser mais resolvível em situações de curta duração, diz respeito a um efetivo e longo processo que envolve um *continuum* relativo à intensidade dos problemas e das investigações. Esse *continuum* refere-se, primeiro, à emergência da perturbação, que se inicia no ato de vigilância, passa pelo lançamento de um alerta, pela controvérsia técnica, pela polêmica, pela crise e vai até a sua normalização.



problema nos permite olhar para o surgimento da própria sociologia de outro modo?

Uma leitura retrospectiva, a partir do que foi dito, deve nos fazer lembrar a intrínseca relação existente entre o surgimento do saber sociológico e a crise social que engendra o que, posteriormente, chamou-se de modernidade. Nesse sentido, a sociologia deve ser encarada como a resultante das grandes crises ou rupturas que afetaram profundamente o Ocidente desde, pelo menos, a Revolução Industrial. Vista desse prisma, a condição de possibilidade do surgimento da sociologia está vinculada ao contexto geral das crises, modificações e transformações a partir das quais o *social*, uma vez dado na modalidade de movimentos problemáticos, tornou-se retraçável<sup>14</sup>. E assim, vista como uma “ciência da crise” (Nisbet, 1985), a própria sociologia ganha novos contornos.

Quando, em *As regras do método sociológico*, Émile Durkheim diz, no início do capítulo II, que “a primeira regra e mais fundamental é considerar os fatos sociais como coisas”, trata-se, portanto, de uma estratégia para captar esses movimentos e transformações existentes no emaranhado contínuo de relações problemáticas na qual ele estava imerso. Tratá-lo como “coisa” tornou-se, naquele momento, uma estratégia metodológica importante e necessária. Mas se, em um primeiro momento, esse modo de tratamento do social foi não apenas importante para a institucionalização do saber sociológico, mas também para retrair o social que se apresentava em sua conjuntura histórica, é igualmente verdade que, pouco depois, essa forma de captação se tornou um dos principais obstáculos e impeditivos para o avanço da teoria social. Trata-se de uma questão histórica. O próprio tecido social se complexificou e, com isso, passou a exigir da sociologia novas ferramentas de captação. E essa é a leitura que propomos da sociologia pragmática francesa: um esforço para forjar novas ferramentas analíticas de apreensão desse *novo social*, cada vez mais dado em sua modalidade de aparição problemática e, por isso mesmo, exigindo a sua captação nessa condição.

Mais acima, no que concerne à segunda metade do século XX,

---

14 Como bem nota Krishan Kumar (1978), há, ao menos, seis grandes imagens representativas das mudanças diagnosticadas pelos clássicos da sociologia daí decorrentes: (1) urbanismo como modo de vida; (2) transição demográfica; (3) o declínio das comunidades; (4) especialização da divisão do trabalho; (4) centralização, equalização e democratização; (6) secularização, racionalização e burocratização. Desse ponto de vista, é possível dizer que, mesmo o primeiro “social” dos teóricos clássicos (Marx, Weber, Simmel, Durkheim e cia.), só se tornou retraçável exatamente porque, nesse momento, esse conjunto de reconfigurações já expressavam um estado problemático dos elos e associações que, por isso mesmo, tornou o “social” e a “sociedade” visíveis.

mencionamos *en passant* as duas estratégias que a sociologia mobilizou para evitar o perigo da reificação do social. Com os neoclássicos Erving Goffman, Harold Garfinkel, Pierre Bourdieu, Norbert Elias e Anthony Giddens, o “relacionismo” pareceu ser a estratégia dominante. Esses autores forjaram diversas maneiras de dissolvê-lo. Seja diluindo-o nas relações interativas (Garfinkel), nas interações face-a-face (Goffman), nas redes de interdependência (Elias), na relação dialética entre agência e estrutura (Giddens), na relação prática com a prática ou ainda na relação dialética entre *habitus* (estrutura estruturante) e campos (estrutura estruturada) (Bourdieu), a dimensão relacional do social foi o pano de fundo comum. Para esses autores, a resposta ao problema da reificação do social, de seu estatuto, estava na tese segundo a qual as relações são anteriores aos termos. A partir daí toda uma nova epistemologia foi mobilizada para captar essa nova ontologia de um mundo, de mais a mais, relacional.

A partir da década de 1980, contudo, mostramos como a estratégia parece ter avançado em outra direção. De modo irreduzível ao social (relacional) dos “clássicos contemporâneos”, um conjunto de autores propôs uma outra estratégia: o enquadramento do *social como problema*. Não se tratava mais de pensar o estatuto do social, nem de tratá-lo como fator explicativo das coisas. Ao contrário, ele próprio tornou-se o que, em meio aos problemas, deve ser explicado<sup>15</sup>.

Portanto, se para neoclássicos a estratégia principal foi diluir a estrutura de relações objetivas na prática, na agência, nas configurações ou relações de interdependência ou nas interações, com os contemporâneos pós-década de 1980, mais precisamente com a sociologia pragmática francesa, tratou-se de captá-lo nas situações problemáticas, nos momentos críticos, alertas ou *affaires* coletivos. Sem aderir a um princípio explicativo do social ou do indivíduo, mostramos como a perspectiva *pragmatista* propunha a descrição do modo como os próprios atores, ao lidarem com situações críticas, indeterminadas ou instáveis, agiam a fim de restabelecer um novo equilíbrio provisório. *O social tornou-se então o resultado do que se faz, se desfaz e refaz através desses processos investigativos empreendidos*

---

15 Esse é o argumento ontológico que permeia os autores dos quais tratamos acima: a própria ontologia do mundo não é definível por um princípio externo às ações dos atores, mas o que emerge a partir de suas ações, investigações empreendidas – as quais se tornam visíveis nos momentos críticos e situações problemáticas. A dimensão relacional herdada pelos neoclássicos se manteve e se radicalizou, mas o elemento fundamental foi ligeiramente deslocado. “Dessubstancializar” o social – ou simplesmente *atualizar o social durkheimiano a partir do mundo contemporâneo* – nessa segunda linha implicava não apenas submergi-lo na tessitura relacional do real, mas sobretudo apreendê-lo como problemas em movimento.

*pelos atores*. Evitou-se, com isso, a postulação de uma metafísica de partida (da sociologia) que não se deixasse contaminar pelas metafísicas expressas nas ações dos atores em situações problemáticas.

Com Bruno Latour, aprendemos o quão profícuo pode ser captar o social através dos movimentos problemáticos existentes, quando o “fato bruto” ainda se encontra em “estado quente”, como nas situações de prova ou nas controvérsias. Luc Boltanski e Laurent Thévenot mostraram a importância de atentar para os momentos nos quais, submetidos ao imperativo de justificação, os atores se esforçam para estabelecer um novo acordo através da referência a princípios de justiça comumente aceitos e partilhados. Ou seja: como o social é constituído e reconstituído a partir das investigações axiológicas empreendidas pelos atores em situações críticas cujo modo de resolução apela para os princípios morais que gozam de legitimidade pública. Passando da dimensão axiológica para a ontológica, Francis Chateauraynaud e Christian Bessy deslocaram a pergunta para o modo como se produz e reproduz o social por meio das situações problemáticas que ferem e mobilizam o senso de realidade dos atores. Aqui, a mesma estratégia de análise foi mantida: ao invés de estabelecer um princípio de realidade para além daqueles vigentes em uma determinada configuração situacional, os autores se propuseram a analisar, acompanhar e descrever as situações em que a realidade e a aparência se achavam indiscerníveis para atores. Em um momento subsequente, a perspectiva do social como problema foi estendida para além das situações de curta duração, e ampliada àquelas duráveis, quer dizer, de longa duração. Vimos como Francis Chateauraynaud, em trabalho com Didier Torny, apresenta esse social problemático, fluído e dinâmico através da figura dos denunciante (*lanceur d’alerte*), quer dizer, agentes contemporâneos que denunciam situações críticas vindouras nas quais a ação reparadora deixa de se pautar apenas pelo que já aconteceu e se volta para o que pode acontecer – ou acontecerá, caso providências imediatas não sejam tomadas<sup>16</sup>.

Dito isso, faz-se preciso retomar a questão inicial. Se é verdade, tal como falamos rapidamente no início da conclusão, que Durkheim, Marx e Weber podem ser vistos como autores que retraçaram *o social* que se tornou, para eles, apreensível a partir das crises, transformações, rupturas, em poucas palavras, *dos movimentos problemáticos* de seus respectivos contextos sócio-históricos, o que parece estar em jogo nos elementos propostos pela sociologia pragmática é a seguinte questão: o que é fazer uma

---

16 O deslocamento temporal é aqui o elemento fundamental: o emaranhado de problemas que formam e constituem a tessitura associativa e relacional do social não se restringem aos eventos já ocorridos, mas voltam-se para potenciais infortúnios.

sociologia adaptada ao mundo contemporâneo? Ou seja: como a sociologia pode captar, para retomar a expressão de Michel Foucault, a “ontologia do tempo presente”? Arrisco-me a dizer que levar a sério o que os sociólogos contemporâneos propõem pode nos oferecer boas pistas.

## Referências

- BECK, Ulrich. **Risk Society**. Towards a new modernity. London: Sage Publications, 1992.
- BENATOUÏL, Thomas. Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 54, n. 2, 1999, p. 281-317.
- BOLTANSKI, Luc. **L’amour et la justice comme compétences**: trois essais de sociologie de l’action. Paris: Métailié, 1990.
- \_\_\_\_\_. **De la critique**. Précis de sociologie de l’émancipation. Paris: Gallimard, 2009.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **De la justification**: les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 1991.
- \_\_\_\_\_. The Sociology of Critical Capacity. *European Journal of Social Theory*, n. 2, v. 3, 1999, p. 359-377.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent; CLAVÉRIE, Elisabeth. Du Monde Social en tant que Scène d’un Procès. In: BOLTANSKI, Luc et al. (eds.). **Affaires, Scandales et Grandes Causes**. Paris: Stock, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Algérie 60 (soixante)**: structures économiques et structures temporelles. Paris, Minuit, 1977.
- \_\_\_\_\_. **La distinction**. La critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Les héritiers**: les étudiants et la culture. Paris: Minuit, 1964.
- \_\_\_\_\_. **La reproduction**. Eléments pour une théorie du système d’enseignement. Paris: Minuit, 1970.
- BREVIGLIERI, Marc; STAVO-DEBAUGE, Joan. Le geste pragmatique de la sociologie française. Autour des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. **Antropolítica** - Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política, Niterói, v. 7, 2. sem. 1999, p. 7-22. Disponível em: <[http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropolicas/revista\\_antropolitica\\_07.pdf](http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropolicas/revista_antropolitica_07.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2013.
- CALLON, Michel; LASCOUMES, Pierre; BARTHE, Yannick. **Agir dans un monde incertain**. Essai sur la démocratie technique. Paris: Seuil, 2001. (Coll. La couleur des idées).
- CEFAÏ, Daniel. La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques. *Revue Réseaux*, v. 14, n. 75, 1996, p. 43-66.
- CHATEAURAYNAUD, Francis. **La faute professionnelle**. Paris: Métailié, 1991.

- \_\_\_\_\_. **Prospero**: Une technologie littéraire pour les sciences humaines. Paris: CNRS, 2003.
- \_\_\_\_\_. L'épreuve du tangible: Expériences de l'enquête et surgissements de la preuve. In: Karsenti Bruno; Quéré Louis (dir.) **La croyance et l'enquête**. Aux sources du pragmatisme. Raisons Pratiques, v. 15. Paris: EHESS, 2004. p. 167-194.
- \_\_\_\_\_. **Argumenter dans un champ de forces. Essai de balistique sociologique**. Paris: Pétra, 2011.
- CHATEAURAYNAUD, Francis; BESSY, Christian. **Experts et Faussaires**. Pour une sociologie de la perception. Paris: Métailié, 1995.
- CHATEAURAYNAUD, Francis; DIDIER, Torny. **Les sombres précurseurs**. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque. Paris: EHESS, 1999.
- DEWEY [1938]. **Logique**. La théorie de l'enquête. Paris: PUF, 1993.
- DOSSE, François. **O império do sentido: a humanização das Ciências Humanas**. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2003.
- DURKHEIM, Émile. [1895]. **As regras do método sociológico**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ELIAS, Norbert. [1970]. **Introdução à Sociologia**. Trad. Maria Luiza Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2008.
- ELIAS, Norbert [1939]. **O Processo Civilizacional**, vol. I. e II. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits II – 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.
- GARFINKEL, Harold. **Studies in Ethnomethodology**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967.
- GOFFMAN, Erving. **Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior**. New York: Doubleday-Anchor, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Frame analysis**. New York: Harper & Row, 1974.
- INGOLD, Tim. **Key Debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996.
- LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social: an introduction to actor-network theory**. Oxford University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Changer de Société**. Refaire de la sociologie. Paris: La Découverte, 2006.
- CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. Pour une sociologie relativement exacte. In: ROBERGE, Jonathan; SÉNÉCHAL, Yan; VIBERT, Stéphane. **La Fin de la société**. Débats contemporains autour d'un concept classique. Outremont, Québec: Athéna, 2012, p. 39-66. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/16-SOCIO-RELATIVISTE.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- KUMAR, Krishan. **Prophecy and progress: the sociology of industrial and post-industrial society**. London, Penguin, 1978.
- LEMIEUX, Cyril. À quoi sert les analyses des controverses? Société d'études soréliennes | Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle, n. 25, 2007.
- \_\_\_\_\_.(dir.). **La subjectivité journalistique**. Onze leçons sur le rôle de l'individualité dans la production de l'information. Paris: EHESS, 2010. (Coll. Cas de figure 12)

LEPETIT, Bernard (dir.). **Les Formes de l'expérience**. Une autre histoire sociale. Paris: Albin Michel, 1995.

NACHI, Mohammed. **Introduction à la sociologie pragmatique**. Vers un nouveau style sociologique? Paris: Armand Colin, 2005.

NISBETT, R. **A história da idéia de progresso**. Brasília: EdUnB, 1985.

PETERS, Gabriel. Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 83, 2013, p. 47-71. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v28n83/04.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.

RAWLS, Anthony. [1971]. **Theory of justice**. Harvard: Harvard University Press, 1999.

VANDENBERGHE, Frédéric. Introduction à la sociologie (cosmo) politique du risque d'Ulrich Beck. **Revue du MAUSS**, n. 17, 2001/1, p. 25-39. Disponível em: <[www.cairn.info/revue-du-mauss-2001-1-page-25.htm](http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2001-1-page-25.htm)>. Acesso em: 20set. 2013.

\_\_\_\_\_. "O real é relacional". Uma análise epistemológica do estruturalismo gerativo de Pierre Bourdieu. In: VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria social realista: um diálogo franco-britânico**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2010.

\_\_\_\_\_. Construção e Crítica na nova sociologia francesa. In: VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria social realista: um diálogo franco-britânico**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia. In: \_\_\_\_\_. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

Recebido em 17/02/2014

Aprovado em 25/03/2014

**RAZÃO PRÁTICA, PERFORMATIVIDADE  
E CRIATIVIDADE SITUADA:  
tensão e complementaridade entre três paradigmas da ação**

***PRACTICAL REASON, PERFORMATIVITY,  
AND SITUATED CREATIVITY:  
tension and complementarity of three action paradigms***

---

José Henrique Bortoluci  
*University of Michigan*

**Resumo**

Recentemente, teóricos sociais têm adotado o conceito de “prática” como forma de superar antigas dicotomias que marcaram a teorização da ação social – sobretudo as dicotomias ação/estrutura e subjetivismo/objetivismo. Tendo como foco o problema da criatividade da ação, este artigo faz uma breve análise crítica de três desses paradigmas da prática: a teoria da razão prática de Bourdieu, a teoria da performatividade de Judith Butler e a teoria da criatividade situada do pragmatismo. Este artigo defende que o pragmatismo oferece uma conceitualização do caráter situado da ação e da oscilação entre hábito e criatividade que complementam e esclarecem os principais limites dos outros dois paradigmas.

**Palavras-chave:** razão prática, performatividade, pragmatismo, criatividade situada.

**Abstract**

Several social theorists have recently adopted the concept of “practice” in order to overcome old dichotomies that marked the theorization of social action – especially the dichotomies action/structure and subjectivism/objectivism. This article presents a critical analysis of three paradigms of practice, with a focus on the problem of the creativity of action: Bourdieu’s theory of practical reason, Butler’s theory of performance, and the pragmatist theory of situated creativity. This article argues that pragmatism offers a conceptualization of situated action and of the oscillation between habit and creativity which complements and clarifies the most serious limitations of the other two paradigms.

**Keywords:** practical reason, performativity, pragmatism, situated creativity.

## Introdução

O problema clássico da relação entre ação e estrutura, na teoria sociológica recente, tem sido reformulado a partir de uma verdadeira reorientação teórica, focada na ideia de *prática* (Gross, 2009; Ortner, 1984). Essa reformulação põe o problema da *criatividade situada da ação* como tema fundamental para a investigação sociológica. O objetivo da maioria dos teóricos envolvidos nessa reformulação do problema central da teoria sociológica é o abrandamento ou a relativização de antigas dicotomias teóricas que marcaram grande parte da história da teoria social, ao menos até meados da década de 1980. Contudo, muitas das antigas questões sociológicas clássicas acerca da autonomia da ação, da capacidade criativa dos indivíduos, dos “loci” de resistência e criatividade social ainda continuam em jogo, mesmo a partir do conceito de prática.

Este artigo investiga o problema da criatividade da ação – ou de como a teoria social ajuda a elucidar a existência e a origem de ações que rompem com determinadas estruturas ou hábitos. Isso será feito a partir de um enfrentamento de três perspectivas teóricas contemporâneas que buscaram realizar uma daquelas dicotomias a partir de diferentes teorias da prática: a teoria da razão prática, de Bourdieu; a teoria da performatividade, de Butler; e a teoria da criatividade situada do neo-pragmatismo. Pierre Bourdieu, Judith Butler e os teóricos do pragmatismo<sup>1</sup> contribuíram com teorias da ação que tentaram escapar das limitações de versões extremas do cânon sociológico: de um lado, o objetivismo; de outro, o subjetivismo. Essa dicotomia ajuda a mapear (apesar de não ser totalmente equivalente a) uma série de outras que povoam as páginas dos livros de teoria social: permanência *vs* mudança; estrutura *vs* ação; determinismo *vs* liberdade; dominação *vs* resistência, entre tantas outras.

Em *The Creativity of Action*, Hans Joas traça uma genealogia do problema da criatividade na teoria sociológica e na filosofia nos últimos dois séculos. Joas observa de forma bastante pertinente que grande parte das teorias da criatividade cometeu a falácia da “*misplaced concreteness*” (Joas, 1997, p. 116) – ou a tendência de utilizar um tipo específico de ação

---

<sup>1</sup> Refiro-me aqui tanto aos proponentes de sua versão clássica de fins do século XIX e primeira metade do século XX (Charles Peirce, William James, Charles Dewey e George Mead) quanto aos recentes teóricos associados a uma retomada dos temas clássicos dessa tradição intelectual (como Richard Rorty, Hans Joas, Richard Bernstein, Neil Gross e Mustafa Emirbayer).



como modelo ou horizonte para pensar a capacidade criativa contida potencialmente em qualquer ação. De acordo com Joas, os mais influentes desses modelos limitados são a teorização da criatividade como expressão (em geral artística), como trabalho (principalmente na produção de objetos materiais) ou como ação revolucionária. A consequência dessa generalização a partir de modalidades particulares de ação é uma limitação teórica na explicação da inovação individual ou coletiva em situações concretas corriqueiras, além de uma exclusão da maioria dos indivíduos do terreno da criatividade<sup>2</sup>. Neste artigo, sigo essa observação de Joas na tentativa de resgatar nos autores brevemente apresentados suas contribuições para uma teoria geral do potencial da ação criativa.

Parto de uma leitura da teoria da ação de Pierre Bourdieu, centrada na conceituação do *corpo* como lócus e instrumento da constituição e reconstituição do social. Grande parte da literatura crítica que abordou a obra de Bourdieu indicou com pertinência que ele enfatiza em seus escritos a dimensão da reprodução social (Brubaker, 1985; Vandenberghe, 1999; Noble e Watkins, 2003; Sewell, 1992) em oposição a teorias alternativas que enfatizaram o problema da mudança<sup>3</sup>. A obra de Judith Butler, ao contrário, apesar de debruçar-se sobre os mecanismos de constituição e sustentação da dominação – e de constituição de corpos e “*selves*” – tende a ser lida como uma teoria da ação em sentido forte, já que sua teoria das performances foi sobretudo apropriada para a análise de estratégias de resistência contra a imposição de discursos e práticas dominantes – particularmente heteronormativos.

Para entender as semelhanças e limites das duas perspectivas,

---

2 Joas resume bem os dilemas éticos e políticos associados a essa limitação teórica: “Uma consequência inevitável dessa abordagem é que se nega a outros tipos concretos de ação qualquer vestígio de criatividade, ou são entendidos como o oposto mesmo de criatividade. Segue-se que pessoas que são incapazes de expressar-se em forma poética aparecem como filisteus maçantes e limitados cujas formas de expressão não merecem maior atenção; ou que indivíduos que não se sentem realizados na manipulação de objetos devem ser alienados; ou que indivíduos que não contribuem ativamente para abrir caminho para a revolução não devem ser mais do que partes de um universo homogêneo de repressão” (Joas, 1997, p. 116, tradução minha a partir do inglês, assim como o restante das citações deste artigo).

3 Apesar de se defender de seus críticos, Bourdieu reconheceu que seu sistema contém elementos que permitem essa leitura distorcida (“*misreading*”, cf. Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 79).

apresento um breve resumo do debate entre Judith Butler e Pierre Bourdieu acerca dos limites e bases sociais para performances com efetividade transformadora de estruturas. Com isso, procuro mostrar inicialmente que Butler, ao contrário de Bourdieu, desenvolve uma teoria política da resistência centrada na problemática do corpo – o que permite que ela seja coerente com sua crítica à filosofia da consciência que marcou grande parte das análises teóricas sobre o problema da resistência. Contudo, Butler não possui uma teoria acerca do caráter situado das performances e dos mecanismos que possibilitam que se passe da dominação à resistência. Por fim, procuro explorar brevemente algumas possíveis soluções teóricas para os limites de ambas as teorias, a partir da ideia do caráter situado da ação e da oscilação entre hábito e resistência – duas problemáticas caras à tradição do Pragmatismo.

### **Razão prática e a crítica à filosofia da consciência**

O conceito de *habitus* é uma das maiores contribuições de Bourdieu à história do pensamento social<sup>4</sup>. O conceito serve como solução para uma das “falsas dicotomias” que Bourdieu descreve na história das Ciências Sociais – a dicotomia entre objetivismo e subjetivismo.

Com relação ao objetivismo, particularmente em sua versão estruturalista, Bourdieu critica a tendência de vários teóricos para construir categorias com autoeficácia social – como “sociedade” e “cultura”. Partindo da ideia de que essas categorias representam a base ontológica da existência social, o estruturalismo entenderia a ação como uma execução. Bourdieu traça a história desse conceito de ação na teoria contemporânea a partir da distinção Saussuriana entre *langue* (língua) e *parole* (discurso) (Bourdieu, 1992, p. 30-32)<sup>5</sup>. O objetivismo seria uma forma de idealismo: ao abordar

---

4 Para uma genealogia do conceito de *habitus*, ver Dosse (1997) e Wacquant (2005).

5 Essa transposição imediata de um modelo abstrato para a análise de situações concretas é o problema central daquilo que Bourdieu descreveu como “razão escolástica” (2005) – uma forma deformada de análise que opera pela confusão entre o “modelo da realidade” e a “realidade do modelo” (Bourdieu, 1992, p. 30-32). Essa é também sua principal crítica a análises marxistas sobre classes sociais, que tendem a ver “classes teóricas” – ou classes analiticamente compostas pelo pesquisador – como “classes reais”, e, por isso, a esperar das classes reais um

a ação inconsciente da mente como governada por categorias lógicas universais, o objetivismo ignoraria a dialética das estruturas sociais e “[...] disposições estruturadas e estruturantes pro meio das quais esquemas de pensamento são formados e transformados” (Bourdieu, 1992, p. 41).

Por outro lado, Bourdieu denunciou a teoria subjetivista da ação como uma confrontação livre entre o sujeito e o mundo. Para subjetivistas, afirma Bourdieu, a lógica da ação deriva de “decisões da vontade” (Bourdieu, 1990, p. 49; Bourdieu, 2000, p. 138). Ele firma ainda que essa postura teórica emerge em grande parte de uma universalização da autoconcepção do filósofo da consciência acerca das origens de sua própria ação<sup>6</sup>. Tal filósofo (Sartre sendo o alvo principal de tal crítica) imporá analiticamente um modelo de ação sobre o indivíduo ou a classe social em análise que corresponderia ao seu autoentendimento sobre as fontes de sua própria ação.

Como forma de superar essas dicotomias entre objetivismo e subjetivismo, Bourdieu desenvolve uma “teoria da razão prática”. Nessa teoria, a ação não é a consequência de sistemas que existem anteriormente a ela, nem o resultado de decisões conscientes e calculadas<sup>7</sup>. A “prática” seria a forma mais comum de lidar com o problema apresentado ao sujeito da ação, excluindo-se assim uma atenção calculada à própria ação. Nos termos de Bourdieu, a lógica da prática é diferente da lógica dos lógicos. A forma de analisar tal lógica é o questionamento acerca dos princípios de produção destas, os quais permitem que o sujeito possa lidar com todos os problemas que surjam em novas situações por meio de algum princípio de generalização prático. O que garante tal capacidade de generalização e a manutenção de certa coerência das práticas é o *habitus*, um sistema corporificado de esquemas generativos. O *habitus* é, entre as muitas definições do conceito apresentadas por Bourdieu, uma “[...] lei imanente, *lex insita*, inscrita em corpos por histórias idênticas” (Bourdieu, 1990, p. 59).

Essa é, provavelmente, a maior contribuição de Bourdieu à elaboração de uma teoria das práticas: sua teoria da ação é sedimentada em padrão de comportamento de acordo com o previsto pelo modelo (Bourdieu, 1987; Bourdieu, 1985). Tanto objetivistas quanto subjetivistas cometeriam esse erro com grande frequência (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 70).

6 A clássica passagem em *O Ser e o Nada* em que Sartre analisa as ações “mecânicas” de um garçom em um café parisiense e os supostos dilemas morais e intelectuais delas decorrentes é o principal exemplo do que Bourdieu descreveria como a falácia subjetivista.

7 A este respeito cf. Bourdieu, 1990, p. 86.

uma teoria da ação corpórea inconsciente<sup>8</sup>. *Habitus* é a maneira a partir da qual indivíduos são formados, em um processo de imanência corpórea no mundo e um “tomar o mundo como dado”<sup>9</sup>. “*Illusio*” é a forma de “ser no mundo” e de apreender esse mundo por meio de conhecimento corpóreo, uma vez que a prática é principalmente resultado de um “sentir o jogo” (Bourdieu, 2000, p. 135).

Há uma extensa literatura acerca das influências teóricas de Bourdieu (Brubaker, 1985; Desan, 2013; Dosse, 1997; Steinmetz, 2006; Vandenberghe, 1999; Pinto, 2002) – e essa nunca é uma tarefa fácil, dada a habilidade de Bourdieu em combinar teorias de origens geralmente entendidas como opostas, além de seu domínio enciclopédico da História da Filosofia e das Ciências Sociais. Contudo, seguindo as análises de Wacquant (Bourdieu; Wacquant, 1992) e Vandenberghe (1999), creio que um dos eixos cruciais de leitura de sua obra deve ser sua contribuição para uma crítica pós-heideggeriana da filosofia da consciência, manifestada em sua insistência na natureza infrarreflexiva, rotinizada das práticas<sup>10</sup>. A teoria da ação de Bourdieu, dessa forma, atualiza sobretudo a obra de Maurice Merleau-Ponty – pensador que como poucos outros (junto de Heidegger e Wittgenstein, de acordo com Bourdieu) foi capaz de “reagir contra o profundo intelectualismo característico de todas as filosofias europeias” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 122).

Em resumo – e certamente sem fazer jus à complexidade da obra daquele autor –, Merleau-Ponty estendeu a análise de Heidegger sobre o *Dasein* (a forma humana de ser no mundo), adicionando o corpo à teoria do sujeito heideggeriana e, assim, enfatizando e especificando o caráter corpóreo de nosso ser no mundo. De acordo com Wacquant, Bourdieu “[...] parte em particular da ideia de Merleau-Ponty sobre a corporeidade intrínseca do contato pré-objetivo entre o sujeito e o mundo, de forma a

---

8 Cf. Bourdieu, 1990, p. 55.

9 Dosse enfatiza a especificidade da teoria bourdieusiana do *habitus* em comparação com outras versões do conceito: “[Habitue] é uma ideia antiga retirada de Aristóteles, reavivada por São Tomás de Aquino e mais tarde pelas correntes sociológicas de Weber e Durkheim. Mas Bourdieu deu sua própria guinada no conceito. Enquanto a tradição aristotélica atribui o habitue à consciência, fazendo dele uma noção variável dependente da ambição humana, Bourdieu o redefiniu como um paradigma que evitava a oposição entre o consciente e o inconsciente. Ele fez com que o conceito dissesse respeito a estratégias, mas no sentido de intencionalidades sem intenção” (Dosse, 1997, vol. 2, p. 304).

10 Cf. Vandenberghe, 1999, p. 48.

restaurar o corpo como a fonte de intencionalidade prática, como fonte de sentido intersubjetivo fundado no nível pré-objetivo da experiência” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 20)<sup>11</sup>.

Para Bourdieu, a exposição (infraconsciente) ao mundo e os riscos e condições dessa exposição são a fonte das *disposições* – “nós aprendemos corporeamente” (Bourdieu, 2000, p. 141). Ele firma ainda que a

[...] relação com o mundo é uma relação de presença no mundo, de ser no mundo, no sentido de pertencer a ele, ser possuído por ele, de forma que nem sujeito nem objeto se colocam como tal... as injunções sociais mais importantes são endereçadas não ao intelecto mas ao corpo, tratado como uma tábua de memória (Bourdieu, 2000, p. 141).

Essa base filosófica orienta a conclusão teórica de Bourdieu de que a participação de um sujeito em vários campos sociais deve ser vista como uma resposta inconsciente, irreflexiva às “regras do jogo” – e a metáfora do “jogo” é crucial para Bourdieu, em grande medida influenciado por Merleau-Ponty<sup>12</sup>.

Bourdieu assinala que há uma cumplicidade ontológica entre campo e *habitus* (Bourdieu, 1998, p. 79). A crença nessa cumplicidade orienta a construção das categorias centrais de Bourdieu (*doxa*, *illusio*, sentido do jogo etc.) e é uma forma de abordar a preeminência da dimensão estruturada do *habitus* em relação à dimensão estruturante. Uma forma de olhar para tal questão é observar que a *dimensão espacial* (ou as metáforas espaciais) desempenha papel central no seu estudo da relação entre o indivíduo e o social quando comparada à *dimensão temporal* (Butler, 1999, p. 25). *Habitus* – apesar de não constituir um destino, como aponta Bourdieu<sup>13</sup> –, quando reconstruído por ele nos estudos empíricos dos mais diversos espaços sociais, aparece na maioria dos casos como uma série de disposições estruturadas com grande resistência à geração de novas práticas<sup>14</sup>.

---

11 Goodman e Silverstein (2009, p. 50) apontam que essa apropriação filosófica permitiu que Bourdieu ocupasse perfeitamente o espaço intelectual entre fenomenologia e estruturalismo, as duas linhagens que organizavam o campo da teoria social francesa na década de 1960.

12 Cf. a este respeito Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 21.

13 A este respeito cf. Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 133.

14 Aspecto apontado por Nobel e Watkins (2003, p. 522).

A teoria da agência de Bourdieu que parte da ideia de ser no mundo endereçou sobretudo versões da teoria social derivadas da filosofia da consciência – seu alvo não é apenas Sartre, mas também autores como Georg Lukács<sup>15</sup>, James Scott<sup>16</sup> e teorias do “*standpoint feminism*” (Bourdieu, 2001, p. 155). O sociólogo francês dedica um número surpreendente de páginas, em diversas obras, para apontar os limites da ideia de um sujeito cujo ponto de vista poderia eventualmente capturar o mundo – o problema central da ilusão escolástica, de acordo com ele. A capacidade de percepção é estruturada pelo *habitus*, que por sua vez foi previamente estruturado pela história individual e pela posição no espaço social ocupada pelo indivíduo<sup>17</sup>. Para Bourdieu, a compreensão é prática e não consciente<sup>18</sup>.

Dado o caráter corporificado do *habitus* – esse “sentir-se em casa no mundo” –, princípios de visão e divisão do mundo não podem ser mudados por qualquer mecanismo equivalente a uma “tomada de consciência”, mas apenas por meio de um longo e improvável processo de retreinamento (Bourdieu, 2000, p. 172). A ideia de tomada de consciência – que Bourdieu define como “tornar as coisas explícitas” (Bourdieu, 2000, p. 172), como um “esforço da vontade” (Bourdieu, 2001, p. 39) ou como uma “conversão intelectual” (Bourdieu, 1998, p. 55) –, que também encontra lugar na linguagem da “resistência”, bastante comum na teoria social das últimas três décadas, ignoraria “[...] a inércia extraordinária que resulta da inscrição de estruturas sociais nos corpos, devido à falta de uma teoria disposicional das práticas” (Bourdieu, 2000, p. 172).

Assim, se a dominação (e a reprodução das estruturas sociais, de modo mais amplo) está inscrita nos corpos, como Bourdieu responde, então, ao problema da criatividade social – ou da geração de novos *habitus*, campos, práticas e estruturas?<sup>19</sup> Um dos pontos de partida para responder

---

15 Cf. Bourdieu, 2000, p. 140 e, ainda, Bourdieu, 1998, p. 55.

16 Cf. Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 82.

17 Cf. Bourdieu, 1987, p. 484.

18 Cf. Bourdieu, 2000, p. 142-3.

19 Primeiramente, é preciso observar que não se está tentando aqui impor uma questão a Bourdieu: ele próprio reconheceu explicitamente que se trata de um problema sociológico inescapável (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 80). Um dos livros em que esse problema é endereçado de forma mais direta é *Linguagem e Poder Simbólico*. Nele, Bourdieu descreve a linguagem como uma técnica corporal, uma dimensão do eixo corpóreo (Bourdieu, 1999, p. 86) – e, por isso, um fenômeno privilegiado para a análise dos limites e possibilidades da ação.

essa pergunta é sua longa discussão das teorias da performatividade, particularmente os estudos de Austin sobre a capacidade performativa da fala (Austin, 1962). Bourdieu sugere que Austin comete um erro ao enfatizar que a eficácia social do discurso deriva do próprio discurso (apesar de Austin reconhecer condições externas de eficácia). Bourdieu procura enfatizar que a autoridade de qualquer discurso provém não da linguagem, mas de fora dela. Performances, de uma perspectiva sociológica, requerem capital simbólico para que sejam eficazes. Para ele, não há “declaração com autoridade” sem “autoridade prévia” (Bourdieu, 1999, p. 113): “uma declaração performativa é destinada a fracassar todas as vezes que não for pronunciada por pessoa que não tenha o poder de pronunciá-la [...] em resumo, todas as vezes que o sujeito falante não tenha autoridade para emitir as palavras que ele pronuncia” (Bourdieu, 1999, p. 111). Bourdieu usa a metáfora de um mercado para afirmar que, em um dado momento qualquer, as chances de sucesso de uma declaração são determinadas pelas possibilidades oferecidas por tal mercado, uma vez que este determina o preço de um produto linguístico (Bourdieu, 1999, p. 77).

A correlação forte entre espaço social e eficácia da ação impõe limites para a teorização da possibilidade da ação que leva à transformação seja do *habitus*, seja do próprio espaço social. No caso dos estudos da dominação social por via da linguagem, isso não se deve apenas ao limitado capital simbólico possuído pelos “dominados”, mas também à concordância entre os princípios de divisão lógica do mundo possuídos por estes e a própria ordem social (Bourdieu, 1999, p. 131). A experiência do mundo dos dominados, assim como qualquer outra experiência dóxica, é organizada por meio de uma concordância entre estruturas objetivas e formas de conhecimento; o social, nesse sentido, com suas formas específicas de dominação, é enxergado como autoevidente<sup>20</sup>. Contudo, isso não se aplica

---

Nesse trabalho, Bourdieu desenvolve uma análise bastante sofisticada das formas pelas quais a linguagem atualiza as relações de poder. Em sua análise, diferenças linguísticas são descritas como traduções de diferenças no espaço social (Bourdieu, 1999, p. 54). Como em qualquer outro campo, há uma disputa permanente no campo linguístico – uma disputa que tende a reproduzir as próprias regras do jogo. É preciso observar que, ao incorporar o problema da performatividade linguística – ou do uso da língua em contextos reais de fala –, Bourdieu elabora uma alternativa à leitura estruturalista da linguagem, sobretudo tal como formulada por Saussure e Noam Chomsky.

20 A este respeito cf. Bourdieu, 2001, p. 10.

apenas ao fenômeno da linguagem. Dada a cumplicidade ontológica entre campo (ou espaço social, de forma mais ampla) e *habitus*, a própria condição de “ser no mundo” do *habitus*, a teoria de Bourdieu apresenta um vocabulário limitado para explorar as contradições internas do *habitus* em seu processo de reprodução. O *habitus* estrutura de forma quase inescapável as formas e possibilidades de criatividade social.

A maior parte da literatura que tenta pensar Bourdieu como teórico da mudança social – o que não é o mesmo que pensá-lo como teórico da criatividade das práticas sociais, é preciso observar – tende a apontar o livro *Homo Academicus* como exemplo de análise de transformação histórica (Gorski, 2013). O fato de o livro debruçar-se sobre um contexto de rápida transformação social – a França de fins dos anos 1960 – e de elaborar uma explicação para tal processo fundada na análise do choque entre diferentes campos, contudo, não deve levar à conclusão de que o livro apresenta uma teoria generalizável acerca dos mecanismos de transformação das matrizes geradoras das práticas individuais – ou uma teoria da criatividade social, como a está-se tratando aqui. Como aponta William Sewell, nesse livro “[...] a mudança advém de fontes externas ao *habitus* que ele analisa [...] o conceito de *habitus* é usado para afirmar que a resposta dos professores à crise foi completamente determinada pela sua posição no ‘campo acadêmico’” (Sewell, 1992, p. 14). Em outros termos, a mudança é exógena aos mecanismos práticos de reprodução social (Goodman; Silverstein, 2009, p. 18)<sup>21</sup>.

Em resumo, a conexão forte entre *posição social*, *disposições* e *tomadas de posição* que caracteriza o aparato teórico de Bourdieu leva a uma limitação de sua capacidade em produzir teorias acerca do potencial de indivíduos e grupos sociais para gerarem novos repertórios de ação, novos hábitos e, potencialmente, novas estruturas sociais<sup>22</sup>. Uma das formas de

21 Pode-se observar esse ponto crítico mesmo nos trabalhos de autores que tomam a obra de Bourdieu como um ponto de partida teórico. Bernard Lahire (2010), por exemplo, em uma tentativa de desenvolver uma sociologia sensível à biografia dos indivíduos, argumenta que a análise do campo da literatura tem de ser complementado por um olhar mais atento às especificidades de cada autor e ao processo de escrita; e George Steinmetz (2007) toma o conceito de campo para entender as políticas voltadas para as populações locais adotadas pelos colonizadores alemães, mas adiciona ao conceito uma dimensão psicanalítica com vistas a explicar a tomada de posição de alguns agentes coloniais.

22 Bourdieu era consciente desse risco, e seus estudos mostram que a tomada de posição dos agentes não pode ser reduzida à dimensão estrutural do campo em



abordar esse impasse teórico é proceder à leitura de uma teorização da ação que se focou exatamente nesses momentos de irrupção de novas práticas, como a teoria da performatividade de Judith Butler.

### **Judith Butler: performance como resistência**

Judith Butler é conhecida por sua contribuição crucial aos campos dos estudos feministas e “*queer*”. A principal hipótese de sua teoria é o caráter não estável do gênero – e a própria instabilidade do eu. Butler alerta que “[...] o gênero não é natural, mas produzido por meio de uma série de atos sustentados, postos a partir da estilização de gênero do corpo” (Butler, 2006, p. xv). Em outras palavras, o gênero é o resultado de atos corporais.

Essa teoria da constituição performativa do eu funciona, para Butler, como solução para as mesmas dicotomias teóricas confrontadas por Bourdieu – o objetivismo e o subjetivismo, ou o determinismo e o livre arbítrio. Butler defende que essas tradições são condicionadas por uma teorização do eu como uma identidade pré-cultural, o que acarreta uma disjunção entre o sujeito e o objeto dentro do mesmo eu<sup>23</sup>. Em ambos os casos, ela afirma que o corpo funciona como um meio passivo em que sentidos culturais são inscritos ou por meio do qual uma determinada vontade realiza seu conteúdo.

A crítica à filosofia da consciência também é crucial no trabalho de Butler. Para ela, essa tradição segue a distinção ontológica entre alma

---

que eles estão situados, especialmente por duas razões: primeiro, a tomada de posição também é condicionada pela história *incorporada* nos indivíduos na forma do *habitus*; segundo, a maior parte das formas de ação (individual ou coletiva) é situada na intersecção de campos relativamente autônomos (como é o caso das revoltas de 1968 na França (Bourdieu, 1990)). Sua preocupação com tal problema também é visível em suas várias demonstrações de simpatia ao pragmatismo (ver Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 122): a dimensão estruturante do *habitus* é tributária da teoria pragmatista da ação.

23 “O modelo hegeliano do autorreconhecimento, que foi apropriado por Marx, Lukács e uma variedade de discursos emancipatórios contemporâneos, pressupõe uma adequação entre o ‘eu’ que confronta seu mundo, inclusive sua linguagem, como um objeto, e o ‘eu’ que se encontra como objeto naquele mundo. Mas a dicotomia sujeito/objeto, que aqui pertence à tradição da epistemologia ocidental, condiciona a mesma identidade problemática que ele busca resolver” (Butler, 2006, p. 196).

(também descrita como consciência ou mente) e corpo. Essa distinção tem como consequência a sustentação de relações de poder que subordinam o corpo à mente. Nesse caso, distinção é necessariamente hierarquia<sup>24</sup>.

Butler argumenta que o corpo é em si uma construção e, como tal, não tem existência antes da marcação de seu gênero<sup>25</sup>. Os problemas que surgem a partir daí são, então, como aqueles corpos passam a existir através das marcas de gênero (Butler, 2006, p. 12) e, ainda mais importante para Butler, como pensar sobre as práticas que deslocam e desconstroem a natureza naturalizada das identidades de gênero normativas.

Além disso, a repetição seria o mecanismo da produção cultural de identidades (Butler, 2006, 43). Performatividade não é, então, um “[...] ato singular, mas uma repetição e um ritual, que atinge o seu efeito através de sua naturalização no contexto de um corpo [...]” (Butler, 2006, xv). A teoria do sujeito de Butler é dependente da iterabilidade que sustenta a performance. A estilização do corpo não é uma livre iniciativa, uma vez que normalmente obedece a um conhecimento naturalizada do gênero – presunções normativas de gênero que operam como uma delimitação de preferência da realidade e de noções sobre como ser humano. Em uma veia foucaultiana, Butler afirma que a sexualidade é produzida dentro de relações de poder estabelecidas, que existem através de práticas discursivas que regulam as relações de gênero. Nesse sentido, o “[...] corpo não está sexualizado antes de sua determinação no discurso através do qual torna-se investido de uma ‘ideia’ de um sexo natural, ou essencial” (Butler, 2006, p. 125). Esse seria o mecanismo de funcionamento de uma normatividade heterossexual compulsória e uma concepção binária naturalizada da sexualidade, reafirmada através da iterabilidade de práticas corporais, que, por sua vez, engendra uma coerência construída (Butler, 2006, p. 185).

No entanto, esta “iterabilidade” é o que torna possíveis outras formas de performance de gênero. A questão política central de Butler é: “Que tipo de repetição subversiva pode pôr em causa a prática da regulação da própria identidade?” (Butler, 2006, p. 43). Este é o caminho através do qual ela desenvolve uma teoria – ou uma estratégia – de atos corporais subversivos, uma subversão “[...] a partir de dentro dos termos da lei, através

---

24 A este respeito cf. Butler, 2006, p. 17.

25 Cf. Butler, 2006, p. 12. “Não há gênero anterior às expressões de gênero; aquela identidade é constituída performativamente pelas próprias ‘expressões’ que dizem ser seus resultados” (Butler, 2006, p. 34).

das possibilidades que surgem quando a lei se volta contra si mesma e gera permutações inesperadas de si mesma” (Butler, 2006, 127). A teoria da ação subversiva de Butler é uma estratégia de *paródia de gênero*, uma receita para uma apropriação e uma reutilização paródica das categorias de identidade, de modo que a identidade se tornaria permanentemente problemática – ou, em outros termos, o seu carácter natural e estável se tornaria problemático.

O problema da agência é então reformulado como uma questão de significação e ressignificação (Butler, 2006, p. 197), pois o poder da ação é derivado de sua capacidade de “descontextualização” (Butler, 1997, p. 147): o seu potencial de apropriação indevida de práticas e discursos de seus contextos anteriores (Butler, 1997, p. 40). Superfícies corporais, na teoria de Butler, não são apenas o lócus da reprodução das práticas sociais, mas o *site* eminente para a realização da política, o altar em que se celebra a liturgia em sua forma futura<sup>26</sup>.

Esta introdução breve, e certamente não exaustiva, às principais contribuições de Butler para uma teoria das práticas centrada na ação é um ponto de partida para compreender a sua crítica à teoria da ação de Bourdieu. Este é um importante intercâmbio teórico, não só porque os dois são grandes pensadores sociais contemporâneos, mas também porque ambos buscaram desenvolver críticas ao objetivismo e ao subjetivismo centradas no corpo, embora por diferentes meios. Butler (1997, 1999) concentra sua crítica na análise da performatividade na obra de Bourdieu, especialmente em *Linguagem e Poder Simbólico* e em *Dominação Masculina*. É um acordo entre os dois teóricos que seria inapropriado pensar um sujeito antes de sua entrada no terreno da normatividade da linguagem, ou o reino do simbólico. Uma vez que este reino é permeado e constituído pelo poder, Butler afirma que a agência é um efeito do poder, um poder que constrange, mas não determina (Butler, 1997, p. 139). Ela ressalta que a análise bourdieusiana da corporificação de normas pelo cultivo e elaboração do *habitus* é promissora e, no prefácio de *Gender Trouble*, afirma que sua teoria da dimensão ritual do gênero é alinhada à teoria de Bourdieu do *habitus*<sup>27</sup>.

No entanto, Butler argumenta que Bourdieu não consegue explicar “[...] como o que é corporal no discurso resiste e confunde as próprias normas pelas quais se encontra regulamentado” (Butler, 2006, p. 142). Essa limitação deve-se ao entendimento de Bourdieu de uma identificação mimética entre

---

26 A este respeito cf. Butler, 1997, p. 147; também Butler, 2006, p. 200.

27 Cf. Butler, 2006, p. 206.

o corpo e o campo. Butler argumenta que, a fim de escapar do subjetivismo, Bourdieu descreve o campo social como positividade imutável (Butler, 1999, p. 117). Esta concepção da relação entre *habitus* e campo em Bourdieu tê-lo-ia levado a formular uma teoria dos atos de fala que reduz a “autoridade” das performances a atos anteriores ou a processos de “autorização” – uma forma diferente de dizer que a eficácia dos performativos deriva da posse do poder simbólico (Butler, 1999, p. 123). Este seria um exemplo da “espacialidade” difundida no pensamento de Bourdieu: apesar de Bourdieu afirmar repetidamente a natureza temporal do *habitus*, esta dimensão desapareceria por sua reafirmação do caráter espacial dos campos com os quais o *habitus* teria cumplicidade ontológica (Butler, 1999, p. 125; Noble e Watkins, 2003). A relação mimética de Bourdieu entre o linguístico e o social é, de acordo com Butler, a reabilitação do modelo base/superestrutura, onde a linguística se torna epifenomenal. Ou seja, Bourdieu reduziria o poder das palavras ao poder das instituições sociais<sup>28</sup>.

Para Butler, “[...] é claramente possível falar com autoridade sem ser autorizado a falar [...] performativos não refletem apenas condições prévias, mas produzem um conjunto de efeitos sociais” (Butler, 1997, p. 158). Sua concepção sobre as ações sociais performativas enfatiza não só o seu papel fundamental na formação do sujeito, mas também na “[...] contestação política permanente e na reformulação do sujeito” (Butler, 1997, p. 160). É por isso que, para Butler, o ato de fala (forma fundamental de performatividade ou ação corporal), como um ato de instituição, é sempre um ato potencialmente insurrecional, nunca determinado de antemão<sup>29</sup>.

No prefácio à edição em inglês de *Dominação Masculina*, ao comentar brevemente sobre as possibilidades de uma política feminista, Bourdieu critica a concepção de

[...] uma resistência que é reduzida a atos individuais ou a ‘*happenings*’ discursivos que são recomendados por algumas teóricas feministas – essas quebras heroicas na rotina diária, como as ‘performances’ paródicas favorecidas por Judith Butler, provavelmente esperam demais quando comparadas aos resultados escassos e incertos que elas obtêm (Bourdieu, 2001, p. viii).

Em uma segunda referência, no mesmo livro, ele descreve a teoria

28 Cf. Butler, 1997, p. 157; Lovell, 2003.

29 A este respeito cf. Butler, 1997, p. 160-161.

de Butler como uma crença pós-moderna em atos de “magia performativa” que podem abolir dualismos (Bourdieu, 2001, p. 103).

A crítica de Bourdieu se concentra exclusivamente na teoria dos atos subversivos de Butler e sobre os seus possíveis efeitos. No entanto, há uma segunda linha “bourdieusiana” de questionamento à teoria de Butler: ela não forneceria uma explicação adequada sobre como o processo de reprodução performativa de corpos compulsoriamente sexualizados falha em um determinado momento, uma falha que permitiria a passagem de um conjunto de performativos que confirmam a normatividade heterossexual e machista preponderantes para uma “performance paródica”, que revelaria a natureza instável e não natural dessa ordem.

Se Butler fornece uma estratégia para a desconstrução de discursos e práticas dominantes de gênero, sua análise das contradições nos processos de reprodução social é menos precisa. Seu foco na temporalidade das práticas sociais lhe permite desenvolver uma teoria da criatividade e resistência, mas esses atos de subversão e resistência aparecem apenas como uma possibilidade, sem maior precisão sobre como eles se relacionam com hábitos e estruturas que repõem o social. Elas são, para Butler, uma necessidade ética ou política, mas é difícil explicar a partir de sua teoria como eles se inscrevem na vida social, em seu processo contraditório de reconstituição permanente. Então, se Bourdieu tem dificuldades em elaborar uma teoria da criatividade e da resistência derivadas de sua teoria social da reprodução, acredito que Butler não fornece a mediação social entre a sua teoria de dominação e sua estratégia de resistência.

Em suma, Bourdieu elabora uma teoria do caráter situado das práticas, mas, no caso dele, os condicionantes da *situação* condicionam de maneira quase inequívoca a ação. Butler, por sua vez, tem uma teoria da ação criativa performática, mas sem uma elaboração mais detalhada de seu caráter situado. Uma maneira de iniciar a elaboração de um aparato conceitual que supere esse impasse é a leitura dos principais aspectos de uma teoria da criatividade situada da ação, elaborada por teóricos do pragmatismo.

### **Pragmatismo: em direção a uma teoria da criatividade situada da ação**

As temáticas do Pragmatismo têm sido objeto da atenção de diversos

teóricos sociais contemporâneos, sobretudo de sociólogos interessados em uma teoria da ação que dê conta da explicação de uma diversidade de situações concretas, em que indivíduos e grupos sociais são confrontados com a insuficiência ou a inadequação de antigos hábitos e práticas (Emirbayer e Goldberg, 2005; Gross, 2009, 2008; Joas, 1997, 1993). Esses trabalhos recentes, ao menos na sociologia, dedicam pouca atenção ao método lógico que marcou grande parte da discussão filosófica do pragmatismo americano (Menand 2002; Bernstein 2010), e focam-se no pragmatismo como base filosófica para uma teoria da ação que leva em conta seu caráter situado social, corpórea e materialmente.

Quanto à teoria social mais ampla, a retomada do pragmatismo também tem servido como ponte entre as tradições anglo-saxã e continental da filosofia (sobretudo da filosofia social), principalmente a partir de uma série de estudos promissores que procuram reler os clássicos da filosofia europeia dos dois últimos séculos – sobretudo Hegel e Heidegger – a partir de temáticas pragmatistas (Bernstein, 2010; Brandom, 2012). Além disso, uma crescente tradição francesa de teoria social pragmatista – em parte inspiradas nos clássicos norte-americanos – tem participado ativamente do debate teórico pós-bourdieuiano (Céfaï, 2002; L. Boltanski e Thévenot, 2006; Boltanski; Thévenot, 2000).

Entre os sociólogos, a retomada da tradição do pragmatismo é uma resposta ao chamado “practice turn”, já anunciado desde os anos 1980 como uma das temáticas centrais da teoria social (Ortner, 1984; Schatzki, 2006) –, para o qual teóricos como Bourdieu e Butler também contribuíram. Juntamente com a revitalização do conceito de prática, esses novos estudos têm igualmente tentado romper com a série de dualismos da teoria social que tanto Bourdieu quanto Butler endereçaram; além de elaborar uma teoria que dê conta tanto dos aspectos semióticos da ação (e nisto a influência de Charles Peirce é crucial) quanto do caráter permanentemente incerto da reprodução do social, uma vez que situações concretas colocam problemas que os atores buscam resolver de forma mais ou menos efetiva com os recursos culturais e práticos à disposição – recursos estes que se assentam em códigos semióticos e repertórios de práticas socialmente compartilhados.

Os escritos clássicos da tradição do pragmatismo enfatizam que a prática social deve ser teorizada como situada no tempo e no espaço, tanto em termos de contextos específicos de ação quanto dos hábitos sociais e códigos semióticos disponíveis aos agentes envolvidos. Uma vez

que um agente (indivíduo ou grupo) se encontra em uma situação de resolução de problemas específicos, ele baseia-se em hábitos e códigos sociais e individuais disponíveis para definir sua ação; contudo, a situação (cadeias de ação concretas, as circunstâncias materiais, emoções etc.) coloca problemas que põem em risco a pertinência desses hábitos e estruturas. O constante choque entre os hábitos e as demandas colocadas pela situação leva a um (possível, mas não necessário) questionamento e reformulação desses hábitos e códigos. Em resumo, a teoria da ação pragmatista defende que a prática, como resolução de problemas situados, depende dos hábitos e códigos semióticos disponíveis em um determinado grupo; mas esse próprio caráter situado também coloca a capacidade de reformulação desses recursos, o que leva a uma possível inovação dos próprios. Assim, dada a contínua sequência de situações problema enfrentadas por cada indivíduo, existe a possibilidade de que a ação seja pensada como uma oscilação entre a criatividade e o hábito (Gross, 2009; Joas, 1997; Keane, 2003).

Em suma, a teoria social que emana do pragmatismo é uma teoria da criatividade situada da ação (Joas, 1997). Como apontam vários comentadores, uma das origens dessa intuição é análise de Peirce sobre o processo científico. De acordo com Peirce, além dos conhecidos métodos de indução e dedução, um terceiro método, corriqueiro entre os cientistas, não havia recebido o devido tratamento filosófico: a “abdução”. Nesse terceiro método, o cientista encontra-se relativamente livre na elaboração de novas hipóteses que possam explicar os dados empíricos disponíveis, assim como informar futuras teorias. Esse caráter relativamente livre, em que o cientista combina conhecimentos da tradição científica e a abertura para a elaboração do novo, é o responsável pelo avanço na ciência, de acordo com Peirce. Contudo, esse processo de abdução também serve como modelo geral sobre como indivíduos analisam a situação que eles têm em mãos, seja ela qual for – interação com pessoas desconhecidas, mudanças nas condições materiais, exposição a uma obra de arte ou a um novo conhecimento etc. – e, a partir de um processo de relativa liberdade, tentam de forma incerta e frequentemente precária aplicar seus hábitos à resolução das questões que essa situação coloca.

Esse choque entre os códigos culturais dados e as demandas das situações concretas também encontrará grande desenvolvimento na teoria estética e na pedagogia de Dewey. Este filósofo rompeu com o modelo expressivo de compreensão da arte – em que a obra é expressão de um sentido

anterior a ela –, e buscou entender a arte como decorrente de uma colisão entre experiências sedimentadas e a realidade.<sup>30</sup> De forma semelhante, Dewey postula um modelo de educação em que o aluno não seja introduzido à tradição já estabelecida, mas que seja apresentado a situações problema que o levam à reelaboração de seus antigos hábitos e práticas.

Muitas das temáticas centrais do debate teórico contemporâneo podem ser endereçadas a partir dessa teoria da criatividade situada. Diversos autores têm apontado que, apesar de a teoria dos campos sociais e da razão prática de Bourdieu fornecer bases poderosas para a explicitação do caráter socialmente situado da ação, ela não daria espaço suficiente para os dilemas reais enfrentados nas práticas corriqueiras de atores os mais diversos, nos quais a doxa que marca o campo pode ser porventura questionada. Esse insight é de grande relevância, sobretudo para o estudo de emoções e de códigos simbólicos em momentos de contestação social (Emirbayer; Goldberg, 2005). Além disso, ao teorizar a prática como parte de uma cadeia de ações situadas, o pragmatismo fornece uma plataforma para a teorização de “mecanismos” sociais – uma das temáticas mais importantes da sociologia nos Estados Unidos nas últimas décadas (Gross, 2009). Finalmente, o pragmatismo foi recentemente incorporado por Isaac Reed como uma plataforma para teorizar as bases para a dimensão performática do poder, provendo uma teoria sobre o caráter situado de atos performativos contestatórios (Reed, 2013).

Além disso, o caráter (materialmente e culturalmente) situado e aberto da semiose e das práticas na teorização pragmatista tem sido de grande valor para os estudos de cultura material, principalmente aqueles influenciados pela obra de Peirce (Keane, 2003; Keane, 1997; Hull, 2012; Miller, 2009). Essa literatura recente endereça um aspecto fundamental de uma teoria da prática: o problema da relação entre cultura e materialidade, uma vez que ambas as dimensões da vida social delimitam a situação (Sewell, 2005; Steinmetz, 2008). Estes estudos recentes fornecem uma forma mais processual, material e prática, baseada na noção de semiose social, como uma alternativa promissora para programas de pesquisa muito influentes na Sociologia Cultural que incidem sobre a reconstrução de sistemas de símbolos, ainda altamente dependentes de um modelo estrutural da cultura (especialmente Alexander, 2003; Alexander e Smith, 1993). Nesse modelo pragmatista, os códigos semióticos encontram todos os tipos de resistência quando o sujeito encontra problemas e bloqueios materiais e sociais à sua

30 Cf. Joas, 1997, p. 141; Dewey, 2005.



aplicação; com isso, esses códigos são constantemente reformulados, mesmo que de forma marginal, seja nas gramáticas culturais dos indivíduos, seja eventualmente nos códigos semióticos compartilhados. Com isso, evita-se uma visão de cultura como ideia que se impõe sobre a cognição individual, assim como a ideia de uma mente livre para atribuir conteúdos simbólicos a objetos materiais ou a fenômenos sociais.

### **Considerações finais**

O pragmatismo nos ajuda a entender a prática não como uma ação definitiva, exemplar, mas como uma cadeia de ações situadas. Se a prática geralmente assume a forma de performances sociais em uma cadeia de ações, ela tem a capacidade de (potencialmente) mostrar os limites de hábitos e códigos semióticos disponíveis. Este poder performativo é sempre incerto e limitado por restrições materiais e simbólicas, mas pode ser visto como uma dimensão do poder social, com possíveis consequências reais de rearticulação de estruturas e códigos sedimentados. A concepção pragmatista permite a teorização de práticas que reiteram códigos semióticos e hábitos disponíveis, mas que também podem desafiá-los em circunstâncias específicas. Além disso, performances em situações nas quais velhos códigos já não se mostrem adequados – especialmente se realizada por atores coletivos – podem levar ao surgimento de novos hábitos e códigos que irão informar as cadeias de ação subsequentes (ou novos repertórios contestatórios – McAdam et al., 2001).

Como Reed (2013) argumentou recentemente, esse entendimento da performance como um ato que não pode ser totalmente inscrito em scripts e códigos socialmente disponíveis não é uma distorção da teoria da performatividade de Butler, mas uma leitura desta que captura algumas das fontes pragmatistas de sua própria teoria, especialmente na obra de George Mead como apropriada pela teoria dos atos de fala (particularmente Austin, 1962). Nas palavras de Reed,

quando vários atores se unem para agir, o presente intersubjetivamente constituído da tarefa, ou seja, ‘o que estamos fazendo’, conecta-se ao passado e ao futuro, através do condicionamento e controle, respectivamente; mas o evento, *sui generis*, é a sua própria forma de poder causal (Reed, 2013, p. 202).

Assim, em situações sociais particulares – nas quais existem regras e recursos que fazem com que a performance seja ao mesmo tempo identificada como algo que remete a repertórios comuns anteriores, mas que também os inova marginalmente ou os subverte mais radicalmente –, a prática tem a capacidade de provocar a transformação de hábitos e códigos comuns, ou seja, ela tende ao extremo da criatividade em um eixo em que oscilaria toda ação, eixo este que vai do hábito ao novo.

Não é apenas a teoria da performatividade que pode ser lida sob a luz da teoria da ação pragmatista. Também é possível argumentar que a teoria bourdieusiana da contextualização da ação no espaço social e do habitus como uma matriz de práticas fornece um complemento a esta teoria da possível eficácia dos atos performativos, uma vez lida sob a luz de uma teoria pragmática de ação. O habitus pode ser entendido como a matriz que regula a propensão de um indivíduo para gerar novos hábitos, quando confrontado com situações particulares. Nesse sentido, a teoria do habitus de Bourdieu é uma reformulação de uma teoria pragmática de ação que enfatiza mais frequentemente a reiteração de hábitos, e não a sua transformação (por esta crítica, ver Gross, 2009).

Dessa forma, o pragmatismo se coloca como uma via média promissora para uma síntese de duas das principais versões da teoria da ação elaboradas nas últimas décadas. No mais, essa crescente literatura pragmatista ainda tem de avançar na demonstração de que essa síntese não sobreviverá apenas no terreno da teoria social, mas poderá fornecer um terreno fértil para a elaboração de estudos empíricos diversos acerca da oscilação entre criatividade e hábito que está no cerne do problema da ação social.

## Referências

- ALEXANDER, Jeffrey C. **The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- ALEXANDER, Jeffrey C.; SMITH, Philip. **The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies**. *Theory and Society*, v. 22, n. 2, 1993, p. 151-207.
- AUSTIN, Jonh L. **How to Do Things with Words**. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

- BERNSTEIN, Richard J. **The Pragmatic Turn**. New York: Polity, 2010.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **The Reality of Moral Expectations: A Sociology of Situated Judgement**. Philosophical Explorations, III, 2000, p. 208-31.
- \_\_\_\_\_. **On Justification: Economies of Worth**. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. The Social Space and the Genesis of Groups. **Theory and Society**, v.14, n. 6, 1985, p. 723-44.
- \_\_\_\_\_. **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**. Cambridge: Harvard University Press, 1987
- \_\_\_\_\_. **Homo Academicus**. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. **The Logic of Practice**. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Practical Reason: On the Theory of Action**. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Language and Symbolic Power**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Pascalian Meditations**. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Masculine Domination**. Cambridge, UK: Polity Press, 2001.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. **An Invitation to Reflexive Sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BRANDON, Robert B. **Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary**. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- BRUBAKER, Rogers. Rethinking Classical Theory. **Theory and Society**, v. 14, n. 6, 1985, p. 745-75.
- BUTLER, Judith. **Excitable Speech: A Politics of the Performative**. London: Routledge, 1997.
- \_\_\_\_\_. Performativity's Social Magic. In: SCHUSTERMAN, Richard. **Bourdieu: A Critical Reader**. Oxford: Wiley-Blackwell, 1999. p. 113-128.
- \_\_\_\_\_. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. London: Routledge, 2006.
- CEFAÏ, Daniel. **L'héritage du Pragmatisme: Conflits d'urbanité et épreuves de civisme**. Tour D'Aigues: Editions de l'Aube, 2002.
- DESAN, Mathieu Hikaru. **Bourdieu, Marx, and Capital**. A Critique of the Extension Model. **Sociological Theory**, v. 31, n. 4, 2013, p. 318-42.
- DEWEY, John. **Art as Experience**. New York: Berkley Pub. Group, 2005.
- DOSSE, François. **History of Structuralism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, v.2.

- EMIRBAYER, Mustafa; GOLDBERG, Chad. Pragmatism, Bourdieu, and Collective Emotions in Contentious Politics. **Theory and Society**, v. 34, n. 5-6, 2005, p. 469-518.
- GOODMAN, Jane E.; SILVERSTEIN, Paul A. (ed.). **Bourdieu in Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.
- GORSKI, Philip S. **Bourdieu and Historical Analysis**. Durham: Duke University Press, 2013.
- GROSS, Neil. **Richard Rorty: The Making of an American Philosopher**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. A Pragmatist Theory of Social Mechanisms. **American Sociological Review**, v. 74, n. 3, 2009, p. 358-79.
- JOAS, Hans. **Pragmatism and Social Theory**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. **The Creativity of Action**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- KEANE, Webb. **Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society**. Berkeley: University of California Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. Semiotics and the Social Analysis of Material Things. **Language & Communication**, v. 23, n. 3-4, 2003, p. 409-25.
- LAHIRE, Bernard. **Franz Kafka: éléments pour une théorie de la création littéraire**. Paris: La Découverte, 2010.
- LOVELL, T. Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self. **Theory, Culture & Society**, v. 20, n. 1, 2003, p. 1-17.
- MCADAM, Doug; TARROW, Sidney G.; TILLY, Charles. **Dynamics of Contention**. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2001.
- MENAND, Louis. **The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- MILLER, Daniel. **Stuff**. Cambridge, UK: Polity, 2009.
- NOBLE, Greg; WATKINS, Megan. So, How Did Bourdieu Learn to Play Tennis? Habitus, Consciousness and Habituation. **Cultural Studies**, v. 17, n. 3-4, 2003, p. 520-38.
- ORTNER, Sherry B. Theory in Anthropology since the Sixties. **Comparative Studies in Society and History**, v. 26, n. 01, 1984, p. 126-166.
- PINTO, Louis. **Pierre Bourdieu et la théorie du monde social**. Paris: Seuil, 2002.
- REED, Isaac A. Power: Relational, Discursive, and Performative Dimensions. **Sociological Theory**, v. 31, n. 3, 2013, p. 193-218.

- SCHATZKI, Theodore R. **The Practice Turn in Contemporary Theory**. London: Routledge, 2006.
- SEWELL, William. A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. **The American Journal of Sociology**, v. 98, n. 1, 1992, p. 1-29.
- \_\_\_\_\_. **Logics of History: Social Theory and Social Transformation**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- STEINMETZ, George. Bourdieu's Disavowal of Lacan: Psychoanalytic Theory and the Concepts of 'Habitus' and 'Symbolic Capital.' **Constellations**, v. 13, n. 4, 2006, p. 445-64.
- \_\_\_\_\_. **The Devil's Handwriting: Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. Logics of History as a Framework for an Integrated Social Science. **Social Science History**, v. 32, n. 4, 2008, p. 535-53.
- VANDENBERGHE, Frederic. 'The Real Is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism. **Sociological Theory**, v. 17, n. 1, 1999, p. 32-67.
- WACQUANT, Loïc. Habitus. In: BECKERT, Jens; ZAFIROVSKI, Milan. (eds.). **International Encyclopedia of Economic Sociology**. London: Routledge, 2005. p. 315-319.

Recebido em 02/03/2014

Aprovado em 25/03/2014



## **INSTITUIÇÕES, CONFIANÇA E ORDEM SOCIAL**

### ***INSTITUTIONS, TRUST AND SOCIAL ORDER***

---

Rodrigo Figueiredo Suassuna  
*Universidade de Brasília*

#### **Resumo**

O objetivo deste artigo é discutir o conceito de instituição, enfatizando os efeitos que as instituições produzem sobre as práticas sociais em contextos marcados pela globalização tardio-moderna. Para tanto, é apresentado o debate entre a teoria da estruturação e a etnometodologia a respeito da relação conceitual entre instituições e solidariedade social. As questões teóricas são debatidas por referência a uma pesquisa etnográfica sobre a prestação de serviços policiais em uma região metropolitana do Brasil. Enquanto a teoria da estruturação vê as instituições como fundamentais à manutenção da ordem social, a etnometodologia aponta para os efeitos potencialmente desestruturadores das instituições para as interações cotidianas, sendo eles: (a) as normas institucionais proporcionam alienação da interação, divergindo a atenção dos participantes dos movimentos recíprocos para os requisitos institucionais; (b) as instituições prescrevem papéis fixos aos participantes, desfavorecendo a diversidade nas apresentações do eu; e (c) as instituições designam árbitros para julgar a aplicação de suas normas, criando assim relações assimétricas. Normas institucionais, tais como procedimentos burocráticos e os direitos individuais reconhecidos em estatutos legais, estiveram presentes nos encontros vivenciados em contextos organizacionais policiais, em que foi possível perceber os efeitos desestruturadores teorizados pela etnometodologia. Entretanto, algumas normas institucionais empoderaram participantes previamente excluídos em encontros com policiais, como ficou indicado pela participação de jovens da periferia em conselhos comunitários de segurança pública. A conclusão geral é que as instituições têm impacto sobre a ordem social, mas não necessariamente trazem assimetria.

**Palavras-chave:** instituições, etnometodologia, teoria da estruturação, confiança, globalização.

#### **Abstract**

The aim of this paper is to discuss the concept of institution, focusing on the effects of institutions upon social practices that take place under late-modern globalization.

With that aim, it is presented the discussion involving structuration theory and ethnomethodology regarding the conceptual relation between institutions and social solidarity. Theoretical issues are here discussed by reference to an ethnographical research on police services provision in a metropolitan region of Brazil. Whilst structuration theory holds that institutions are fundamental to maintain social order, ethnomethodology points to potentially disrupting effects of institutions in everyday interactions: (a) institutional norms bring alienation from interaction, diverting participants' attention from reciprocal moves toward institutional requirements; (b) institutions also prescribe fixed roles to participants, preventing diversity in presentations of self; and (c) institutions assign referees to arbitrate the application of norms, thus creating asymmetric relations. Institutional norms, such as bureaucratic procedures and individual rights acknowledged in positive law, were pervasive to encounters that took place in police organizational settings, where it was possible to perceive the disruptive effects theorized by ethnomethodology. However, some institutional norms empower participants in positions previously excluded in encounters with police officers, as indexed by the participation of young inhabitants of segregated areas in community security councils. The general conclusion is that institutions impact interaction order but not necessarily bringing asymmetry.

**Keywords:** Institutions, ethnomethodology, structuration theory, trust, globalization.

O conceito de instituição é um dos mais recorrentes nas Ciências Sociais do século XXI. Dentre outros usos, as instituições são usualmente tidas como variáveis independentes que explicam as variações no desenvolvimento econômico (North, 1994), no desenvolvimento político e nos níveis de governabilidade (Amorim Neto, 2010), considerando diferentes comunidades políticas ao redor do globo. Ademais, a noção de instituição tem sido o recurso fundamental para tratar de questões morais sob o ponto de vista sociológico: os padrões morais são identificados com e justificados pelas instituições prevaletentes em determinado contexto (Soares, 2000), levando a uma tendência relativista na sociologia moral.

O objetivo deste artigo é discutir o conceito de instituição, enfatizando os efeitos que as instituições produzem sobre as práticas sociais em contextos marcados pela globalização tardio-moderna. Pretende-se, aqui, apresentar o debate entre a teoria da estruturação e a etnometodologia a respeito da relação conceitual entre instituições e solidariedade social. Ambas as tradições enfatizam o conhecimento humano sobre o social e as práticas rotineiras como a essência da ordem social. Contudo, enquanto a teoria da estruturação vê as instituições como fundamentais à manutenção da ordem social, a etnometodologia aponta para os efeitos potencialmente desestruturadores das instituições para as interações cotidianas. Para a



etnometodologia, existem elementos universais que constituem o vínculo social, ideia que permite questionar o relativismo que entende a diversidade moral em conformidade com a variedade de instituições.

A discussão elaborada neste artigo tem como referência uma pesquisa etnográfica sobre a prestação de serviços policiais em uma região metropolitana do Brasil<sup>1</sup>; para a presente discussão, recorre-se à compreensão do efeito de determinadas instituições sobre as interações entre policiais e usuários dos serviços de polícia. A pesquisa indica que as instituições são um fator dissociante presente nos sistemas de interação policial-cidadão, embora isso ocorra de maneira ligeiramente diferente do que foi proposto pela etnometodologia.

### O debate sobre as instituições

A teoria da estruturação, formulada por Anthony Giddens, concebe *instituições* como “práticas sociais discernivelmente semelhantes” (Giddens, 2009, p. 20), que possuem ampla abrangência em termos de espaço e de tempo. Um exemplo de instituição é o Estado-nação moderno, entendido como um conjunto de “formas institucionais de governar” (Giddens, 2008), ou seja, um padrão de exercício do poder político amplamente difundido no mundo moderno.

O principal efeito institucional sobre as práticas sociais seria, segundo essa teoria, o fomento da confiança interpessoal por meio do aumento da previsibilidade conferido pelas normas institucionais. Na teoria da estruturação, *confiança* é definida como “a crença na credibilidade de uma pessoa ou sistema” (Giddens, 1991, p. 41), em que o padrão de credibilidade fundamenta-se nas rotinas previsíveis que vão se apresentando ao indivíduo como socialmente normais desde seus primeiros contatos com a sociedade. A confiança é, portanto, uma crença, ou disposição individual, que tem dois fundamentos: (a) as primeiras interações do indivíduo com a figura materna, ou “relação social fundamental” (Giddens, 2009, p. 61-2); e (b) as rotinas previsíveis que estabelecem para o indivíduo o que é considerado normal, destacando-se aí o papel das instituições. O padrão de previsibilidade presente em nossas expectativas origina-se quando transitamos pelos contextos rotinizados do cotidiano, que Giddens relaciona com as instituições sociais. Uma das proposições centrais da teoria da estruturação é a de que as instituições fornecem essa previsibilidade, que

---

1 A referida pesquisa teve como propósito a produção da tese de doutorado do autor (Suassuna, 2013).

torna o mundo social inteligível aos participantes desse mundo. A ideia de que as rotinas institucionalizadas são incorporadas na forma de confiança pode ser assim enunciada:

A rotina faz parte da continuidade da personalidade do agente, na medida em que percorre os caminhos das atividades cotidianas, e das instituições da sociedade, as quais só o são mediante sua contínua reprodução (Giddens, 2009, p. 70).

Paralelamente, as práticas sociais fundadas na confiança contribuem para a reprodução das instituições, ou seja, as instituições só existem porque são “exemplificadas” nas práticas que apresentam um padrão discernível.

Assim, por exemplo, o direito à segurança, ou a prerrogativa difundida na era moderna de se obter serviços de polícia e de justiça penal (Sapori, 2007), é uma rotina previsível que fundamenta a prática de cidadãos que buscam delegacias de polícia ou a de policiais que atendem a um chamado de emergência; por outro lado, são as ações nesse sentido empreendidas por usuários e policiais que fazem com que esse direito exista, ou seja, esses atores contribuem para a reprodução dessa instituição.

Segundo Giddens (2009, p. 71), a indispensabilidade das instituições é demonstrada nos eventos que ele denomina como *situações críticas*: “situações que ameaçam ou destroem as certezas de rotinas institucionalizadas”. O autor cita, como exemplo, o cotidiano dos campos de concentração, em que a trajetória dos internos era incerta e estes eram propositalmente destituídos das referências ao mundo social tal como conheciam. Nas situações críticas, a confiança interpessoal é substituída por ansiedades que desabilitam o indivíduo para a vida social. Ao afirmar isso, Giddens confere à previsibilidade dos ambientes institucionais o *status de elemento indispensável para a existência do vínculo social, evidenciando* a estreita correlação entre rotinas institucionalizadas e solidariedade social. De acordo com a teoria da estruturação, as rotinas são criadas pela disposição automática dos indivíduos para evitarem situações críticas, e nisso consiste a reprodução das instituições.

Muitos dos teoremas sobre confiança propostos por Giddens baseiam-se nas demonstrações teoricamente orientadas que formam a teoria social da etnometodologia. A grande divergência entre a etnometodologia e a teoria da estruturação refere-se à relação conceitual entre instituições e solidariedade social na fase atual da modernidade. Enquanto, para Giddens, as rotinas institucionalizadas são fundamentais para o estabelecimento do vínculo social, para a etnometodologia, as instituições, especialmente na modernidade tardia, colaboram para a ruptura nas relações desse tipo.

A etnometodologia tem como pioneiros os trabalhos de Harold Garfinkel e enfatiza, como objeto sociológico, a compreensão dos etnométodos – “as realizações contingentes e recorrentes de práticas hábeis e organizadas da vida cotidiana” (Garfinkel, 1984, p. 11). O aspecto de “organização” e “habilidade” das práticas cotidianas é o que, de acordo com a etnometodologia, pode ser considerado como a verdadeira ordem social. Esses etnométodos são apreendidos na forma de expressões indicativas e ações práticas. Portanto, os estudos etnometodológicos apoiam-se na apreensão de detalhes das interações, tidos como elementos constitutivos das estruturas, dos fatos sociais considerados comumente pela sociologia como fatos objetivos. Os detalhes das interações cotidianas indicam a construção das estruturas a partir da intersubjetividade dos atores (Rawls, 2009)<sup>2</sup>. Segundo Paixão (1986), o mérito da etnometodologia seria a discussão de questões macrossociais, como o poder, sem referência a “macroentidades como classe ou Estado” (Paixão, 1986, p. 95). Estas “macroentidades”, ao invés de serem tidas como meios heurísticos da pesquisa social, são entendidas como construtos das interações em sua dimensão prática e é sob essa perspectiva que as instituições tornam-se o foco de estudos etnometodológicos.

Compartilhando dos pressupostos dessa tradição sociológica e fundamentada na teorização de Garfinkel (1963; 1984) e Goffman (2005) sobre as bases comuns para o entendimento mútuo, Rawls (2010) propõe um conceito de *instituição representativo do debate sociológico contemporâneo e que serve de base para a discussão de questões morais que emergem na era da globalização*<sup>3</sup>. A noção de instituição proposta por Rawls pode ser sintetizada nas proposições a seguir.

1. Instituições contêm séries de *regras formais*, isto é, normas que são especificáveis pelos participantes da vida social, incluindo tanto a lei positiva quanto convenções e tradições de outra natureza.
2. Indivíduos que agem no âmbito institucional são *responsáveis diante das normas institucionais*, ou seja, eles devem explicações sobre sua adesão a ou seu desvio dessas regras, muito embora tais regras não especifiquem a forma como se deve segui-las.
3. Ligados às normas institucionais específicas, formam-se

2 Para Durkheim (2002, p. 16), “os detalhes da vida social transbordam da consciência por todos os lados” – os etnometodólogos propõem-se, portanto, a “realizar este aforismo de Durkheim”, por meio da ênfase nesses detalhes (Garfinkel, 1984, p. vii-ix; 2007). Ver ainda Heritage, 1999 e Paixão, 1986.

3 A este respeito cf. Rawls, 2010, p. 99.

*vocabulários de motivos*, ou seja, justificativas, motivos e “desculpas” padronizadas para convergir com exigências institucionais, mas não para comunicar algo a outros indivíduos ou para descrever precisamente alguma prática<sup>4</sup>. Por exemplo, um vocabulário de justificativas desenvolvidos por policiais e outros funcionários públicos para desistir da interação com usuários de serviços públicos é justificar que determinada demanda não está sob sua jurisdição segundo o direito processual penal ou direito processual administrativo<sup>5</sup>.

4. Os vocabulários de motivos são diferentes, conforme sirvam aos que atuam em nome da instituição ou àqueles que, sem identificar-se com a instituição, devem lidar com normas institucionais. A título de exemplo: policiais representam uma série de instituições, como o direito penal e os direitos garantidos no âmbito do Estado-nação, desenvolvendo vocabulários de motivos próprios de suas profissões diante de instituições; já os usuários de serviços policiais lidam com essas normas especialmente quando interagem com policiais, tendo um vocabulário de motivos particular e que não necessariamente dialoga com as justificativas padronizadas dos policiais.
5. Existem árbitros para julgar a adesão ou o desvio das normas institucionais e para avaliar as justificativas produzidas nesse âmbito, ou seja, há uma hierarquia institucional; nas palavras de Rawls (2010, p. 99), “Os participantes de instituições sociais não são todos iguais”<sup>6</sup>.

Semelhante à definição de instituição pela teoria da estruturação, as normas institucionais seriam aquelas originadas de estruturas formais; pode-se ainda inferir dessa definição o caráter histórico, tradicional e, portanto, rotineiro das instituições. Por outro lado, Rawls localiza as normas institucionais no exterior das interações, questão que não é problematizada por Giddens. Como exemplo de normas institucionais que incidem sobre as

---

4 A teorização sobre *vocabulário de motivos* deve-se a Mills (1940).

5 É assim que muitos policiais frequentemente se recusam a dialogar com usuários quando a demanda “não é um crime” ou é “jurisdição de outra delegacia”.

6 As normas institucionais são, portanto, assimétricas: “Uma regra assimétrica é aquela que leva outros a tratarem e serem tratados por um indivíduo diferentemente da forma como ele trata e é tratado por eles” (Goffman, 1967, p. 53).

interações policial-cidadão, pode-se citar o arcabouço normativo do direito penal em vigor, além das regras administrativas que vigem em cada uma das unidades policiais (delegacias, batalhões e companhias), entre muitas outras.

O importante na proposição de Rawls é a distinção entre *normas institucionais e normas constitutivas*. As regras constitutivas seriam aquelas “regras do jogo” que permitem que uma interação exista. Essas normas são estabelecidas situacionalmente pelos próprios participantes da interação por meio de suas expectativas. A formulação clássica da noção de normas constitutivas foi feita por Garfinkel (1963), que recorre à analogia do jogo para compreender a generalidade das interações cotidianas. As regras constitutivas derivam basicamente de expectativas<sup>7</sup> de três tipos:

Do ponto de vista do jogador, por territórios alternativos de jogo, número de jogadores, sequências de jogadas, e assim por diante, é concebida uma posição que o jogador espera escolher independentemente de seus desejos, circunstâncias, planos, interesses ou consequências de escolha, tanto para ele mesmo quanto para os outros. [...] (2) O jogador espera que a mesma série de alternativas obrigatórias se aplique ao outro jogador, da mesma forma que se aplica sobre ele. [...] (3) O jogador espera que, assim como ele espera o acima exposto da outra pessoa, a outra pessoa espere isto dele. [...] Denominem-se essas três propriedades como expectativas constitutivas (Garfinkel, 1963, p. 190).

Quando participamos de uma interação, assim como quando participamos de um jogo, esperamos que todos os participantes atuem segundo as regras do jogo. Esperamos, além disso, que os demais participantes mantenham, reciprocamente, expectativas similares às nossas. O agir com base nessas expectativas é pré-requisito para que o jogo exista e corresponde ao conceito de *confiança* em uso na etnometodologia. Confiamos que o outro irá se ater ao que consideramos ser uma interação normal e que compartilhamos com ele nossas expectativas de normalidade. Caso contrário, como demonstrado por Garfinkel em procedimentos empíricos, nossos movimentos e os do outro se tornam ininteligíveis, pois perdem o sentido que a eles era conferido por nossas expectativas quanto às regras do jogo. Portanto, não há interação sem as regras que a tornam palpáveis

---

7 As expectativas constitutivas são formas de conhecimento tácito, sendo parte do sistema de relevâncias de cada participante. Os sistemas de relevância contêm “conhecimento graduado de elementos relevantes, sendo o grau de conhecimento desejado correlacionado com sua relevância” (Schutz, 1944, p. 500), nem sempre estando acessíveis à reflexão dos indivíduos.

ao conhecimento humano, ou seja, as interações não se concretizarão como fenômeno, caso não sejam satisfeitas certas expectativas normativas, chamadas assim de normas constitutivas. Nesse sentido, deve-se ressaltar que, para a etnomedologia, a rotina, o cotidiano da vida social, constitui a estrutura sobre as quais se fundam os etnométodos, considerando que a rotina confere o caráter de normalidade aos movimentos empreendidos no jogo (Garfinkel, 1984).

Assim como Giddens recorre à análise de situações críticas para mostrar as funções da confiança básica, Garfinkel (1963; 1984) buscou demonstrar a indispensabilidade das expectativas constitutivas por meio do que denominou “demonstrações de ruptura” (*breaching demonstrations*). Garfinkel demonstrou que, ao empreenderem propositalmente movimentos ininteligíveis a participantes desavisados, os “experimentadores”, protagonistas do experimento, eliminavam a possibilidade de interação, ou seja, rompiam o vínculo social que, segundo a etnometodologia, é essencialmente a mutualidade na percepção do outro e de seus movimentos.

Acrescenta-se que, nas interações, como nos jogos, há também expectativas não constitutivas. Jogadores podem esperar movimentos específicos de si mesmos e dos outros participantes do jogo, mas, desde que os lances não infrinjam as regras constitutivas, tais expectativas não são indispensáveis para que o jogo transcorra de forma compreensível. Da mesma forma, podemos esperar encontrar, em nossas interações, determinadas reações que, desde que tidas como normais, não comprometem o fluxo da interação. Isso porque, mesmo sob expectativas frustradas por discordâncias ou reações imprevistas, a interação pode ainda se desenvolver de maneira inteligível para os participantes. Conflitos, entendidos como dualismos divergentes, são, como afirma Simmel (1983), formas possíveis de sociação, desde que tal divergência não se dê no plano das expectativas básicas, ou constitutivas.

Por exemplo, quando dirigimos uma pergunta a alguém, somos guiados por uma série de expectativas: esperamos que o outro escute, entenda e responda de forma inteligível. Estes são exemplos de expectativas constitutivas, como as que são frustradas nas demonstrações de Garfinkel. Mas podemos também esperar uma resposta positiva a nossa pergunta e, então, sermos surpreendidos com uma resposta negativa. Nesse caso, a surpresa não desfaz a possibilidade de que o jogo da conversação continue, evidenciando que as expectativas frustradas eram de qualidade não-constitutiva. De forma semelhante, é comum que usuários recorram a delegacias de polícia ou abordem policiais em patrulha, trazendo-lhes determinada demanda, e que essa demanda seja questionada se é ou não domínio da atividade policial.

Se os requisitos constitutivos são observados, é possível haver conflito entre as perspectivas do usuário e do policial, divergência que se desenvolve no interior de vínculo de confiança.

O conceito de ordem constitutiva da interação pode ser formulado de acordo com as proposições a seguir (Rawls, 2010, p. 99-100).

1. A ordem constitutiva, tanto quanto as instituições, é composta por *regras*, mas essas regras *não são escritas ou especificáveis* como nos contextos institucionais<sup>8</sup>.
2. A forma, o conteúdo e o contexto das práticas constitutivas “não são continuamente especificados como nos rituais”, embora elas pareçam padronizadas como “pequenas rotinas ou rituais” (Rawls, 2010, p. 99); a sequência de turnos em uma conversação é um dos exemplos mais significativos desses padrões que não seguem regras formais de nenhum tipo, mas são elementos indispensáveis, constitutivos da interação social (Sacks; Schegloff; Jefferson, 1974).
3. Os participantes em um intercâmbio *são diretamente responsáveis uns pelos outros*, não havendo um árbitro a quem os participantes devem explicações, isto é, a reciprocidade entre os participantes substitui a hierarquia institucional.
4. As interações orientadas pelas regras constitutivas admitem constantemente a probabilidade de que pode haver dificuldades de entendimento mútuo; a aceitação dessa dificuldade torna desnecessários os vocabulários de motivos; um exemplo de mecanismo corretivo é a solicitação para repetir perguntas ou, como observado na pesquisa de campo, quando uma policial colocou o ouvido bem próximo a uma vítima cuja fala era prejudicada pelo choro convulsivo.
5. Por isso, os vocabulários de motivos são não apenas dispensáveis como elementos constitutivos de interações, mas também *signalizam a falha no entendimento* mútuo entre os participantes, indicando que os mecanismos corretivos internos à interação perderam sua funcionalidade.

---

8 De acordo com Rawls (2010, p. 99): “Se perguntarmos às pessoas que se envolvem nelas [nas ordens constitutivas], elas frequentemente não conseguem especificar as regras e vão repetidamente dizer que não estão ‘seguindo’ regras. Entretanto, as regras existem”.

Nenhuma interação prescinde dos requisitos constitutivos, como o compromisso com as regras do jogo da interação e a confiança recíproca nos movimentos interacionais do outro. Já as normas institucionais não são indispensáveis na mesma medida, assumindo que qualquer referencial exterior só adquire sentido quando este sensibiliza os sistemas de relevância dos participantes. Por exemplo: a existência de um idioma comum (normatização institucional dada pela tradição) pode ser importante para a comunicação, mas o que é praticamente indispensável é que os participantes mostrem competência linguística no idioma e confiem que todos na interação tenham essa mesma competência. Pode-se até prescindir de um idioma em comum, caso os participantes da interação, por meio de gestos, consigam outras maneiras de dar um sentido a seus atos comunicativos de forma que eles sejam mutuamente compreendidos, isto é, confiáveis.

Para a etnometodologia, as normas constitutivas podem coexistir com normas institucionais, de forma mais ou menos tensa. Nessa tradição sociológica, admite-se a possibilidade de que as normas institucionais exerçam uma pressão contrária aos requisitos constitutivos e, portanto, desfavorável à confiança recíproca. Primeiramente, o estabelecimento de um referencial externo tende a desviar a atenção dos participantes do processo comunicativo, considerando-se que o vocabulário de motivos não se dirige aos demais interagentes, mas à instituição, à macro-entidade que ela representa. Aqui, faz-se necessário entender a ideia de *alienação da interação*, conforme formulada por Goffman (1967). O autor refere-se ao “prestar atenção” como uma das mais importantes “obrigações de envolvimento” que compõem o contrato tácito entre os participantes de uma interação, tratando-se, portanto, de uma norma constitutiva. A violação do compromisso em se prestar atenção aos movimentos do outro prejudica a inteligibilidade da interação para todos os participantes, o que pode levar ao colapso da confiança. Segundo Goffman, há três tipos mais significativos de alienação da interação: (a) *autoconsciência*, quando nos retiramos da interação propriamente dita para dar atenção a nossa própria performance no encontro; (b) *consciência da interação*, quando nossa atenção é voltada para a forma como a interação se desenrola, sem consideração pelo que ocorre no interior do jogo; e (c) *consciência do outro*, quando nos distraímos da interação pela performance dos outros que conosco interagem. Em contextos institucionais, a alienação pode ocorrer quando algum dos participantes despende atenção excessiva às normas institucionais (consciência da interação), ou fiscaliza a adesão própria (autoconsciência) ou da contraparte (consciência do outro) a essas mesmas normas, em detrimento da atenção recíproca que é requerida para a constituição de interação como algo significativo para os indivíduos “envolvidos”.



Como segundo aspecto, tem-se que, uma vez que a instituição tem regras claras, formalizadas, as interações institucionalizadas são menos tolerantes para com a diversidade de comunicantes, situações e atos comunicativos. Isso porque, em contextos institucionais, um comunicante deve observar também, além dos requisitos constitutivos básicos para a comunicação, as proibições institucionais. Assim, se as normas constitutivas admitem diversidade no interior das interações, as instituições, por seu turno, não são tão tolerantes. Nos contextos regidos apenas por regras constitutivas, há maior margem para a criatividade e individualidade nas expressões dos participantes. Nesse sentido, Goffman<sup>9</sup> mostra que, nos contextos em que as interações não institucionais tendem a ser suprimidas, as chamadas instituições totais, os participantes vão gradativamente suprimindo a criatividade que caracteriza as apresentações do eu em contextos complexos e diversificados como os da época tardio-moderna<sup>10</sup>. Um exemplo dessa função institucional nas interações entre policiais e usuários são os cursos de ação definidos como crime no direito penal. Note-se que qualquer interação policial-cidadão pode redundar em crimes de desrespeito à autoridade ou comunicação falsa de crimes<sup>11</sup>, o que tende a colocar os participantes em atitude de estrita autorrestrição, além da produção de um vocabulário de justificativas frente à lei penal.

Um terceiro aspecto institucional contrário à confiança reside no fato de que os contextos institucionais frequentemente possuem um “árbitro” para julgar a aplicação das normas, configuração que introduz uma hierarquia oposta à reciprocidade. Apesar da utilidade da metáfora do jogo, nos contextos em que operam as regras meramente constitutivas, não há árbitro – pelo contrário, deve existir reciprocidade nos julgamentos: todos os participantes julgam a participação de si e dos outros na interação, tendo por base as expectativas constitutivas. A existência de um árbitro pressupõe que os outros não são contratantes em reciprocidade, mas incompetentes para exercer esse julgamento. O árbitro tampouco participa em reciprocidade das interações, considerando que seu desempenho não é julgado pelas contrapartes. Tal disfunção institucional representa o que Paixão (1986) designa como a terceira face do poder: “uma face emergente das assimetrias

9 Cf. Goffman, 1967, p. 137-48 e, ainda, Goffman, 2003.

10 Na sistematização da noção de normas institucionais, e da distinção entre estas e as normas constitutivas, Rawls recorre ao conceito de instituição-total proposto por Goffman, segundo o que foi dito em conversa informal. Goffman (2003) define instituição total como uma localização objetiva de interações e que “tende ao fechamento”, ou seja, tende a suprimir vínculos não institucionais dos participantes.

11 A este respeito cf. Brasil, 1940, art. 340, p. 344.

dialógicas entre os atores” (Paixão, 1986, p. 107), ou seja, um aspecto que revela autoridade, oposta à reciprocidade que caracteriza o vínculo social:

Do ponto de vista da teoria sociológica, “a terceira face do poder” aponta as interligações entre conversas de atores e estrutura de interação entre ação social e instituição. [...] Ou seja: embora a realidade seja múltipla, as instituições e organizações proporcionam a seus membros esquemas interpretativos que definem, com autoridade, a realidade dos fatos com que lidam (Paixão, 1986, p. 107).

Nas situações de prestação de serviços policiais, o papel de árbitro é frequentemente atribuído aos policiais, considerando a série de prerrogativas institucionais que caracterizam sua autoridade: prerrogativa “não negociável” para monopolizar a distribuição da força coercitiva em contextos sociais pacificados<sup>12</sup>; prerrogativa para rotular indivíduos como criminosos ou suspeitos (Becker, 2008); e poder de nomear o que é ou não um problema de segurança pública (Loader, 1997). Ao cidadão usuário de serviços de polícia, também é atribuído o papel de árbitro, particularmente quando ele é beneficiário do direito à segurança. Esse direito garante ao cidadão a utilização dos serviços públicos de polícia, podendo ser especificado como norma que incide sobre as interações policial-cidadão (Sapori, 2007); o direito à segurança é uma ordem institucional em que as expectativas do cidadão têm uma função normativa preponderante.

Em suma, os principais efeitos dissociantes das instituições apontados pela etnometodologia são: (a) a produção de um vocabulário institucional de motivos e a alienação da interação; (b) a homogeneização das apresentações do eu dos participantes; e (c) a criação de hierarquias institucionais por meio da nomeação de um árbitro. Segundo a etnometodologia, esses efeitos são particularmente relevantes considerando-se as especificidades dos contextos sociais na fase atual da modernidade.

### **Instituições e ordem social na modernidade tardia**

De acordo com a proposição clássica de Durkheim (2008), o movimento em direção à modernidade corresponde à transição de uma sociedade integrada de forma mecânica, ou por semelhanças, em direção a uma solidariedade orgânica, baseada na interdependência entre as diferenças. Na solidariedade mecânica, o vínculo social se expressa em

---

12 Cf. Bittner, 1972, p. 76.

uma consciência coletiva ou no “conjunto de crenças comuns à média dos membros de uma mesma sociedade” (Durkheim, 2008, p. 50). Aquele que se desvia dessas crenças e valores comuns é submetido a uma pena, fato social que é a atualização da reação da consciência coletiva.

Mas, com o desenvolvimento e a complexificação dos agrupamentos sociais, esta forma de integração mecânica vai, segundo Durkheim, sendo gradualmente substituída por uma solidariedade baseada na interdependência, ou orgânica. A partir do aprofundamento da divisão do trabalho, cujo ápice se dá na sociedade industrial, a solidariedade orgânica ganha força, emergindo de uma forma contratual de vínculo social. As relações contratuais fundam-se na dessemelhança e complementaridade entre os contratantes; nelas, a adesão é voluntária, embora exista uma regulação involuntária, não contratual, que regula a interdependência entre as diferentes funções sociais. Ou seja, apesar de o contrato ser estabelecido de forma voluntária, os direitos e deveres dos contratantes são impostos como ordem social. Para Durkheim (2008, p. 197-8), “nem tudo é contratual no contrato”, pois “onde quer que o contrato exista, é submetido a uma regulação que é obra da sociedade e não dos particulares”.

Deve ser ressaltado que, embora a gradual substituição da solidariedade mecânica pela orgânica venha a caracterizar o processo de transição histórica para a modernidade, esta transição não é algo acabado. Como afirma Durkheim (2008, p. 174), “Em lugar nenhum a solidariedade orgânica se encontra só”, embora, para o autor, o vínculo orgânico vá lentamente se diferenciando do “amalgama” que caracteriza a solidariedade por semelhanças. Assim, a fase atual da modernidade pode ser caracterizada pela coexistência das formas de solidariedade orgânica e mecânica, cabendo descrever as diversas interações contextualizadas nesta fase histórica de acordo com suas propriedades contratuais ou de adesão a valores compartilhados, respectivamente. Portanto, é necessário compreender as funções das instituições no contexto de aumento da complexidade e da interdependência, que são características da transição para a modernidade, e que persistem, como tendência, na fase histórica mais recente, denominada modernidade tardia, modernidade reflexiva ou era da globalização.

De acordo com a teoria da estruturação, a confiança estrutura-se ao redor de valores comuns rotinizados, cristalizados em instituições, conforme já notado anteriormente. As diferenças que se multiplicam e se ampliam com a modernidade expressam-se na relevância cada vez maior do que Giddens (1991) denomina *sistemas peritos*. Estes são ordens que agregam instituições fundadas sobre conhecimento profissional especializado. Os vários sistemas de peritos da modernidade proporcionam confiança aos leigos por meio de

interações face a face que têm lugar nos chamados pontos de acesso dos sistemas peritos, regiões destinadas às interações perito-leigo. A confiança interpessoal entre os participantes de interações em pontos de acesso são, portanto, fundamentais à interdependência envolvendo os sistemas peritos na fase atual da modernidade. Elas engendram um tipo mais abstrato de confiança, estruturado a partir da confiança interpessoal estabelecida nos pontos de acesso. Assim, de acordo com a teoria da estruturação, os sistemas de peritos são contextos institucionais que, ao favorecerem a previsibilidade, fomentam a solidariedade social em ambientes de diversidade e complexidade como os da modernidade tardia. Delegacias de polícia e conselhos comunitários de segurança pública, por exemplo, podem ser considerados pontos de acesso, abrigando interações entre policiais, dotados de conhecimento especializado nas áreas criminal e de segurança pública, e leigos que buscam os serviços policiais por várias razões.

Já a etnometodologia enfatiza que a solidariedade por diferenças se evidencia no processo de globalização, atualmente em curso, cuja essência é aproximar, no tempo e no espaço, indivíduos de diversas categorias demográficas, como profissão, geração e local de moradia. Tais atores sociais encontravam-se socialmente apartados em comunidades geográficas, nacionais ou de crença, em fases anteriores à globalização, quando predominava o vínculo por semelhança (Rawls; David, 2006; Weigert, 2011). Essa dispersão das comunidades, com a conseqüente aproximação dos diferentes, teria levado à constituição de grupos sociais flutuantes, centrados agora nos encontros que se configuram praticamente. Tais mudanças deslocam o núcleo da coesão social, das comunidades baseadas na semelhança para as práticas situadas<sup>13</sup>:

A coesão social não tem mais como seu centro coleções de pessoas com características, crenças e valores identificáveis e que são mais ou menos estáveis no tempo e no espaço. A globalização expande a arena da ação situada e aumenta a dependência daqueles que são diferentes demograficamente, mas relevantes situacionalmente. Os centros essenciais da coesão social são agora constituídos por populações transitórias de atores, cujas características pessoais devem ser irrelevantes e que, em dado momento, estão engajados em constituir juntos uma prática – tornando-se membros deste, e apenas deste, grupo do Nós aqui e agora – mas que em outro momento estarão engajados em constituir uma prática diferente com uma série diferente de membros-outros (Rawls; David, 2006, p. 473).

---

13 Prática situada é aquela circunscrita a uma situação. Já situação é um ambiente e um intervalo de tempo em que pessoas estão fisicamente copresentes, segundo a percepção de cada participante (Goffman, 2010).

Os núcleos populacionais transitórios que caracterizam as interações passam assim a constituir o principal elemento de coesão social. Nesses grupos sociais transitórios formados pelas interações situadas, chamados *coortes populacionais* (Rawls; David, 2006, p. 473), as normas constitutivas, que independem do pertencimento dos participantes, passam a desempenhar uma função cada vez mais relevante no que concerne à solidariedade social. Portanto, pode-se identificar as obrigações contratuais e não-contratuais que crescentemente ganham relevância na modernidade tardia com as normas constitutivas.

Ademais, quando em relações entre diferentes, o indivíduo vê-se compelido a confiar em que o outro cumpra suas obrigações, seus termos no contrato, de forma que a confiança, o agir com base em expectativas constitutivas, torna-se uma necessidade contratual. Como afirmam Torche e Valenzuela (2011, p. 190), “É apenas no interior de relações impessoais – com aqueles a quem nada devemos e a quem não estamos ligados por afeto ou obrigação de qualquer tipo – que a confiança emerge como necessidade compulsória e decisão proposital”.

Nessa linha argumentativa, Rawls (2003; 2010) aponta que o problema da modernidade não é a dissolução ou enfraquecimento das instituições tradicionais, privando o indivíduo da regulação social. Uma vez que as normas institucionais são dispensáveis para o estabelecimento do vínculo social, o indivíduo moderno não está privado de normas sociais – restam ainda as normas constitutivas a desempenhar tal função regulatória. Na modernidade, as normas constitutivas estão mais em evidência, já que, com o enfraquecimento das instituições, elas são frequentemente o único fundamento da coesão social e da moralidade<sup>14</sup>. O problema da modernidade residiria na coexistência mais tensa entre esses dois diferentes tipos de norma. Em interações caracterizadas pela diversidade tardio-moderna e baseadas primordialmente em normas constitutivas, a introdução de elementos institucionais externos, hierarquizantes e homogeneizantes exerceria pressão contrária à confiança. Tensões como esta se tornam mais notórias e frequentes quanto mais se avança no processo de transição para a modernidade.

Na formulação dessas proposições, Rawls baseia-se explicitamente na teoria de Durkheim a respeito da transição da solidariedade mecânica para a orgânica. As normas institucionais agregam valores comuns presentes na consciência coletiva e especificáveis como normas morais, estando,

---

14 Sob essa perspectiva, a moral não se resume ao respeito às normas institucionais, mas diz respeito ao compromisso com a interação e com normas universalmente constitutivas (prestar atenção, respeitar os turnos da conversação etc.), o que os etnometodólogos denominam *civilidade* (Rawls; David, 2006).

portanto, ligadas à solidariedade mecânica. Já os requisitos constitutivos equivalem às normas informais e não contratuais do contrato, cuja forma caracteriza as relações de interdependência sob o signo da solidariedade orgânica. Para Rawls (2003 e Rawls; David, 2006), a autorregulação – que, segundo Durkheim, estaria presente nas relações de interdependência características da solidariedade orgânica – existe também nas interações modernas que abrangem uma diversidade de participantes em relação de complementaridade. Assim, interações de prestações de serviços, típicas da época moderna, envolveriam prestadores e usuários unidos em função de sua complementaridade e de sua interdependência; nessas relações sociais, as expectativas constitutivas trazidas pelos participantes exerceriam a função regulatória principal.

Por outro lado, com a prevalência de instituições, a regulação provém da consciência coletiva, de onde emanam os valores comuns. Durkheim, de um lado, vê a confluência entre os dois tipos de solidariedade no que chama de “divisão do trabalho forçada” na modernidade, caso em que as diferenças implicam em hierarquias e não se observa o “requisito de justiça”, de igualdade de competências entre os contratantes. Por seu turno, Rawls propõe que a modernidade não seria caracterizada pela prevalência da solidariedade orgânica, mas seria sim uma fase histórica em que coexistem ambos os tipos de vínculo. Para ela, relações disfuncionais podem se estabelecer entre, de um lado, o vínculo por semelhanças cristalizado nas instituições e, de outro, as interações autorreguladas conformadas nas relações de tipo contratual, ambas formas de sociação coexistentes na modernidade.

Tal é o contexto dos encontros entre policiais e cidadãos nas sociedades urbanas modernas. Estes encontros constituem coortes populacionais que podem ser caracterizadas como sendo as de serviços públicos policiais. Nestas coortes, provedores e usuários pouco necessitam ter em comum para estabelecer uma interação, a não ser agir com base nos requisitos constitutivos que facultam o entendimento mútuo. Existem, portanto, diferenças demográficas significativas entre policiais e cidadãos, que podem desempenhar um papel mais ou menos relevante para a constituição do vínculo social entre membros das duas categorias. Diferenças demográficas como essas, de acordo com a etnometodologia, são mais notórias em contextos institucionais, considerando os efeitos dissociantes das instituições: vocabulários de motivos de policiais, vocabulários de motivos de usuários, alienação por consciência da diferença, proibição de certas apresentações do eu (de usuários, especialmente) e hierarquia entre policiais e usuários.

Segundo a pesquisa realizada sobre serviços policiais, as interações entre policiais e cidadãos se dão em contextos de notória tensão entre normas institucionais e requisitos constitutivos. De um lado, há o ambiente

organizacional policial, em que as normas institucionais são especialmente relevantes: o direito penal e processual penal, as tradições das culturas profissionais ligadas à experiência nas funções policiais, as normas tradicionais “da decência e dos bons costumes”, os requisitos burocráticos intra-organizacionais, os direitos dos cidadãos formalizados em leis, dentre outros. De outro lado, tem-se a enorme diversidade de contextos institucionais onde o policial atua e de onde provêm os cidadãos que buscam a polícia, conjunto que pode ser considerado caótico do ponto de vista das normas institucionais, em virtude das diferenças nele agregadas. Contudo, as interações entre policiais e cidadãos contêm um potencial para a autorregulação, considerando que as expectativas constitutivas trazidas por policiais e usuários de seus serviços podem servir como padrão normativo, desempenhando a função regulatória que usualmente emana das normas institucionais. Assim, como atestam algumas observações da pesquisa em questão, há sempre a possibilidade de interação exitosa entre policiais e usuários pelo recurso aos elementos universalmente constitutivos e que permitem a comunicação interpessoal – o contrato de civilidade indispensável à ordem social na modernidade.

Desse modo, no debate sobre a relação entre confiança e instituições, tem-se, de um lado, a noção de instituições provida pela teoria da estruturação, que enfatiza a rotina e os padrões de normalidade ao redor dos quais se estabelece a confiança. Para esta vertente teórica, as instituições fornecem a base rotineira que confere previsibilidade, favorecendo a confiança entre os indivíduos socializados. De outro lado, a etnometodologia ressalta que normalidade, em contextos modernos, significa diversidade, de forma que as instituições, fundadas no vínculo mecânico, podem vir a introduzir elementos formais estranhos e disfuncionais ao estabelecimento da comunicação entre os participantes. Além disso, o aspecto de reciprocidade comunicativa que é requerido na confiança entra em conflito com a regulação exterior, unilateral e homogeneizante promovida pelas instituições. Enquanto a teoria da estruturação entende a previsibilidade como rotina inerente às instituições, a etnometodologia é crítica em relação à tensão que pode existir entre as instituições, fundadas em padrões comunitários, e as normas constitutivas, como elementos de autorregulação das interações.

As diferenças entre essas perspectivas se explica pela ênfase individualista da teoria da estruturação: neste arcabouço teórico, o estabelecimento do vínculo social depende de uma disposição individual – a confiança. Uma vez que a confiança é a previsibilidade favorecida pelas rotinas institucionalizadas, tem-se como corolário que as instituições têm efeito integrador, segundo esta tradição teórica. Já a etnometodologia enfatiza que os indivíduos se constituem como participantes da interação apenas quando em simultaneidade de perspectivas, em conformidade com a “tese geral

sobre a existência do alter-ego” proposta por Schutz (1967). Esse ponto de vista permite perceber e problematizar os efeitos perturbadores das normas institucionais sobre o entendimento mútuo.

Tal divergência fica clara nas proposições que as duas correntes estabelecem acerca dos direitos na modernidade. No âmbito da teoria da estruturação, Giddens (2008) vê os direitos como instituições vigentes nos pontos de acesso da relação do Estado-nação com a sociedade civil. Por exemplo, os direitos civis, ligados à contenção da violência pelo Estado-nação, aparecem como recursos pertencentes à rotina de interações de cidadãos com sistemas peritos da administração estatal ou, mais fundamentalmente, entre membros da sociedade civil e agentes estatais autorizados a usar a força – policiais e militares. Esses direitos seriam, portanto, elementos rotinizados, recursos previsíveis em determinadas interações, e que favoreceriam a confiança e, portanto, a comunicação, especialmente nos pontos de acesso. No que concerne à solidariedade social, os direitos, segundo a teoria da estruturação, seriam instituições que alimentam a interdependência entre Estado e sociedade sob os contextos de diferenciação que caracterizam a modernidade.

Por outro lado, com base nos pressupostos da etnometodologia, os direitos podem também ser vistos como instituições e, como tais, ligados à solidariedade mecânica, expressando os valores comuns de culto à ideia de indivíduo. De acordo com Durkheim (2008), a solidariedade mecânica revela-se não apenas ao redor de valores coletivos, como a tradição e a religião, havendo também, na época moderna, uma preponderância do valor do indivíduo no âmbito da consciência coletiva<sup>15</sup>. Isto implica que os valores comuns com respeito ao indivíduo fundamentam a sociação por semelhanças, de forma que a individualização que caracteriza a modernidade pode ocorrer no âmbito da solidariedade mecânica. Como afirma Durkheim (2008, p. 149): “De fato, é notável que os únicos sentimentos coletivos que se tornaram mais intensos são os que têm por objeto não as coisas sociais, mas o indivíduo”. Aqui se enfatiza não a diversidade, mas o indivíduo em abstrato, que passa a ser cercado de normas institucionais pertinentes ao que se pode chamar de *a religião do indivíduo* (Goffman, 1967).

Assim é que, como afirma Smith (2002), o discurso sobre os direitos na modernidade tardia tende a ter um aspecto de tabu em torno de valores comuns de exaltação do indivíduo. Eles são unilaterais, em detrimento da forma contratual e recíproca que os direitos idealmente assumem nas proposições iluministas clássicas. Ou seja, seguindo os pressupostos da etnometodologia, tem-se que os direitos modernos são instituições e, como

---

15 A este respeito cf. Durkheim, 2008, p. 163.



tais, são formais, unilaterais e homogeneizantes, prejudicando a constituição do entendimento recíproco em jogos marcados pela complementaridade entre diferentes participantes. No discurso tardio-moderno, os direitos tendem a ser vistos como um recurso que investiria seus detentores com a prerrogativa de árbitros, em detrimento da reciprocidade no contrato entre eles e os provedores dos direitos. Além disso, os sistemas normativos em que se encontram os direitos, compostos, sobretudo, por leis positivas, tendem a ter um caráter formal, atraindo a atenção e a produção de motivos para o âmbito institucional, favorecendo a alienação da interação. Não se afirma que todos os direitos tem essa forma institucional: como ressalta Smith (2002), a unilateralidade, o individualismo e o excessivo formalismo são características do discurso sobre direitos na modernidade tardia, embora haja a possibilidade de eles serem estabelecidos de forma contratual.

Os pressupostos etnometodológicos permitem visualizar o caráter etnocêntrico da defesa de direitos individuais, considerando que muitas de suas modalidades, como os direitos humanos, são tidas como principal padrão normativo em considerações sociológicas sobre a moral. Em contraste, os direitos humanos podem ser vistos como o arcabouço institucional típico do individualismo tardio-moderno e, como tal, com potencial para produzir um vocabulário de motivos próprio – a “fala dos direitos”, na acepção de Smith (2002). Além disso, os direitos individuais institucionalizados são pouco tolerantes com a expressão de valores diversos do conteúdo apregoados nos estatutos formais<sup>16</sup>, além de criarem juízes e tribunais – formais, muitas vezes, como as promotorias de direitos humanos – que consolidam a hierarquia institucional.

Considerando a perspectiva da etnometodologia neste debate, tem-se a hipótese de que as instituições desfavorecem o estabelecimento da confiança no interior das interações entre cidadãos e policiais profissionais. Os efeitos negativos das instituições seriam indicados pela alienação e pela homogeneização que elas provocam e também pela criação de hierarquias nas interações em que a reciprocidade é pressuposta. Tais efeitos não são notados pela teoria da estruturação porque esta enfatiza os efeitos da instituição para o indivíduo e não para a interação. A ênfase individualista dessa tradição teórica ressalta a criação da previsibilidade para o indivíduo, privando-se de discutir o engajamento social em contextos institucionalizados.

Os efeitos dissociantes das instituições foram observados nas interações de prestação de serviços policiais em uma grande cidade brasileira,

---

<sup>16</sup> Nesse sentido, sugere-se, como procedimento demonstrativo ao estilo etnometodológico, o indivíduo intitular-se “contrário aos direitos humanos”. Supõe-se que, a partir dessa autodeclaração, seriam percebidos efeitos institucionais desorganizadores a incidir sobre a vida social do experimentador.

percebendo-se a conformação dos encontros às normas institucionais, por exemplo: (a) os procedimentos burocráticos atuantes em delegacias de polícia, batalhões e Conselhos de Segurança; (b) as tradições ligadas à prática das profissões policiais civil e militar; (c) as normas do direito penal e do direito processual penal; (d) os direitos individuais dos cidadãos, garantidos em uma série de estatutos legais; (e) as prerrogativas vinculadas às condições de trabalho policial; e (f) normas vinculadas à região da interação, como unidades policiais, Conselhos de Segurança e vias públicas policiadas, entre outras instituições.

Deve-se, contudo, fazer uma ressalva: apesar de a homogeneização e a alienação da interação terem sido percebidas com muita nitidez na pesquisa, alguns eventos apontaram para instituições que, ao invés de designarem árbitros e criarem hierarquias, atenuam assimetrias preexistentes por meio da construção de espaços de fala entre policiais e cidadãos. Essa ressalva deve ser acrescentada às proposições teóricas da etnomedologia, entendendo-se que um dos efeitos da instituição não é precisamente o de reforçar desigualdades, mas sim o de modificar assimetrias, seja para aprofundar ou para minimizar hierarquias existentes. Um evento desse tipo, vivenciado durante a pesquisa sobre prestação de serviços policiais, será descrito na próxima parte do texto; antes, contudo, será feita uma breve caracterização geral das interações policial-cidadão, na forma como elas foram apreendidas na pesquisa em questão.

### **Instituições da relação polícia-sociedade**

Esta seção tem como foco a descrição e análise de um evento em que foi possível perceber a minimização da hierarquia que supostamente se verificaria em um contexto institucional. Essa descrição indica a criação de um espaço de fala relativamente igualitário entre policiais e jovens em uma reunião pública de um conselho participativo de segurança pública, evento que teve lugar em uma periferia metropolitana. Antes desse empreendimento, torna-se necessário caracterizar as normas institucionais presentes nos cotidianos dos conselhos comunitários de segurança e das relações entre policiais e jovens das periferias urbanas.

Além de ser uma relação marcada por estereótipos, um aspecto bastante perceptível das interações entre policiais e jovens de maneira geral, independentemente do local de origem destes, são os rituais de *deferência por evitamento*. Deferência pode ser definida como uma expressão formal de apreciação de um participante a outro na interação, conformando expectativas e obrigações que frequentemente se relacionam ao culto da personalidade individual:

Por deferência, refiro-me ao componente da atividade [social] que funciona como meio simbólico pelo qual a apreciação é regularmente transmitida a um receptor, sobre este receptor ou sobre algo do qual este receptor é tido como símbolo, extensão ou agente. Tais marcas de devoção representam formas nas quais um ator celebra e confirma sua relação com o receptor (Goffman, 1967, p. 56-7).

Ao afirmar que “o ator celebra sua relação com o receptor”, Goffman faz referência direta à ideia de “religião do indivíduo”, proposta por Durkheim: como afirma Goffman (1967, p. 47), “os ritos feitos para as representações da coletividade social serão, às vezes, feitos para o indivíduo em si mesmo”. Assim, a deferência pode ser tida como uma forma moderna de ritual, em que é celebrada não a devoção a entidades religiosas ou valores coletivos, mas é manifestada a adoração ao indivíduo como noção abstrata. As características de assimetria, formalismo ritual e coerência com o “culto do indivíduo” permitem ligar as atividades de deferência às instituições próprias do vínculo mecânico ou por semelhanças. Assim, as interações de deferência não contam com a reciprocidade dos atores diante das regras do jogo, mutualidade que é pressuposta pelas expectativas constitutivas. Um dos tipos de deferência analisados por Goffman consiste nos *rituais de evitamento*, em que a apreciação de um indivíduo por outro é mostrada como um distanciamento espacial, cristalizado em certas cerimônias próprias de interações face a face. Na deferência por evitamento, o ator social cria uma distância, “não violando o que Simmel chamou de ‘esfera ideal’ que existe ao redor do receptor” (Goffman, 1967, p. 62).

Entre os vários eventos observados onde puderam ser percebidos rituais de evitamento dos policiais em relação aos jovens, será citada a atuação de um sargento da Polícia Militar, que estava encarregado da supervisão de toda uma circunscrição da periferia metropolitana. Este policial foi chamado por outro, que estava sob sua supervisão, para tomar uma decisão sobre um fato específico: o policial supervisionado disse haver testemunhado a ocorrência de uma “orgia”, com “sexo desregrado”, consumo de álcool e drogas e presença de indivíduos menores de 18 anos no interior de uma residência da periferia. O policial afirmava não saber se deveria ou poderia entrar na residência, se ele estava lidando com um crime que deveria ser interrompido ou com outro tipo de ocorrência do âmbito privado – para tomar essa decisão, ele chamou seu supervisor ao local da ocorrência. A atuação do sargento supervisor pode ser resumida na seguinte sequência de eventos: (a) o sargento, referendado pelos demais policiais que atenderam ao caso, definiu a ocorrência como “corrupção de menores”, diante de um evento em que, aparentemente, 35 indivíduos de cerca de 18

anos participavam indistintamente de uma confraternização de turma do terceiro ano do Ensino Médio; (b) de dentro deste grupo aparentemente homogêneo, o policial destaca os sete que são maiores de 18 anos, que virão a ser tratados de acordo com os procedimentos policiais direcionados aos suspeitos, ou seja, levados como tais à delegacia e; (c) quanto ao grupo de menores de 18 anos, segundo o sargento, o importante é notificar os pais, “para que tomem providências”.

*O breve relato acima contém algumas referências indiciais ao evitamento* empreendido pelos policiais, em especial pelo sargento supervisor, com relação aos jovens menores de 18 anos. A deferência por evitamento, apesar de colocar aquele que é evitado em posição de superioridade, implica em uma denegação da competência do outro para uma interação recíproca, ligada ao seu status de objeto de adoração. O reconhecimento do outro como contraparte competente para interagir é um dos principais requisitos constitutivos de interações (Newell; David; Chand, 2007 e Rawls; David, 2006). Os jovens menores de idade são, durante todo esse evento, considerados na condição de objetos – vítimas passivas de um crime, objetos de reprimendas dos pais – em detrimento da condição de contrapartes em reciprocidade que eles poderiam ter assumido no encontro com os policiais. Poucas oportunidades têm eles de se defender da atitude acusatória dos policiais, que pressupõem indiscutivelmente que atos ilícitos eram praticados durante a festa. Neste caso, os movimentos do sargento supervisor são, assim, orientados no sentido de evitar a interação com os mais jovens, excluindo-os artificialmente de seu ambiente de atenção. A diferença entre o tratamento infligido aos maiores de 18 anos e aos jovens abaixo dessa idade indica que os últimos são, de certa forma, protegidos, colocados em uma posição superior, apesar da exclusão que isso implica no plano da interação. Ainda assim, os atos do policial indicam a tentativa de impor uma punição aos jovens menores de 18 anos, uma vez que a confraternização é reprimida e estes jovens são levados à delegacia, não na condição de vítimas, mas sim para terem suas condutas morais denunciadas a seus pais. Torna-se, assim, perceptível que as expectativas constitutivas trazidas pelos jovens menores de idade são geralmente frustradas no evento relatado, de forma que eles têm sua competência denegada pelas expectativas expressadas pelos policiais.

O evitamento dos policiais militares para com os jovens pode ser entendido em correlação com três características do contexto institucional das interações registradas acima: (a) o arcabouço dos direitos da criança e do adolescente; (b) o construto cultural da noção de suspeito; e (c) o déficit de direitos em que se encontram os indivíduos policiais, especialmente as baixas patentes das polícias militares. Os movimentos do sargento

supervisor no sentido de distinguir entre os maiores e menores de idade está relacionado aos direitos dos indivíduos menores de dezoito anos, estabelecidos pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (Brasil, 1990). Esta lei prevê que “São penalmente inimputáveis os menores de dezoito anos, sujeitos às medidas previstas nesta Lei” (art. 104). Essas medidas previstas no Estatuto podem ser consideradas como formas atenuadas das penas que são comumente infligidas a crimes cometidos por adultos. Portanto, quando o sargento supervisor define a situação como ocorrência de “corrupção de menores”, mas, indiretamente, inflige uma punição aos “menores”, ele oferece uma verbalização de motivos direcionada à instituição dos direitos do adolescente. “Os menores têm que ser protegidos e, ainda que pratiquem crimes, não podem ser tratados formalmente como criminosos adultos” é a mensagem institucional com a qual o Sargento B. dialoga, desprivilegiando o encontro com os jovens no plano da interação recíproca.

Como efeitos institucionais do arcabouço de direitos do adolescente, podem ainda ser mencionadas as seguintes propriedades presentes no evento: (a) conforme ressaltado acima, os policiais denegam a competência dos jovens como participantes em reciprocidade, o que pode ser relacionado à posição especial ocupada pelos adolescentes nas coortes de interação polícia-sociedade, em virtude de seu status institucional; (b) acrescenta-se que, no evento mencionado, a proteção aos adolescentes é traduzida nas práticas policiais como evitamento, ou seja, como restrição no compartilhamento do ambiente interativo com os “menores”.

Às informações trazidas pela descrição desse evento, acrescenta-se que os indivíduos aparentemente jovens, a despeito de outros vieses, constituem a grande maioria dos abordados pelos policiais militares durante as rondas nas periferias. As observações da pesquisa abarcaram um número considerável de abordagens, chegando à densidade de 40 indivíduos abordados em um período de duas horas, durante o patrulhamento noturno em uma das cidades da periferia metropolitana. Foi perceptível um viés baseado na aparência de juventude dos abordados, que compuseram a grande maioria dos alvos da abordagem policial militar. Destaca-se que, durante a pesquisa, foi abordado apenas um indivíduo que aparentava ser de meia-idade<sup>17</sup> e absolutamente nenhum idoso. Há ainda um conjunto grande de observações da pesquisa que indicam a assimetria nas interações entre policiais e jovens e é possível relacioná-las ao arcabouço institucional dos direitos da criança e do adolescente. Tal arcabouço, assim como outros direitos na modernidade tardia, apresenta o caráter unilateral e hierárquico próprio das instituições com aspecto de “religião do indivíduo”.

---

17 O contexto da abordagem a esse indivíduo foi bastante especial: não se tratava de uma patrulha; o indivíduo abordado estava no local de busca onde, poucos minutos antes, havia sido testemunhado o furto a uma residência.

Além das vias públicas policiadas, podem ser mencionados dois outros ambientes de encontros entre policiais e cidadãos usuários de serviços desse tipo: as delegacias de polícia e os Conselhos Comunitários de Segurança Pública (Conseg). Estes últimos são parte das políticas públicas de segurança de alguns estados e municípios brasileiros e, assim como conselhos participativos de outras temáticas da agenda política, eles são parte do fenômeno de expansão dos mecanismos institucionais de participação não eleitoral e não partidária no cenário político brasileiro a partir da década de 2000 (Avritzer, 2010).

Os Conselhos Comunitários de Segurança Pública são formados por representantes de cada uma das unidades de segurança pública com jurisdição local: o comandante ou subcomandante da unidade policial militar local; os delegados-chefes locais ou seus representantes, além de representantes das agências reguladoras de trânsito e das secretarias executivas estaduais e municipais. Apesar de os agentes públicos estarem entre os protagonistas do Conselho, essas organizações devem ser presididas por civis que não tenham vínculo de nenhum tipo com órgãos estatais. Na rotina organizacional dos Conselhos, os principais eventos são as reuniões públicas, quando comparecem alguns moradores locais, às vezes em número bem expressivo. Eles dispõem de certo tempo e oportunidade de fala, podendo interpor qualquer tipo de demanda aos policiais, fiscais e administradores.

Nas reuniões, os turnos de fala dos cidadãos, assim como sua prerrogativa para falar, são bem definidos e estão entre as normas burocráticas institucionalizadas como rotinas dos Conselhos. Para se entender a relevância dessa norma específica no cotidiano dos Conselhos, pode-se mencionar o seguinte evento, vivenciado na pesquisa de campo, durante a reunião pública de um Conselho de Segurança da periferia metropolitana. O vice-presidente do Conselho, imediatamente após ter declarado encerrada a etapa de falas de representantes da sociedade civil<sup>18</sup>, afirmou que a palavra estaria então franqueada às “autoridades” presentes – gestores policiais e representantes de outros órgãos estatais de Segurança Pública. Nesse momento, um homem recém-chegado, dizendo-se líder comunitário de uma região adjacente à circunscrição, requisitou para si uma oportunidade de fala, postando-se à frente da mesa de autoridades, conforme haviam feito os demais interlocutores civis. O vice-presidente do Conselho negou a oportunidade, argumentando que, além de o turno de fala dos civis ter se encerrado, a “comunidade” de origem do solicitante encontrava-se fora dos limites territoriais de jurisdição do Conselho. Após reação exasperada do líder comunitário, este foi imobilizado com um golpe “chave de braço” por

18 Nove das trinta pessoas que assistiam à reunião já haviam utilizado seus direitos de intervenção.

um dos policiais presentes e assim expulso do salão de reuniões. Durante as falas das autoridades, todas as menções ao ocorrido censuraram as ações do líder comunitário.

Pode-se dizer que as admoestações do vice-presidente do Conselho e dos agentes estatais estão em sintonia com o vocabulário de motivos próprio dos procedimentos burocráticos do Conselho. Em suas verbalizações de motivos, as autoridades do Conselho enfatizam a preponderância dos procedimentos, da ordem e da hierarquia em detrimento da participação. Assim sendo, as interações da reunião não podem dispensar a “forma ordeira”, engendrada pelos procedimentos burocráticos, segundo expresso por uma das autoridades, ficando a inclusão em segundo plano. Essa verbalização de motivos corresponde à violação das normas constitutivas de atenção mútua, considerando que a atenção focada sobre rituais burocráticos é uma forma de consciência da interação. A rígida definição dos turnos de fala na reunião funcionou como dispositivo de exclusão, na medida em que distraiu a atenção dos participantes, arrefecendo o compromisso constitutivo.

A preponderância da consciência formal sobre a confiança recíproca entre policiais e cidadãos caracterizou todas as reuniões públicas de Conselhos de Segurança observadas na pesquisa: em todas as reuniões de Conselhos Comunitários de Segurança observadas, existiu uma rígida adesão aos procedimentos burocráticos, em especial aos turnos de fala dos cidadãos. Em uma reunião pública do centro metropolitano, um participante, quando excedeu os três minutos destinados a sua fala, foi vaiado pelos participantes e interrompido pelo presidente civil do Conselho no sentido de concluir imediatamente sua intervenção.

Um último evento a ser descrito ocorreu também em uma reunião pública do Conselho Comunitário de Segurança e envolveu uma interação entre jovens e policiais. Mas, neste caso, os efeitos dissociantes das normas institucionais, tipicamente encontrados nas interações entre jovens e policiais e nos Conselhos de Segurança, foram atenuados pelo próprio ambiente institucional do Conselho. Essa reunião pública contou com a presença de quatro jovens, que por sua aparência, destoavam dos participantes costumeiros: dois deles vestiam bermuda; um deles usava boné e grandes alargadores nas orelhas; outro ostentava grandes tatuagens, brinco e cabelo trançado ao estilo rastafári. Os quatro sentaram-se lado a lado em uma das fileiras da frente do grande auditório onde ocorreria a reunião.

Tendo início a reunião, um dos representantes estatais, desviando-se do protocolo estabelecido, utilizou para sua fala 45 dos 120 minutos destinados à sessão. Após isso, vieram as intervenções dos membros da “comunidade” local – seis cidadãos apresentaram suas demandas aos membros da mesa, mas apenas um mencionou os jovens que compareceram

à reunião. Uma líder comunitária, durante seu tempo de fala de três minutos, mencionou:

O Artigo Quinto da Constituição nos lembra que todos somos iguais perante a lei. Eu trouxe aqui a juventude, a comunidade dos skatistas da Praça X. Muitas vezes, falam deles como ‘maconheiros’, mas eles são vítimas também. Por isso, os meninos vêm pedir segurança para a praça X., onde muitos trabalham e passam suas horas de lazer. Foi construída uma pista de skate lá, com o intuito de proporcionar uma opção de lazer e tirar os jovens das drogas. Agora, esses jovens estão aqui para pedir mais segurança para o local.

Essa solicitação não obteve resposta direta dos membros da mesa.

Logo após o fim da reunião pública, o pesquisador conversou com um dos jovens, que mencionou que a Praça X., além de ser muito procurada para a prática do *skate*, era também um ponto de consumo de drogas. Segundo ele, quando a polícia chegava, abordava a todos, sem distinção entre os *skatistas* e os usuários de drogas, de forma que os jovens gostariam de ter solicitado na reunião pública para que a polícia fosse mais criteriosa na abordagem dos frequentadores do local, distinguindo entre os esportistas e os que iam para a Praça consumir drogas. Após o contato entre esse jovem e o pesquisador, a líder comunitária que mencionou a presença dos jovens durante a reunião apresentou-os ao subcomandante do batalhão de polícia militar local, segundo ela, para que fossem apresentadas as demandas dos jovens. Embora o pesquisador não tenha se envolvido na conversa entre o jovem e o policial, ela parece ter transcorrido normalmente.

Nota-se como essa reunião, do ponto de vista formal, não ofereceu oportunidade de fala aos jovens da Praça X. Isso implica que a reunião, considerada como uma sequência de procedimentos, em nada contribuiu para restituir aos jovens o status de ator competente diante das autoridades que compareceram à sessão. Por outro lado, houve avanços no sentido de incluir os jovens e restituir-lhes a competência social, para além do argumento público da líder comunitária em favor da igualdade. Há indicações de que a mera copresença, em igualdade de *status*, de jovens e policiais no Conselho também favorece a restituição aos jovens de um status de reciprocidade no jogo da interação. Isso é indicado pelo fato de que um dos jovens e o policial militar presente estabeleceram uma conversa em torno das demandas propostas pelos primeiros. Mesmo que o desenrolar dessa interação possa apresentar as disfunções institucionais normalmente presentes nos encontros entre jovens e policiais, ao menos a interação teve início com participantes em igualdade de competência. A posição de participante da reunião do Conselho abriu, para os jovens, a possibilidade de interagir com policiais em



condições diversas daquela em eles invariavelmente ocupam uma posição inferior.

Isso quer dizer que, para obter reciprocidade nas interações entre policiais e cidadãos, é necessário empreender o empoderamento das partes usualmente sujeitas à exclusão da interação, criando condições de igualdade de status. Nos conselhos, ainda que uma série de procedimentos burocráticos prejudique a participação dos cidadãos, estes, ainda assim, têm a oportunidade de interpor demandas e sobre elas receber uma resposta dos policiais.

Essas informações apontam para a função reabilitadora que pode ser desempenhada por certas instituições. Mesmo que as tendências dissociantes possam estar presentes em qualquer instituição, algumas normas institucionais conferem competência aos participantes, criando um espaço de fala relativamente igualitário, como indicado nos Conselhos Comunitários de Segurança pesquisados. Assim, de forma a contribuir com a teoria etnometodológica sobre instituições, propõe-se a seguinte formulação dos efeitos das instituições sobre as interações face-a-face: (a) as normas institucionais centralizam a produção de vocabulário de motivos e a atenção dos participantes, favorecendo assim a alienação da interação; (b) os contextos institucionais requerem a homogeneização da apresentação do eu, em contraste com a diversidade admitida sob o vínculo orgânico; (c) ao invés de criar hierarquias e árbitros, é mais preciso supor que as normas institucionais modificam assimetrias preexistentes, podendo favorecer ou desfavorecer o reconhecimento mútuo dos participantes como comunicantes competentes.

### **Conclusões**

O debate entre a teoria da estruturação e a etnometodologia em torno do conceito de instituições sociais pode enriquecer as perspectivas teóricas que enfocam as instituições como fenômenos explicativos. Ambas as tradições engajadas neste debate põem ênfase sobre o conhecimento humano em sua função de estabelecer vínculos de solidariedade social. Na teoria da estruturação, centrada no pensamento de Anthony Giddens, as instituições são vistas como elementos estabilizadores, criando a previsibilidade necessária à formação e manutenção de vínculos de confiança.

Já a etnometodologia, na forma como ela é representada pelas proposições de Harold Garfinkel e Anne Rawls, detecta efeitos dissociantes nas interações que se desenvolvem sob normas institucionais. Esses efeitos são de três tipos: substituição da comunicação interpessoal pela verbalização de

motivos, homogeneização da apresentação do eu e produção de assimetrias nas interações, por meio da criação de hierarquias morais. Todos esses efeitos puderam ser percebidos na pesquisa sobre interações entre policiais e usuários de serviços de polícia. Entretanto, segundo as informações trazidas pela pesquisa, seria mais preciso dizer que instituições alteram hierarquias institucionais preexistentes, podendo favorecer ou atenuar assimetrias. Algumas normas institucionais empoderam participantes previamente excluídos em encontros com policiais, como ficou indicado pela participação de jovens da periferia em Conselhos Comunitários de Segurança pública. A conclusão geral é que as instituições têm impacto sobre a ordem social, mas não necessariamente trazem assimetria.

## Referências

- AMORIM NETO, Octavio. A política comparada no Brasil: a política dos outros. In: MARTINS, Carlos Benedito (coord.); LESSA, Renato (org.). **Ciência Política: horizontes das ciências sociais**. São Paulo: ANPOCS, 2010. p. 321-340.
- AVRITZER, Leonardo. Sociedade civil e participação no Brasil democrático. In: \_\_\_\_\_. **Experiências nacionais de participação**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010. p. 27-54.
- BECKER, Howard S. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BITTNER, Egon. **Functions of police in modern society**. Cambridge: Oelgeschlager, Gunn and Hain Publ. 1972.
- BRASIL. **Código Penal**. Decreto-lei 2848 de 7 de dezembro de 1940.
- \_\_\_\_\_. **Presidência da República**. Lei 8069 de 13 de julho de 1990.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A divisão do trabalho social**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GARFINKEL, Harold. A concept of, and experiments with, "Trust" as a condition of stable concerted actions. In: HARVEY, O. J. (ed.). **Motivation and social interactions: cognitive determinants**. New York: The Ronald Pres Co., 1963. p. 187-238.
- GARFINKEL, Harold. **Studies in Ethnomethodology**. Malden, Ma: Polity Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. Lebenswelt Origins of the Sciences: Working Out Durkheim's Aphorism. **Human Studies**, v. 30, 2007, p. 9-56.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: EdUnesp, 1991.

- \_\_\_\_\_. **O Estado-nação e a violência.** Trad. Beatriz Guimarães. São Paulo: EDUSP, 2008.
- \_\_\_\_\_. **A constituição da sociedade.** Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GOFFMAN, Erving. **Interaction ritual: essays on face to face behavior.** Nova York: Pantheon Books, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Manicômios, prisões e conventos.** Trad. Dante Moreira. São Paulo: Perspectiva, 2003
- \_\_\_\_\_. **A representação do eu na vida cotidiana.** Trad. Maria Célia Santos. Raposo. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos.** Trad. Fábio Rodrigues R.da Silva. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HERITAGE, John. Etnometodologia. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (org.). **Teoria social hoje.** Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: EdUnesp, 1999. p. 321-92.
- LOADER, Ian. Policing and the social: questions of symbolic power. **British Journal of Sociology**, v. 48, n. 1, 1997, p. 1-18.
- MILLS, Charles Wright. Situated actions and vocabularies of motive. **American Journal of Sociology**, v. 5, n. 6, 1940, p. 904-13.
- NEWELL, Sue; DAVID, Gary; CHAND, Donald. An analysis of trust among globally distributed work teams in an organizational setting. **Knowledge and Process Management**, v. 14, n. 3, 2007, p. 158-68.
- NORTH, Douglass. The historical evolution of polities. **International Review of Law & Economics**, v. 14, n. 4, dez. 1994, p. 381-92.
- PAIXÃO, Antônio Luiz. A etnometodologia e o estudo do poder: notas preliminares. **Análise e Conjuntura**, v. 1, n. 2, 1986, p. 93-110.
- RAWLS, Anne Warfield. Conflict as a foundation for consensus: contradictions of industrial capitalism in Book III of Durkheim's Division of Labor. **Critical Sociology**, v. 29, n. 3, 2003, p. 295-335.
- \_\_\_\_\_. An essay on two conceptions of social order: constitutive orders of action, objects and identities vs. aggregated orders of individual action. **Journal of Classical Sociology**, v. 9, 2009, p. 500-20.
- \_\_\_\_\_. Social order as moral order. In: HITLIN, Steven; VAISEY, Stephen (org.). **Handbook of the sociology of morality.** Nova York: Springer, 2010. p. 95-121.
- RAWLS, Anne; DAVID, Gary. Accountably other: trust, reciprocity and exclusion in a context of situated practice. **Human Studies**, v. 28, n. 4, 2006, p. 469-497.
- SACKS, Harvey; SCHEGLOFF, Emanuel A.; JEFFERSON, Gail. A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation. **Language**, v. 50, n. 4, parte I, dez. 1974, p. 696-735.
- SAPORI, Luís Flávio. **Segurança Pública: desafios e perspectivas.** Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2007.
- SCHUTZ, Alfred. The stranger: an essay in Social Psychology. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 49, n. 6, 1944, p. 499-507.

- \_\_\_\_\_. Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego. In: SCHUTZ, Alfred; NATANSON, Maurice Alexander. **Collected papers**. The Hague: M. Nijhoff, 1967.
- SIMMEL, Georg. Conflito e estrutura de grupo. In: \_\_\_\_\_. **Georg Simmel: Sociologia**. Org. Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983. p. 150-164.
- SMITH, Carole. The sequestration of experience: rights talk and moral thinking in "late modernity". **Sociology**, v. 36, 2002, p. 43-66.
- SOARES, Luís Eduardo. Uma Interpretação do Brasil para Contextualizar a Violência. In: PEREIRA, Carlos Alberto M. (org.). **As Linguagens da Violência**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SUASSUNA, Rodrigo Figueiredo. **Confiança e reciprocidade entre policiais e cidadãos: a polícia democrática nas interações**. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- TORCHE, Florencia; VALENZUELA Eduardo. Trust and reciprocity: a theoretical distinction of the sources of social capital. **European Journal of Social Theory**, v. 14, n. 2, 2011, p. 181-98.
- WEIGERT, Andrew J. Pragmatic trust in a world of strangers: trustworthy actions. **Comparative Sociology**, v. 10, n. 3, 2011, p. 321-36.

Recebido em 15/01/2014

Aprovado em 25/03/2014

**ORDEM SOCIAL E (IN)SEGURANÇA ONTOLÓGICA:  
esboços de existencialismo sociológico em Peter Berger,  
Anthony Giddens e Pierre Bourdieu**

***SOCIAL ORDER AND ONTOLOGICAL (IN)SECURITY:  
sketches of sociological existentialism in Peter Berger,  
Anthony Giddens and Pierre Bourdieu***

---

Gabriel Peters<sup>1</sup>

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

**Resumo**

As abordagens praxiológicas na teoria social convergem na tese de que a ordem societária não constitui um dado, mas um resultado contingente de condutas cognitivamente habilidosas levadas a cabo em uma multiplicidade de cenários. O acento sobre a contingência histórica da ordem social acarreta, no entanto, investigar por que os agentes investem, afinal, na inteligibilidade, na organização e na previsibilidade dos seus contextos societários. Cada um à sua maneira, Peter Berger, Anthony Giddens e Pierre Bourdieu desaguaram na visão de que esse investimento responde a um anseio por segurança ontológica (*latu sensu*), um anelo vital por uma experiência do mundo e da própria existência como dotados de ordem, justificação e sentido. Com base nesses autores, o presente artigo esquadrinha os mecanismos sociopsicológicos de produção da experiência da segurança ontológica, bem como as situações-limite ou “ameaças marginais” (Berger) que perturbam essa experiência, tais como o sonho, a psicose e a morte. O trabalho recupera, assim, dimensões relativamente pouco discutidas das obras destes discutidíssimos sociólogos, explorando a conexão entre seus retratos praxiológicos do mundo social, de um lado, e suas caracterizações “existenciais” do ser humano como um animal sedento de amparo e significação, de outro.

**Palavras-chave:** ordem social, segurança ontológica, Peter Berger, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu.

---

1 Gostaria de agradecer primeiramente a Artur Perrusi, Cynthia Hamlin e Frédéric Vandenberghe pelo convite generoso e lisonjeiro para contribuir para o presente dossiê. Também envio acenos gratos a Tâmara Oliveira, que fez comentários muito pertinentes a uma seção deste artigo, e a Luís de Gusmão, que compartilha comigo uma intensa admiração pela sabedoria despretensiosamente profunda de Peter Berger.

**Abstract**

The praxeological approaches in social theory converge on the thesis that social order is not a given, but a contingent result of cognitively skilled conducts undertaken in a multiplicity of scenarios. The emphasis on the historical contingency of social order involves, however, investigating why agents invest, after all, in the intelligibility, organization and predictability of their social contexts. Each in his own way, Peter Berger, Anthony Giddens and Pierre Bourdieu put forth the view that this investment stems from a longing for ontological security (*latu sensu*), a vital yearning for an experience of the world, and of one's own existence, as endowed with order, justification and meaning. Based on these authors, the present article scans the social-psychological mechanisms of production of the experience of ontological security, as well as the limit-situations or 'marginal threats' (Berger) which disturb this experience, such as dreams, psychosis and death. The paper recovers, thus, relatively ill-discussed dimensions of the works of these highly discussed sociologists, exploring the connection between their praxeological accounts of the social world, on the one hand, and their 'existential' characterizations of the human being as an animal thirsty for support and significance, on the other.

**Keywords:** social order, ontological security, Peter Berger, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu.

**O *mysterium tremendum* da teoria social**

Não é de espantar que você conheça a famosíssima afirmação de Aristóteles segundo a qual o conhecimento nasce do espanto (*thambos*), perplexidade ou fascinação diante de tal ou qual objeto. Se pudermos elencar formas específicas de assombro intelectual como critérios epistemológicos para demarcar áreas de inquérito, não teremos muita dificuldade em encontrar uma modalidade particular de fascínio na raiz da teoria social, qual seja, o espanto em face da existência de *ordem* no mundo societário<sup>2</sup>. Enquanto os atores leigos, plenamente imersos que estão na condução relativamente ordenada e inteligível de seus assuntos diários, reservam seu estranhamento para as situações de perturbação ou fissura na organização e na previsibilidade das relações sociais, os teóricos sociais dão continuidade a uma venerável tradição filosófica de deslumbramento inquisitivo ante o que é normalmente vivido sob o signo do familiar, anódino e até mesmo trivial.

É claro que, mesmo se tomado como condição motivacional *sine qua non* para um engajamento intenso com a reflexão socioteórica, esse fascínio curioso diante do *datum* da ordem e da inteligibilidade no universo social assume múltiplos avatares, conectando-se a atitudes existenciais que vão do

---

2 Cf. Alexander, 1984, p. 7; 1987a, p. 13; 1987b, cap.1; Bourdieu, 1999, p. 7; Elias, 1997, p. 163-164; Parsons, 1949, p. 89-94; Simmel, 1983, p. 20.

amor ao horror, bem como a posturas ético-políticas que vão da celebração até a denúncia. O que uns vislumbram como milagre da convivência pacífica e ordenada entre indivíduos cujas pulsões inerentes poderiam muito bem mergulhar o ambiente coletivo no terror do caos e da violência, outros podem atacar qual artilosa condição em que fenômenos contingentes como assimetrias de poder, relações de subordinação e desigualdades na distribuição de recursos se reproduzem historicamente com a cumplicidade tácita e, a princípio, incompreensivelmente tranquila de todos os atores envolvidos, inclusive daqueles supostamente mais prejudicados por tal condição.

Seja como for, aplicado sobretudo a nossas sociedades modernas, congregações de massa e notavelmente “estendidas” (Giddens, 2001, p. 61) por largas faixas no tempo-espaço, o assombro que Talcott Parsons alcinhou de “problema da ordem” em seu volumoso *opus* de estreia ([1937] 1949, p. 89-94) pode ser expresso da seguinte forma: como é possível que agrupamentos extraordinariamente complexos, congregando milhares ou milhões de agentes individuais intencionais, não degenerem no caos puro e simples ou na “guerra de todos contra todos” imaginada por Hobbes, mas, ao contrário, engendrem configurações relacionais substancialmente ordenadas e duráveis? Formulado nesses termos, o problema da ordem demanda respostas que assumem uma modalidade de raciocínio *transcendental*, no sentido kantiano da expressão: tomando a existência de ordem como um dado empiricamente discernível, a teórica social se dedicará a encontrar, então, suas condições de possibilidade. E, com efeito, a caracterização mais sintética dessa problemática central da reflexão teórico-metodológica nas ciências sociais adveio da pena de Simmel sob a roupagem de uma paráfrase da célebre fórmula sobre a natureza que havia guiado Kant na sua *Crítica da razão pura*: “como a sociedade é possível?” (1983, p. 20).

### **A contingência da ordem social**

O mestre do impressionismo sociológico também foi um dos primeiros a avançar uma *historicização* radical da ideia de ordem social que se tornaria central a diversas perspectivas teórico-metodológicas mais recentes, tais como a etnometodologia de Garfinkel (1967) ou a teoria da estruturação de Giddens (1979, 1993, 2003). Tal historicização atrela-se à tese de que a reprodução das propriedades mais estáveis dos sistemas sociais não é nunca um resultado mecânico, mas depende de capacidades criativas que os atores investem cronicamente na produção de suas condutas. Em outras palavras, a ordem social não é um dado, mas uma consecução

continuamente produzida e reproduzida, nos mais diversos cenários locais de ação e interação, por atores motivados e habilidosos.

Tal perspectiva sobre a natureza historicamente contingente da ordem social refletia-se na predileção de Simmel (1983) pelo conceito de “sociação” (*Vergesellschaftung*), que visava justamente prevenir as conotações de estase, fechamento e acabamento frequentemente associadas à ideia de “sociedade”, substituindo-as por uma ontologia radicalmente processual que sublinhava o fazer, desfazer e refazer contínuos das relações societárias. A recepção seletiva de Simmel pela sociologia estadunidense evidencia sua condição de patrono, *inter alios*, de microsociologias interpretativas como o interacionismo simbólico e a etnometodologia, as quais radicalizaram aquele programa de análise embutido na ideia de sociação e mostraram, com extraordinária minúcia, como as formas mais mundanas de ação e interação social situada derivam de procedimentos cognitivos e práticos complexos levados a cabo por atores sociais competentes (Peters, 2011a).

No entanto, já notou Randall Collins (1992, p. 95), uma das singularidades da ontologia social pressuposta por abordagens como a etnometodologia é um algo paradoxal acento simultâneo sobre a agência humana e sobre a reprodução societária. Por um lado, a perspectiva etnometodológica “celebra” a agência individual ao enfatizar a contingência radical da ordenação e da inteligibilidade das relações sociais, as quais têm de ser sempre conquistadas *ab novo* pelos atores em cada contexto interativo. Por outro lado, tais atores avultam em suas análises como sobremaneira “conservadores”, diligentemente dedicados a mobilizar seus recursos cognitivos e mesmo suas capacidades criativas na manutenção contínua de “ordem, lógica, significado, método etc.” (Garfinkel, 1988). No que toca ao tema dos motores subjetivos da agência humana, Garfinkel reagiu contra a concentração mais ou menos exclusiva do seu ex-professor, Parsons, sobre as disposições orientadoras que precediam a ação, em favor de um foco detalhado sobre ação como um desempenho cognitivo e prático qualificado (Cohen, 1996; Heritage, 1999). De modo articulado, o acento parsoniano sobre a dimensão motivacional ou volitiva da conduta individual em sociedade, dimensão corporificada em intenções, desejos e finalidades, foi deixado de lado por Garfinkel (1967) em prol de uma ênfase sobre sua dimensão *procedural* ou *recursiva*, isto é, sobre as habilidades cognitivas, práticas e expressivas que capacitavam o ator a intervir eficazmente sobre seus ambientes de atuação. Segundo as leituras críticas de Baert (1998, p. 88) e Giddens (1993, p. 46), o fundador da etnometodologia terminou por produzir um desequilíbrio inverso ao parsoniano no que toca à caracterização dos propulsores subjetivos da ação humana, esvaziando parcialmente a abordagem etnometodológica de seu poder explanatório ao negligenciar



o que poderíamos denominar – parafraseando o que Stuart Hall disse a respeito da identidade social<sup>3</sup> – de problema *psíquico* da ordem: por que os atores investem sua “libido” na garantia da inteligibilidade, da organização e da previsibilidade relativas do mundo social?

### O anseio existencial por segurança ontológica

Mantendo-se aferrado à posição etnometodológica no que diz respeito à contingência da ordem coletiva e sua dependência da aplicação recursiva das faculdades cognitivas e práticas de atores hábeis, Giddens recorreu ao auxílio de abordagens como a “psicologia do ego” de Erikson (1976) para explicar o investimento psíquico dos atores sobre a reprodução dos atributos ordenados da vida social, desembocando na tese de que aquele investimento responde a uma necessidade de *segurança ontológica*, a um ansioso impulso existencial de experienciar o mundo societário como relativamente seguro, confiável, previsível, inteligível etc. Ao contribuírem para organizar as relações sociais de uma maneira *rotinizada*, as “regras e recursos” partilhados, que capacitam o ator a intervir sobre seus cenários de experiência, também cumprem a função psicológica e existencial de propiciar a ele uma “confiança em que os mundos natural e social são o que parecem ser, incluindo os parâmetros existenciais básicos do *self* e da identidade social” (Giddens, 2003, p. 444). No cerne mesmo da teoria da estruturação de Giddens, assim como da caracterização histórico-sociológica da modernidade contemporânea que a ela se seguiu (Giddens, 2001 e 2002)<sup>4</sup>, está um conjunto de intuições antropológico-filosóficas concernentes às maneiras pelas quais as pessoas lidam com sua fragilidade existencial diante das *incertezas* e *riscos* inerentes à sua inserção no mundo, obedecendo a um impulso de vivenciar seus contextos de ação e experiência, tanto quanto possível, como seguros, inteligíveis e confiáveis (“confiança” e “risco” são, com efeito, noções estruturantes de seu diagnóstico da sociedade moderna tardia). Sendo psicologicamente instilado desde a mais tenra infância na relação com as figuras parentais, um “sistema de segurança básica” (Giddens, 2003, p. 66) inconsciente acompanha os agentes durante toda a vida, agentes os quais, na fase adulta, dependem da percepção de rotinas interativas e práticas para ancorar seu senso de confiança quanto ao caráter bem-fundado dos universos social e natural.

Para Giddens, portanto, tanto a aquisição de referenciais ontológicos

3 Cf. Hall, 2000, p. 112.

4 Ver ainda Parker, 2000, p. 54.

estáveis pela criança quanto sua manutenção pelo indivíduo adulto dependem de uma experiência que combina o contato com a materialidade dos objetos às rotinas de interação com outros. A crucialidade da rotinização do ambiente socioexperencial para a mitigação da insegurança ontológica teria sido demonstrada *a contrario*, de acordo com o sociólogo britânico, em “situações críticas”<sup>5</sup>, nas quais os alicerces que organizavam ordinariamente a ação e a interação cotidianas foram dissolvidos ou severamente enfraquecidos. Nos “experimentos de ruptura” conduzidos por Garfinkel (1963) e seus assistentes, por exemplo, as reações de perplexidade, espanto e indignação diante da desobediência a certas convenções rotineiras que pareceriam triviais e anódinas revelaram o quanto de tensão psíquica diante dos outros a rotinização da interação habitualmente apazigua. Percorrendo os escritos de Betelheim, Giddens também encontrou uma ilustração trágica da dependência intensa entre a continuidade do *self* e a atividade social rotineira nas brutais transformações de personalidade sofridas por prisioneiros lançados aos horrores e imprevisibilidades dos campos de concentração nazistas<sup>6</sup>.

As reflexões de Giddens sobre segurança ontológica vão ao encontro de outras perspectivas sociológicas em sua descoberta de que a ordem social pode funcionar como uma espécie de escudo existencial para proteger os atores da hiperansiedade ou, dito de modo mais dramático, dos horrores de sua condição. De maneira mais imaginativa e numa linguagem mais carregada de *pathos* do que aquela do teórico inglês, Peter Berger (1972, 1973, 1997, 2003) também se esforçou em mostrar que a estabilização relativa dos mundos socioculturais engendrados pelos seres humanos responde a um impulso antropológico universal (embora de intensidade obviamente variável segundo os indivíduos e as épocas), qual seja, o anelo vital por habitar um mundo dotado de ordem e sentido. Segundo um e outro, sem essa sensação mental quanto ao caráter bem fundado da realidade que vivenciam ingenuamente, a maior parte dos agentes seria lançada em uma espiral crescente de ansiedade, que poderia ir de um ligeiro desconforto ao extremo de uma desorientação aterrorizada:

Do outro lado do que poderiam parecer aspectos bem triviais da ação e do discurso cotidianos, o caos espreita. E esse caos não é só a desorganização, é a perda do sentido da realidade mesma das coisas e das outras pessoas (Giddens, 2002, p. 40).

---

5 Cf. Giddens, 1979, p. 123; Giddens, 2003, p. 70.

6 Cf. Giddens, 1979, p. 125-126; Giddens, 2003, p. 71-75.

[...] todo nomos é uma área de sentido esculpida de uma vasta massa de carência de significado, uma pequenina clareira de lucidez numa floresta informe, escura, sempre ominosa... um edifício levantado frente às poderosas e estranhas forças do caos (Berger, 2003, p. 36-37).

Finalmente, Pierre Bourdieu também merece ser adicionado a essa família de perspectivas, sobretudo por conta das reflexões antropológico-filosóficas que teceu em suas tardias *Meditações Pascalianas* (2001), nas quais ele defende que a persecução de reconhecimento e valorização coletiva (“capital simbólico”) por parte dos agentes engajados nos jogos do mundo social é, em última instância, existencialmente motivada pela fuga ao encontro solitário com a própria contingência e finitude. Buscando recuperar dimensões pouco discutidas das *oeuvres* destes três discutidíssimos autores, o presente artigo explora a conexão entre as visões *praxiológicas* do mundo social tecidas por eles, de um lado, e suas caracterizações antropológico-filosóficas dos anseios e ansiedades que cercam a existência do ser humano como um animal sedento de ordem e sentido, de outro.

### **O criador cria a criatura que recria o criador que...**

Uma maneira hiperdidática de principiar uma apresentação das teorias sociais de Berger, Giddens, Bourdieu e outros conhecidos artistas da síntese teórico-metodológica entre “agência” e “estrutura” é sublinhar que, cada um a seu modo, todos eles laboraram por demonstrar que a aparente “contradição entre as pessoas fazendo a história (sociedades, sistemas, estruturas etc.) e a história (sociedades, sistemas, estruturas etc.) fazendo as pessoas” (Bauman, 1989, p. 36) dissolve-se à luz de uma perspectiva que descubra a produção dos agentes pela sociedade e a produção da sociedade pelos agentes como duas facetas de um mesmo processo dialético<sup>7</sup>. Berger e Luckmann (1985) elaboram essa tese ao descreverem a história das sociedades humanas como uma trajetória triádica de *exteriorização*, *objetivação* e *interiorização*. Lançado em um meio material partilhado com outros, o ser humano mobiliza os poderes de seu corpo e de sua mente na moldagem e remoldagem histórica dos seus ambientes físicos e simbólicos circundantes. Com o correr do tempo e a cumulatividade desses esforços socioculturais moldadores, tais efusões ou *exteriorizações* da atividade corpórea e mental dos seres humanos sobre o mundo podem assumir um caráter *objetivado*, uma força e durabilidade tais que lhes dão a feição de uma facticidade

<sup>7</sup> Cf. Peters, 2011b, p. 144.

externa, distinta e independente de seus criadores. Vindo a um mundo socialmente pré-estruturado, e perfazendo uma trajetória experiencial em um ambiente de exteriorizações objetivadas que derivam das práticas de seus antepassados e contemporâneos, cada indivíduo termina, por sua vez, por *interiorizar* as injunções restritivas e/ou capacitadoras da forma de vida social em que está imerso, a qual passa a colorir o próprio repertório subjetivo de motivações e competências que ele investe em suas intervenções ativas sobre o mundo. Essas intervenções são, elas mesmas, práticas de exteriorização; e daí recomeça o ciclo...

Embora Giddens e Bourdieu não tenham ido muito além de displicentes referências *en passant* a Berger e Luckmann, o fato é que a cerrada interdependência entre os momentos destacados na ontologia de *A construção social da realidade* (1985) pode ser facilmente traduzida nas linguagens analiticamente mais desdobradas e profundas da teoria da estruturação e da teoria da prática, ambas as quais ofereceram suas próprias versões da dialética histórica entre a “interiorização da exterioridade” via socialização e “exteriorização da interioridade” via práxis. Ao sublinhar incansavelmente o processo circular em que o mundo social constitui os atores que o reconstituem ao longo da história, Bourdieu<sup>8</sup> buscou explicar causalmente o que abordagens fenomenológicas como as de Husserl e Schutz haviam descrito com enorme riqueza de detalhes, isto é, a experiência subjetiva que o ator tem de seu mundo da vida como um horizonte não problemático, natural, ordenado e imediatamente evidente de sua atuação. A “atitude natural” esquadrihada pelos fenomenólogos é uma atitude social, isto é, dotada de específicas condições sócio-históricas ou sociogenéticas de possibilidade que cabem, grosso modo, na ideia de “cumplicidade ontológica” (Bourdieu, 1988, p. 52) entre campo e *habitus*: o fato de que as estruturas sociais objetivas em que os agentes circulam são por eles percebidas e experimentadas segundo estruturas mentais de percepção e orientação prática moldadas pela experiência socializadora naquelas mesmas estruturas sociais objetivas. As disposições mentais e corporais que compõem uma “subjetividade socializada” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 126) ou *habitus* consistem na interiorização ou “sedimentação” das condições sócio-históricas de existência em que foram constituídas. Nesse sentido, quando recursivamente implementadas pelos agentes na produção das suas ações, as propensões práticas do *habitus* contribuem para reproduzir aquelas mesmas condições sócio-históricas. Essa contribuição dos agentes à reprodução sócio-histórica dos seus cenários estruturais de atuação e experiência é reforçada, ademais, pelo fato de que eles vivenciam

8 Cf. Bourdieu, 1983, p. 47; Bourdieu, 1990a, p. 149-152, e ainda Peters, 2013.

tais cenários segundo esquemas de percepção previamente ajustados a eles, o que faz com que aqueles cenários sejam tomados como a ordem natural e evidente das coisas.

As abordagens praxiológicas na teoria social revelam, portanto, que o caráter socialmente ordenado e inteligível das ações e relações humanas não é um dado natural que se impõe aos atores a partir do exterior, mas uma *consecução* ontologicamente contingente, ativamente instituída e reinstituída por agentes motivados e habilidosos em cada cenário novo de ação e interação. Não obstante, a eficácia e a continuidade das operações de objetivação, pelas quais o mundo social é historicamente reproduzido por agentes hábeis, são de tal monta que levam esses mesmos agentes a experimentar tacitamente os cenários que eles conjuntamente criam e recriam *qua* facticidades objetivas que se impõem a eles<sup>9</sup>.

### **Papéis atando microssituações a macroestruturas**

Naturalmente, a possibilidade de que diversos membros de imensas configurações coletivas possam entrar em transações e relacionamentos relativamente ordenados e previsíveis depende significativamente de que o curso de suas biografias socialmente situadas possa inculcar neles uma expectativa razoável de que os outros se comportarão de modo inteligível, esperado e não ameaçador. Tais expectativas se atualizam em um repertório subjetivamente disponível de “definições de situação”, para utilizar o clássico conceito de William Thomas, as quais enquadram cada contexto novo de ação e interação em um *tipo* pré-conhecido e associado, de antemão, a receitas de comportamento cognitivamente inteligíveis e normativamente apropriadas. A possibilidade de adentrar novas situações experienciais, de posse de uma orientação cognitiva e prática que se provou confiável no passado, serve não apenas a um trânsito pragmaticamente eficaz no mundo social, como também a uma neutralização das ansiedades diante do que o ator espera fazer e vivenciar nos seus contextos sociobiográficos<sup>10</sup>.

A institucionalização de certas formas de conduta e relacionamento social, isto é, sua extensão e reprodução no seio das coordenadas espaço-temporais de uma dada formação social, depende do emprego, por parte dos atores envolvidos, de “esquemas de tipificação” (Schutz, 1979, p. 116) que especificam os modos socialmente apropriados de comportamento em tal ou qual situação. Como definida simbolicamente nos estoques de

---

9 Cf. Berger; Luckmann, 1985, p. 124.

10 Cf. Berger; Luckmann, 1985, p. 78, 81-82.

conhecimento que guiam as ações cotidianas, uma situação socialmente tipificada possui *papéis* cujas propriedades essenciais são postuladas *in abstracto*, independentemente de quaisquer indivíduos particulares, precisamente porque são esses que devem submeter-se a certas exigências mínimas infusas na tipificação que ocupam<sup>11</sup>. Ainda em compasso com as ressonâncias provocadas pela metáfora teatral, o desempenho de um papel insere-se no roteiro ou *script* organizado pela definição intersubjetivamente partilhada de uma situação social (e.g. frequentar um restaurante), uma sequência antecipada e normativamente regulada de eventos (e.g. ocupar uma mesa vaga, fazer o pedido a um garçom, pagar a conta etc.).

A importância do enquadramento cognitivo e prático de cenários de ação e interação segundo papéis e situações socialmente tipificados, não apenas para a reprodução da ordem social, mas também para a manutenção de um senso de segurança ontológica entre os atores individuais, é particularmente pronunciada nas sociedades modernas, urbanizadas e de massa. O que Simmel (1950) alcunhou de “estilização dos comportamentos” no espaço citadino<sup>12</sup> pode ser lido, *inter alia*, como condição mesma de possibilidade de um compartilhamento psicologicamente tolerável de espaços por uma pletera grande de indivíduos. Para além da massa de anônimos, que simplesmente passam uns pelos outros na calçada ou partilham brevemente um espaço comum (como um vagão de metrô ou um elevador) em um estado de “indiferença civil” (Goffman, 1963, cap. 6), as interações reguladas por “expectativas de papel” (Parsons, 1991, p. 138) colocam em contato estranhos que engajam ali apenas partes ou fragmentos de suas personalidades. Do ponto de vista de *alter* quanto a mim, a neutralização de tantos impulsos, interesses, forças e capacidades, que fazem de mim um sujeito singular, reduz a complexidade de sua interação comigo e torna minha conduta mais previsível e menos ameaçadora. Do ponto de vista do ego em relação a *alter*, esse mesmo esforço de contenção na expressão de minha vida subjetiva pela estilização social do meu comportamento em público serve como um instrumento de preservação autocontrolada de minha privacidade e individualidade, sobretudo diante de tantas possibilidades de invasão e choque que a experiência em uma cidade, em princípio, acarreta cotidianamente.

### **Desfiliações e desajustes**

O ajuste nômico entre a interioridade subjetiva do indivíduo

---

11 Cf. Turner, 2002, p. 551-554.

12 Para uma análise singularmente detalhada, ver Waizbord, 2000, p. 315-327.

socializado e a exterioridade objetiva de seu meio social não é, entretanto, nem eterno nem completo. Para começo de conversa, a socialização não consiste no implante de disposições socialmente partilhadas de pensamento, sentimento e ação sobre um material completamente passivo, mas se configura, desde o início, como uma interação na qual o indivíduo participa ativamente nos próprios processos pelos quais ele é modelado segundo o seu contexto societário, apropriando-se daquelas disposições de modo mais ou menos singular<sup>13</sup>. A modelação social da psique individual também não é total. Tanto Durkheim (1977) como Schutz (1967, 1979), ironicamente os respectivos campeões da representação do social como exterioridade objetiva e interioridade subjetiva, reconheceram com argúcia que a reprodução da sociedade dependia de *algum* grau de identidade ou sobreposição entre consciências individuais e a “consciência coletiva” (ou “reciprocidade de perspectivas”, no léxico schutziano), não de um engolfamento completo das primeiras pela segunda.

Ao mesmo tempo, tanto um como outro reconheceram que a tendência à crescente individualização da sociedade moderna pode esconder dos indivíduos o quanto a organização e a inteligibilidade de sua experiência íntima são penetradas pelo seu pertencimento social. O indivíduo não poderia narrar a si mesmo sua singularíssima história sem fazer uso de uma pletera de elementos consciente ou inconscientemente apropriados à coletividade: instrumentos linguísticos, referenciais de espaço e tempo, critérios de valor com base nos quais ele julga seus retrospectivos “erros”, “acertos”, “sucessos” ou “fracassos”, papéis sociais (como pai, marido ou escritor) que ele não vê como epidérmicos, mas como constituintes íntimos da sua autoidentidade essencial, e assim por diante. Essa penetração da psique individual pelas marcas da sociedade desafia as distinções analíticas com base nas quais localizamos diferentes aspectos da subjetividade humana, tais como cognição, moralidade, afetividade etc.

Na verdade, a problemática do ajuste entre o *nomos* objetivo exteriorizado nas práticas do mundo social, de um lado, e o *nomos* subjetivo interiorizado na personalidade do ator, de outro, exige uma atenção especialmente sensível aos entrelaçamentos entre instrumentos cognitivos de percepção do mundo, orientações normativas quanto a formas apropriadas de conduta e, por fim, economia psíquica dos afetos. É porque o senso subjetivo da presença de ordem e sentido nos mundos sociais em que se está lançado é inseparavelmente mental e corpóreo, cognitivo e afetivo, que a “desfiliação” (para utilizar a expressão diletta de Castel [2000]) do indivíduo em face de seu *milieu* societário não implica apenas (*sic*) o sofrimento psíquico oriundo

---

13 Cf. Giddens, 1979, p. 128.

da falta de laços socioafetivos (Honneth, 1992) ou a desintegração “anômica” dos instrumentos de autocontrole na expressão das paixões e impulsos (Durkheim, 2003), mas também, e inseparavelmente, o enfraquecimento ou perda dos próprios referenciais *cognitivos* que dão alguma solidez à sua experiência do real<sup>14</sup>.

Assim, o desabar dessas referências cognitivas, que conferiam um mínimo de segurança e estabilidade psíquica ao caminho prático e experiencial do indivíduo pelo mundo, não cobra o seu preço somente (*sic*, de novo) sob a forma de uma inabilidade nos âmbitos da interação com os outros ou da persecução de objetivos pragmáticos, na medida em que tais consequências são visceralmente combinadas a um terrível sentido de que o indivíduo está lançado em um palco de *ameaças* iminentes e incompreensíveis. Espero não soar como psicanalista de boteco se sublinhar que o pânico adulto, advindo de uma extrema desorientação cognitiva diante de um cenário de ação e experiência a que se está inevitavelmente exposto, não é assim tão diferente, em seus contornos fenomenológicos, do medo da escuridão entre as crianças (mais sobre isso abaixo). A aproximação é útil também para revelar o terror da desorientação radical como a contraparte do anseio humano por experimentar o mundo como ordenado e inteligível, um anseio que, segundo Berger, “parece ter a força de um instinto” (Berger, 2003, p. 35).

### **Trema e esquizofrenia: o escudo nosso de cada dia contra a psicose nos dai hoje**

Os saberes explícitos e implícitos que os atores possuem quanto aos seus cenários de atuação não operam como processadores afetivamente neutros de informação, mas sim banhados em uma vivência global e difusa que engaja a subjetividade inteira do agente. Falar de um *senso* de segurança ontológica implica reportar-se a esse entroncamento entre o cognitivo e o afetivo, capturar uma postura existencial e um estado de espírito mais amplo que acompanham o conhecimento que o indivíduo mantém em relação aos padrões de organização e inteligibilidade próprios do contexto em que ele está imerso (Burton, 2008). Ao caracterizarem o mundo prático da vida cotidiana, em que o indivíduo passa a parte mais substancial de seu tempo e coexiste com a maioria de seus semelhantes, como a “realidade suprema” (*Paramount Reality*), os sociólogos de inspiração fenomenológica quiseram ressaltar que essa esfera de experiência constitui o referencial primeiro com

---

14 Cf. Berger, 2003, p. 34; Giddens, 2002, p. 40.



base no qual o mesmo indivíduo distingue entre o que é mais e o que é menos real<sup>15</sup>. A existência objetiva desse mundo partilhado com outros não é, na maior parte dos casos, reclamada conscientemente, mas simplesmente pressuposta como absolutamente evidente. Como viu Wittgenstein (1969, p. 18), não se trata de um mundo cuja existência sustentamos por termos sido convencidos de sua realidade, mas de um mundo cuja existência, tida como dada, nos fornece o parâmetro mesmo com base no qual decidimos entre o que é verdadeiro e o que é falso.

A experiência da realidade suprema do mundo da vida cotidiana é pontilhada, entretanto, por incursões em domínios fronteiriços da vivência prática do universo social ordinário, isto é, em outras esferas vivenciais para as quais o sujeito emigra momentaneamente e que adquirem a atmosfera de realidade apenas enquanto dura a permanência do indivíduo nelas: uma trama romanesca na qual a leitora se perde, esquecendo quaisquer preocupações relativas ao mundo real do seu trabalho ou das suas relações familiares; um sonho intensamente vivenciado e apenas revelado como tal após o despertar; um cálculo complexo que leva um matemático apaixonado pelo seu ofício a esquecer-se de si e do mundo. Embora todas essas experiências marquem um escape momentâneo dos contornos da realidade suprema devido à entrada em outros mundos experienciais, as vivências nesses “subuniversos” (na expressão de William James) obviamente diferem entre si em uma série de aspectos. Há, por exemplo, um *continuum* de graus distintos de emigração em relação à realidade suprema da vida cotidiana que vai desde o escape total próprio do sonho, passa pela imersão consciente no mundo fantasioso de uma peça teatral, até chegar às pequenas irrupções do cômico na experiência ordinária (Berger, 1997).

Segundo Peter Berger, o caráter de “escudo” ou “casulo” existencial protetor que a ordem social adquire para o animal humano pode ser mais agudamente vislumbrado nas situações de significativa perturbação da distinção entre a experiência na realidade suprema e as vivências alternativas em relação a essa realidade<sup>16</sup>. Por exemplo, filósofos cétricos de todas as eras já sublinharam que, no mais das vezes, não experimentamos nossos sonhos como tais, mas sim com o mesmo assentimento ingênuo que conferimos às nossas experiências na “verdadeira realidade”. É somente com o despertar que podemos retrospectivamente compreender o sonho recém-vivenciado como uma fantasia privada. A pergunta que os cétricos extraem dessa transição, largamente explorada em filmes de ficção científica como *A origem*, é: se fomos capazes de adquirir consciência de que estávamos imersos em uma

---

15 Cf. Schutz, 1967, p. 231.

16 Cf. Berger, 1972, p. 164-165; Berger, 2003, p. 35-36.

fantasia onírica apenas *a posteriori*, o que nos garante que não continuamos sonhando agora, nesse exato momento?<sup>17</sup>. Há uma diferença crucial entre acalantar tais dúvidas céticas em um plano estritamente intelectual e *vivê-las efetivamente* na nossa experiência do mundo<sup>18</sup>. Esta pode ser a diferença mesma que separa o filósofo cético do psicótico.

Trazendo os instrumentos da inteligência fenomenológica para o âmbito de investigação das doenças mentais, mas sem romantizar indevidamente a condição esquizofrênica, o jovem Ronald Laing (1974) reconheceu que certas formas de esquizofrenia tinham uma espécie de componente filosófico vivido, com a “insegurança ontológica” de determinados pacientes derivando justamente do fato de que levavam *visceralmente* a sério, em sua existência cotidiana e trato com os outros, algumas dúvidas céticas que os filósofos se acostumaram a colocar tranquilamente em seus gabinetes: em que medida a existência dos objetos materiais e de outras pessoas depende da representação que faço deles em minha mente? Como posso estar seguro de conhecer os conteúdos das mentes de outros indivíduos? Que garantia tenho da existência do meu próprio corpo?

Por sua natureza mesma, o estranhamento radical diante de um mundo até então experimentado como familiar e compreensível desafia uma descrição linguística facilmente inteligível ou a capacidade de identificação empática por parte daqueles que não o vivem ou viveram. É muito frequente que esta aura subjetiva de estranhamento radical e perplexidade ansiosa diante do mundo constitua os estágios preliminares do mergulho na experiência esquizofrênica. Para tentar comunicar algo dessa vivência pré-psicótica, o psiquiatra Klaus Conrad recolheu uma expressão que membros do universo teatral alemão utilizam para designar a ansiedade sentida pelos atores momentos antes de entrar em cena: o *Trema*. Nas palavras do poeta Giorgio de Chirico, a experiência do *Trema* consiste na transfiguração do mundo vivido em “um vasto museu de estranheza” (Sass, 1992, p. 43). Conforme os pacientes se afastam subjetivamente dos esquemas cognitivos socialmente partilhados que davam inteligibilidade e coerência à sua experiência do mundo, eles são destituídos, pelo menos parcialmente, dos próprios instrumentos linguísticos pelos quais poderiam explicar a outros ou a si mesmos as dimensões de realidade e significado que agora percebem, as quais são tão inefáveis quanto o são intensamente vividas – enquanto o indivíduo que passa pelo *Trema* é muitas vezes forçado à repetição vaga e exasperada de que “as coisas estão estranhas” ou de que “tudo está diferente”.

Em uma importante vertente de interpretação da trajetória de

---

17Cf. Merleau-Ponty, 1971, p. 18 e Morley, 2003.

18 Cf. Giddens, 2002, p. 41.

quadros esquizofrênicos (Sass, 1992) é a experiência insuportavelmente tensa e exaltada de ser assoberbado por um estranhamento radical do mundo o que pode levar à construção de visões delirantes sobre a realidade, como se o sujeito fosse forçado a tecer alguma teoria explanatória que desse sentido à sua experiência, apaziguando assim a sensação de não compreender algo que, apesar disso, o assalta existencialmente de modo inescapável<sup>19</sup>. As orientações práticas e os instrumentos cognitivos que nos capacitam a operar nos cenários familiares e inteligíveis da vida cotidiana preenchem lacunas em nosso saber que desencadeariam imensa ansiedade caso não estivéssemos ancorados naquelas orientações e instrumentos. É através destes últimos que lidamos com fragmentos de objetos percebidos como se fossem percepções totais, interpretamos de antemão o significado conclusivo de ações apenas iniciadas, inferimos intenções a partir de pedaços de comportamento externo, reconstruímos o rumo de uma conversa baseados em uns poucos enunciados ouvidos etc. Como bem viu Schutz (1979, p. 80-81 e 87-95), basta nos transportamos para uma cultura estrangeira para sermos lembrados das vastas áreas de incerteza potencial que os acordos intersubjetivos de conhecimento e ação vigentes pelem em neutralizar tão bem quanto possível. O *Trema* arrasta o indivíduo para fora dos quadros familiares de significado e inteligibilidade que lhe permitiriam transitar em seu mundo experiencial com uma dose relativa de conforto e segurança. Em vez disso, ele circula com uma atenção hipervigilante em meio a cenários, pessoas e objetos que lhe parecem singularmente estranhos e incompreensíveis. Não surpreende que alguma concepção do mundo que subsuma essa diversidade de lacunas ameaçadoras em sua captação do real apareça como parcialmente estabilizadora de seu humor ansioso, pelo menos como justificativa reflexiva de seu estado de espírito. E, com efeito, alguns indivíduos se mostram notavelmente engenhosos não apenas na feitura de seu retrato particularíssimo da realidade, mas na interpretação dos eventos mais diversos e aparentemente casuais em termos daquele retrato. Diversamente das alucinações, que envolvem uma alteração direta na experiência sensorial, as *ilusões*, no sentido psiquiátrico técnico, não se baseiam em anormalidades nas faculdades de percepção do espaço, do tempo e da constituição material dos objetos e das pessoas, mas nas *interpretações* dos significados e conexões significativas entre os conteúdos sensorialmente percebidos. As manifestações de esquizofrenia paranoide e os delírios de autorreferência se prestam particularmente bem a esse *modus cognoscendi* capaz de interpretar ocorrências contingentes e aparentemente irrelevantes à luz de uma teoria internamente coerente: se dois passageiros cruzam as

---

19 Cf. Jaspers, 1979, p. 121.

pernas um após o outro em um vagão de metrô, é porque estão tramando, em código, algo contra o indivíduo; se as pessoas parecem se comportar de modo artificial, como se estivessem em um filme, é porque, de fato, estão simulando seu comportamento como parte da conspiração contra o sujeito etc.

Experiências psicóticas como o delírio paranoide podem ser vistas como sonhos dos quais os indivíduos não conseguem acordar. A contraparte da definição freudiana do sonho como “psicose normal”, dotada de “todos os absurdos, delírios e ilusões de uma psicose” (Freud, 1975, p. 199), consiste, nesse sentido, em uma fenomenologia da psicose como *intrusão das províncias privadas do sonho e da imaginação no próprio domínio experiencial público da vida cotidiana*. Quanto mais coesas são as representações do real compartilhadas em tal ou qual cenário sócio-histórico, mais essa intrusão socialmente inapropriada de significados e representações privadas não será coletivamente percebida como experiência desviante guiada por uma “visão alternativa do mundo”, mas como simples perda de contato com a realidade em si – ou seja, psicose.

### Ocupar-se antes de morrer

Pascal dedicou parte de seus imortais *Pensamentos* à análise de como os seres humanos evadem-se de pensar solitariamente sobre sua própria condição miserável através do mergulho, compartilhado com vários cúmplices, no domínio da “*diversão*” ou “*divertimento*” (*divertissement*):

Nada é mais insuportável ao homem do que ficar em absoluto repouso, sem paixões, sem negócios, sem divertimento, sem aplicação. Sente então sua inaniidade, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. [...] ...[a] infelicidade natural de nossa condição débil e mortal... [é] tão miserável que nada nos pode consolar quando refletimos a fundo sobre ela. [...] ...os homens que sentem naturalmente a sua condição evitam acima de tudo o repouso e procuram por todos os meios os motivos de preocupação (Pascal, 2003, p. 94-95 e 97).

Vê-se que Heidegger e Sartre não foram os primeiros a explorar certos estados de humor como fontes de *insights* sobre o “ser-no-mundo” humano. Depois de Pascal, tanto Schopenhauer quanto Nietzsche também emprestariam ao tédio uma espécie de dignidade filosófica ao concebê-lo como desagradável intuição da vacuidade de nossa condição. E o psicanalista Sándor Ferenczi se inscreveu nessa linhagem intelectual ao

cunhar sua categoria diagnóstica de “neurose de domingo”, em referência ao dia da semana em que os sentimentos de vazio e depressão tornavam-se mais intensos entre os seus pacientes. Mas nos centremos sobre o que Pascal diz sobre a finitude ou, mais especificamente, sobre nossa tendência à fuga ao encontro aberto e plenamente consciente com nossa mortalidade inescapável e inescapavelmente solitária.

Todos os investimentos de tempo, energia, recursos e competências que caracterizam o movimento da vida social em seus mais diversos cenários ou “jogos” só fazem sentido contra o pano de fundo da transitoriedade da existência, do que Victor Frankl (1967) chamou de “pressão da finitude”. Schutz reconheceu esse ponto quando fez remontar os mais variados sistemas socioculturais de “relevância”, isto é, as questões e assuntos que propõem nossas práticas porque *importam* para nós (Sayer, 2011), a uma intuição última que chamou de “ansiedade fundamental”, o senso simultaneamente perturbador e motivador de que nosso tempo no mundo é escasso, de que é melhor ocupar-se, pois o tic-tac da morte está tocando<sup>20</sup>. Para Bourdieu, o interesse existencial ou “*illusio*” que anima as intervenções práticas sobre o mundo social é o que infunde à existência uma *raison d’être* coletivamente sancionada, com uma *finalidade* que atesta, para os outros e para si, por que tal ou qual indivíduo deve viver ainda que seu *fim* inescapável seja a morte<sup>21</sup>.

No entanto, como o supradito Pascal, Bourdieu também veio a sustentar que “fazemos tudo” para suprimir a consciência de nossa finitude, “atirando-nos ao divertimento ou buscando refúgio na sociedade” como resposta, mas também fuga, à nossa intuição do fato de que “a única coisa certa na vida” é que “morreremos sozinhos” (Bourdieu, 2001, p. 239; Peters, 2012). Assim, o desempenho cotidiano de papéis sociais não responde apenas

---

20 “[...] o sistema inteiro de relevâncias que nos governa no seio da atitude natural está fundado sobre a experiência básica de cada um de nós: eu sei que morrerei e tenho medo de morrer. A essa experiência básica sugerimos chamar de ansiedade fundamental. É a antecipação primordial da qual todas as outras se originam. Da ansiedade fundamental derivam os vários sistemas inter-relacionados de esperanças e medos, vontades e satisfações, chances e riscos que incitam o homem na atitude natural a buscar o controle sobre o mundo, a ensaiar projetos e a realizá-los” (Schutz, 1967, p. 228).

21 “[...] pode-se estabelecer um vínculo necessário entre três fatos antropológicos indiscutíveis e indissociáveis: o homem é e sabe que é mortal, a ideia de que vai morrer lhe é insuportável ou impossível e, condenado à morte, fim (no sentido de termo) que não pode ser tomado como fim (no sentido de meta) [...] o homem é um ser sem razão de ser, tomado pela necessidade de justificação, de legitimação, de reconhecimento. Ora, como sugere Pascal, nessa busca de justificativas para existir, o que ele chama ‘o mundo’ ou ‘a sociedade’ é a única instância capaz de fazer concorrência ao recurso a Deus” (Bourdieu, 2001, p. 293).

a um anseio por tornar a própria existência justificada pelo engajamento em ocupações, mas opera, ademais, como um mecanismo sociopsicológico de distração confortadora ou neutralização da angústia diante da morte. À sua maneira, e segundo seu vocabulário pessoalíssimo, Heidegger também sublinhou que o domínio público e impessoal em que se desenrolam as práticas cotidianas postula a existência da morte como um acontecimento objetivo (“morre-se”), em vez de um evento essencial e insubstituivelmente individual:

[...] o próprio da cotidianidade é o impessoal, constituído na interpretação pública expressa na falação. Este deve, portanto, revelar de que modo a presença cotidiana interpreta para si o seu ser-para-a-morte. [...] Como o impessoal se relaciona na compreensão com essa possibilidade mais própria, irremissível e insuperável da presença? [...] O teor público da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que vem sempre ao encontro, ou seja, como ‘casos de morte’. Esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’. [...] Como tal, ela permanece na não-surpresa característica de tudo aquilo que vem ao encontro na cotidianidade. [...] A fala pronunciada ou, no mais das vezes, ‘fugidia’ sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte. A análise desse ‘morre-se’ impessoal desvela...o modo do ser-para-a-morte cotidiano. Numa tal fala, ele é compreendido como algo indeterminado, que deve surgir em algum lugar mas que, numa primeira aproximação, para si mesmo, ainda-não é simplesmente dado, não constituindo, portanto, uma ameaça. O ‘morre-se’ divulga a opinião de que a morte atinge, por assim dizer, o impessoal. [...]...morre-se’ porque, com isso, qualquer um outro e o próprio impessoal podem dizer com convicção: mas eu não; pois esse impessoal é o ninguém. [...] O impessoal...incentiva a tentação de encobrir o ser-para-a-morte mais próprio. Escapar da morte, encobrando-a, domina, com... teimosia, a cotidianidade [...] (Heidegger, 2006, p. 328-329, grifos do autor).

A aparente contradição entre as considerações de Schutz (“a consciência da morte motiva os indivíduos a agir”) e as de Heidegger (“o engajamento nas condutas sociais cotidianas encobre a consciência da própria morte”) deve ser vista como um paradoxo incrustado no próprio domínio da psicologia humana. Os seres humanos desenvolvem estruturas socioculturais voltadas ao manejo e à neutralização da consciência de sua finitude, mas tal consciência não é exatamente aniquilada e sim “colocada entre parênteses” na maior parte dos momentos em que estamos engajados nos afazeres e experiências da vida cotidiana. É *precisamente* porque a ansiedade diante da própria morte é fundamental que ela não permanece

continuamente no centro da nossa consciência, mas opera como um pano de fundo que nos alerta difusamente quanto à finitude de nosso tempo e de nossos recursos, emprestando às nossas ações um senso de relativa pressão e urgência. No mesmo passo em que uma noção algo ansiosa da própria finitude se imiscui implicitamente como força motivadora nos atos de grande parte dos seres humanos, uma consciência *demasiado aguda e contínua* da mortalidade terminaria, por outro lado, por perturbar severamente o funcionamento mental e prático do indivíduo, ao lançá-lo em um grau de ansiedade que é mais paralisante do que motivador ou corroer qualquer senso de significado que ele vinha emprestando à sua vida<sup>22</sup>.

O pensamento filosófico ocidental sempre foi enamorado do ensinamento socrático-platônico de que a filosofia é um aprendizado preparatório para a morte, ensinamento eloquentemente apresentado no *Fédon* (2003). É sintomático que esta visão, segundo a qual “filosofar é aprender a morrer” (Montaigne), tenha brotado da pena do mesmo autor que tanto insistiu na diferença entre o rigor da *episteme* filosófica e os preconceitos irrefletidos da opinião (*doxa*) corrente<sup>23</sup>. As estruturas que envolvem a existência social cotidiana parecem estar radicadas na premissa de que refletir longamente sobre o morrer só valeria a pena se *impedisse* de morrer - o que, de certa forma, as reflexões que desembocam em crenças quanto à própria imortalidade buscam fazer ao seu modo, pois é o próprio Sócrates quem diz: “sem a convicção de que vou me encontrar primeiramente junto de outros deuses, sábios e bons, e depois de homens mortos que valem mais do que os daqui, eu cometeria um grande erro não me irritando com a morte” (Platão, 2003, p. 25). Ora, do ponto de vista da opinião corrente (que não deixa de ser filosoficamente sagaz à sua maneira), a obsessão com a própria morte, embora não impeça de morrer, pode muito bem “impedir” de viver - ao menos, de viver tal como o concebe a *doxa* cotidiana, isto é, de *ocupar-se* com projetos, tarefas, trabalhos, obrigações, funções, missões e assim por diante. Ao criar uma ordem de atividade significativa, que interpela os atores a dela participarem com os seus investimentos de tempo, energia

---

22 Para um desenvolvimento sistemático deste tema, ver *A negação da morte* (2010), de Ernest Becker, e *Mortality, immortality and other life strategies* (1992), de Zygmunt Bauman. Ambas as obras oferecem não tanto uma interpretação sociológica dos atos, rituais e estratégias coletivas em torno do morrer, mas tentativas mais ambiciosas de tecer uma explicação “tanatológica” de setores da vida social aparentemente desconectados da lida com a morte, isto é, de mostrar a influência consciente ou inconsciente que o senso humano da própria finitude exerce na emergência e na operação das mais diversas instituições, crenças e atos socioculturais.

23 Cf. Platão, 2003, p. 28.

e habilidades, o mundo social não apenas oferece a tais atores um senso de que sua existência é *justificada*<sup>24</sup> como neutraliza, pelo menos parcialmente, a consciência da aniquilação que inevitavelmente o espera.

As rotinas da vida societária fornecem um abrigo mundano aos agentes ao enraizá-los em um mundo de sentidos e respostas já estabelecidos, protegendo tais indivíduos do confronto direto e solitário com a *Angst* metafísica, em particular no que toca à sua condição inescapável de “ser-para-a-morte” (Heidegger) ou “cadáver adiado” (Pessoa). Por vezes, é claro, a situação-limite entre as situações-limite irrompe sem aviso prévio na vida social cotidiana, revelando a falibilidade ou, mais ainda, a precariedade ontológica última de todas aquelas estruturas que o mundo social havia provido para garantir alguma segurança, tranquilidade e previsibilidade aos seus membros. Um acidente ou doença mata uma pessoa conhecida e, de repente, o sujeito é como que chacoalhado pela lembrança daquilo que supostamente já sabia em algum nível de (semi)consciência: o que aconteceu com o outro pode acontecer com ele a qualquer momento, e *vai* certamente ocorrer a ele em *algum* momento. Se tudo correr bem, no entanto, após algum tempo de *meditatio mortis* depressiva ou aterrorizada, os assuntos da vida cotidiana lhe emprestarão a sanidade de volta:

Suponhamos um homem que desperte de noite, de um desses pesadelos em que se perde todo senso de identidade e localização. [...] A pessoa jaz na cama numa espécie de paralisia metafísica [...] Durante alguns momentos de consciência dolorosamente clara, pode quase sentir o cheiro da lenta aproximação da morte e, com ela, do nada. E então estende a mão para pegar um cigarro e... ‘volta à realidade’. A pessoa se lembra de seu nome, endereço e ocupação, bem como dos planos para o dia seguinte. Caminha pela casa, cheia de provas do passado e da presente identidade. Escuta os ruídos da cidade. Talvez desperte a mulher e as crianças, reconfortando-se com seus irritados protestos. Logo acha graça da tolice... e volta a dormir resolvido a sonhar com a próxima promoção [...] As paredes da sociedade são uma autêntica aldeia Potemkin levantada diante do abismo do ser; têm a função de proteger-nos do terror, de organizar para nós um cosmo de significado dentro do qual nossa vida tenha sentido (Berger, 1972, p. 164-165).

### **A criança a sós com a noite**

O anseio existencial humano por experimentar seus ambientes de ação e experiência como confiáveis e seguros manifesta-se desde a mais

24 Cf. Bourdieu, 1988, p. 56-58.



tenra infância na relação com as figuras parentais. As interações com os agentes primários de socialização dão início ao cultivo de um senso de que a realidade dos objetos, das pessoas e de si próprio está solidamente fundada. Combinando as investigações de Piaget acerca da descoberta infantil da “constância dos objetos” àquelas de Erikson sobre o florescimento da crença de que as ausências das figuras parentais são provisórias e não impedirão o seu retorno, Morley (2003) mostrou que ambos são partes de um processo global e difuso, inseparavelmente cognitivo e emocional, de aquisição de confiança na facticidade e continuidade, organização e previsibilidade, inteligibilidade e acessibilidade do mundo.

Piaget investigou circunstanciadamente o estágio de desenvolvimento cognitivo em que a criança, lá por volta da compleição do primeiro semestre de vida, dá todos os indícios comportamentais de crer que os objetos materiais que a circundam continuam a existir quando retirados do seu campo de atenção. Complementarmente, Erikson e Winnicott postularam que um dos principais desafios na caminhada desenvolvimental do bebê é a aquisição da crença de que suas figuras parentais continuam a subsistir quando estão ausentes e, portanto, da expectativa afetivamente carregada de que elas retornarão à sua esfera de experiência<sup>25</sup>. O laço cognitivo e emocional com a mãe e/ou o pai (como papéis sociais – não necessariamente os pais biológicos, não necessariamente um casal heterossexual etc.) é gradativamente tecido em experiências intensas e com instrumentos comunicativos pré-verbais como o sorriso e o choro.

A maleabilidade cognitiva que possibilitará à criança o aprendizado de um imenso conjunto de possibilidades de orientação intelectual e prática nas suas relações com o mundo cobra seu preço existencial sob a forma de uma experiência (gradualmente mitigada, porém durável) de extrema desorientação, complementada por sua extraordinária vulnerabilidade física e emocional. É por isso que Peter Berger vê no gesto da mãe que consola e apazigua o choro aterrorizado de seu bebê uma espécie de cena originária dos esforços humanos de construção social e simbólica da ordem:

Uma criancinha acorda dentro da noite, talvez de um mau sonho, e se acha cercada pela escuridão, sozinha, assaltada por ameaças indescritíveis. Em tal momento, os contornos da realidade em que confiava estão obscurecidos ou invisíveis, e no terror do caos que começa, a criança grita por sua mãe. Dificilmente se exageraria em dizer que, neste momento, a mãe está sendo invocada como suma sacerdotisa da ordem protetora. É ela (e em muitos casos somente ela) que tem o poder de banir o caos e restaurar a forma benigna do

---

25 Cf. Giddens, 2002, p. 42.

mundo. E, é claro, qualquer boa mãe fará exatamente isto. Ela pegará a criança, a embalará no gesto atemporal da Magna Mater que se tornou nossa Madonna. Talvez ela acenda a luz que circundará o cenário com um brilho quente de luz tranquilizadora. Ela falará e cantará para o filhinho e o conteúdo desta comunicação será invariavelmente o mesmo – “não fique com medo – tudo está em ordem – tudo está certo”. Se tudo correr bem, a criança se tranquilizará, readquirirá confiança na realidade e nesta confiança voltará a adormecer (Berger, 1973, p. 76-77).

Considerando o caráter difuso e global do terror da criança diante das ameaças que a realidade parece lhe impor, as quais são sentidas de modo ao mesmo tempo confuso e extraordinariamente intenso, Berger sustenta que a oferta de conforto, proteção e segurança que a mãe dá em resposta ao seu choro angustiado é sentida pelo bebê de modo igualmente difuso e global: “*Tudo está em ordem, tudo está certo*’ – está é a fórmula básica da confiança da mãe e do pai. [...] A fórmula poderia... ser traduzida numa afirmação de alcance cósmico: – ‘Tenha confiança no ser’” (Berger, 1973, p. 78). Os retornos contínuos das figuras parentais protetoras instilam e reforçam essa confiança na ordem e inteligibilidade do real, bem como na disposição afetuosa dos principais personagens na existência social da criança, disposições sem as quais o desenrolar mesmo da formação da personalidade seria impedido ou severamente prejudicado.

Naturalmente, é apenas num momento mais tardio da socialização que a criança poderá adquirir um conhecimento propriamente conceitual da morte, o que não a impede, é claro, de experimentar confusamente toda espécie de temores. Se, por um lado, a capacidade de sentir medo deriva de uma programação orgânica nas crianças, assim como nos demais animais, a maior especificidade dos ajustes instintivos ao ambiente entre os últimos opera *ab initio* para circunscrever seu mundo experiencial àquilo a que podem reagir: “Os animais... vivem em... um fragmento de realidade, dentro de um programa neuroquímico que os mantêm andando atrás de seu focinho e isola tudo o mais” (Becker, 2010, p. 74). Em comparação, a plasticidade fenotípica que facultará à criança uma multiplicidade de socializações possíveis cobra seu preço sob a forma de uma desorganização muito maior nas suas relações cognitivas, práticas e emocionais com o mundo, que apenas muito lentamente deixa de ser experimentado como um fluxo caótico de vivências incompreensíveis para aparecer como um contexto ordenado de entidades conhecidas e inteligíveis. Assim como o aparato instintivo do animal permitiu a este sobreviver em um pedaço relativamente manejável da realidade, a programação sociocultural interiorizada pela criança também

permitirá a ela circunscrever sua atenção a um domínio específico da realidade no qual ela se sente mais segura e confortável.

Ressignificando conceitos psicanalíticos em termos existenciais, Becker postula que o elemento de *repressão* envolvido no processo socializador se dirige precisamente a esse estado, vivenciado pela criança, de extraordinária confusão e temor diante de um mundo vasto e plural que ela não compreende ou controla<sup>26</sup>. O processo de socialização da personalidade segundo certas formas de agir, pensar, sentir e perceber o mundo pode ser lido, nessa chave, precisamente como o fornecimento daquela estabilidade comportamental e “circunscrição” da realidade que animais com uma programação instintiva mais especializada apresentam desde muito mais cedo. A ausência de abalos significativos na imersão cognitiva, prática e experiencial do indivíduo no seu mundo da vida levaria, no limite, a um esquecimento total daquela experiência desarmada diante do *mysterium tremendum* da existência que o sujeito teve quando criança, substituída por uma identificação tácita de seu pequeno fragmento humanamente construído de realidade experiencial como a realidade *tout court*. Como Berger enfatiza reiteradamente, no entanto, o indivíduo imerso em um universo sociocultural tem de continuar lidando com as intimações de outras realidades – por exemplo, quando tem de explicar a si próprio as criações estranhas que sua mente lhe oferece sob a forma de sonhos ou quando tem de processar a informação de que vive em um planeta entre bilhões em um espaço cuja vastidão o ameaça, no mínimo, com a insignificância.

### **Nada além de um papel? Bourdieu e a reinvenção sociológica do existencialismo**

Em “O espelho: esboço de uma teoria da alma humana” – um conto de Machado de Assis cuja densidade filosófica já se anuncia (conquanto não sem típica ironia) no seu subtítulo –, lemos a respeito de um personagem que descobre, diante de um espelho, que sua imagem ali só aparecia de modo preciso e integral quando ele estava vestindo sua farda de alferes da guarda nacional. Despido do insigne uniforme, seu correlato especular não chegava a desaparecer, mas o sujeito deparava-se perplexamente com um reflexo “disperso, esgaçado, mutilado...” (Assis, 2007, p. 161). Sem que precisemos adentrar a selva de controvérsias interpretativas a respeito das intenções expressivas ou visões filosóficas subjacentes à narrativa machadiana, é legítimo seguir Antônio Cândido (1995, p. 29) e tomar a cena cômico-

---

26 Cf. Becker, 2010, p. 76-80.

fantástica descrita por Machado como formulação alegórica de uma verdade sociopsicológica, qual seja, o fato de que muitas vezes não vivenciamos os nossos papéis e posições sociais como simples carapaças exteriores às nossas “verdadeiras” identidades, mas sim como constituintes íntimos e indispensáveis do nosso ser.

No rastro da sábia metáfora da “sutura” utilizada por Stuart Hall (2003, p. 112), e parafraseando a famosa sentença de morte ao ser humano bradada por Nietzsche diante do sonho da emergência do *Übermensch*, poderíamos afirmar que o papel social é uma espécie de *corda atada* entre o indivíduo e a sociedade, entre a ação situada e a estrutura mais ampla que a cerca. A análise dos desempenhos de papéis revela-os como performances cognitivas qualificadas que são tornadas possíveis graças a um aprendizado socializante de competências procedimentais (Cohen, 1996; Heritage, 1999). Uma investigação aprofundada sobre como os atores encarnam seus papéis ou identidades sociais também exige, no entanto, um foco sobre os mecanismos “libidinais” envolvidos no fenômeno: por que os agentes investem, por vezes tão intensamente, seu tempo, seus recursos, sua libido nas “posições de sujeito” que lhes são imputadas ou oferecidas em seus contextos societários de experiência? Se uma concepção mais objetivista da relação entre indivíduos empíricos e papéis sociais pode satisfazer-se com a referência à “interpelação” (Althusser) do sujeito pela ordem social, o mergulho mais aprofundado na “sutura” entre o ator e sua identidade societária demanda a abertura das caixas pretas do processo psíquico de *identificação* que liga um e outra.

Bourdieu busca explicar esse processo de identificação por meio da tese de que o investimento existencial em papéis e identidades, funções ou missões socialmente reconhecidas resulta da persistente “busca de sentido” (Frankl, 1992) tão característica do *anthropos*. Tal como Weber, o “existencialista” *avant la lettre* (Aron, 2000, p. 448) das maduras meditações tolstoianas inclusas em sua célebre palestra sobre *a ciência como vocação*<sup>27</sup>, Bourdieu também viria a extrair tardiamente de sua longa carreira de estudos histórico-sociológicos um punhado de *Meditações* (desta feita) *Pascalianas* sobre “o sentido da existência” (Bourdieu, 2001, p. 253) como necessidade e desafio existencial colocado aos seres humanos. Em vez de enveredar, entretanto, por uma análise sociológica das cosmovisões religiosas de diferentes sociedades, como havia feito Weber em sua vasta obra, ele prefere recorrer ao postulado durkheimiano de que “a sociedade é Deus” (Bourdieu, 2001, p. 300), e busca mostrar a própria vida social como uma vasta máquina de produção e distribuição (escassa e desigual)

27 Cf. Weber, 1982, p. 166 e 169-170.

de justificações e razões para existir. Tais justificações e razões existem sob a forma dos certificados sócio-simbólicos de identidade social por meio dos quais indivíduos biológicos são imbuídos de *funções* ou *missões* coletivas. Como um ser internamente habitado por uma necessidade de justificação e submetido a uma “dependência universal do juízo dos outros” (Bourdieu, 2000, p. 100), o agente humano só pode cultivar o sentimento íntimo de estar “justificado em existir como existe” (Bourdieu 2001, p. 290) caso a legitimidade de sua existência seja asseverada por um veredito social:

Votado à morte, esse fim que não pode ser encarado como fim, o homem é um ser sem razão de ser. É a sociedade, e apenas ela, que dispensa, em diferentes graus, as justificações e as razões de existir; é ela que, produzindo os negócios ou posições que se dizem ‘importantes’, produz os atos e os agentes que se julgam ‘importantes’, para si mesmos e para os outros, personagens objetiva e subjetivamente assegurados de seu valor e assim subtraídos à indiferença e à insignificância. [...] De fato, sem chegar a dizer, como Durkheim, que ‘a sociedade é Deus’, eu diria: Deus não é nada mais que a sociedade. O que e espera de Deus nunca se obtém senão na sociedade, que tem o poder de consagrar, de subtrair à fatuidade, à contingência, ao absurdo (Bourdieu, 1988, p. 56 e 58).

Fatuidade, contingência, absurdo – estes são acordes linguísticos tipicamente sartrianos. Grosso modo, Sartre apresentou o ser humano como angustiado ou “nauseado” por um nada que inapelavelmente o habita, a contingência radical de uma criatura obrigada a inventar-se a si própria livremente e sem qualquer apoio no próprio mundo ou em uma entidade transcendente: “o homem, sem qualquer apoio e sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem” (Sartre, 1978, p. 10). O postulado existencialista seminal segundo o qual “a existência precede a essência” (Sartre, 1978, p. 5) atesta a negação da ideia de uma essência humana (por definição) fixa e derradeira que apenas se atualizaria em existentes humanos particulares, bem como sua substituição pela tese de que os seres humanos são aquilo que fazem de si próprios livremente, embora nos marcos de uma “situação”. Como Heidegger, Sartre se entregava ao hábito de explorar fenomenologicamente certos *humores* como fontes de *insights* sobre o ser no mundo humano. Caminhando por essa senda, ele reatualizou a análise kierkegaardiana da angústia como “vertigem da liberdade”, modo de experiência através do qual o ser humano intui sua incontornável condição de inventor de si próprio. Segundo Sartre, sentindo-se oprimido pela responsabilidade da autocriação entre tantas possibilidades contingentes, o ser humano pode ser tentado a evadir-se de tal responsabilidade através

da *má-fé* (Sartre 1997, p. 92): o procedimento autoenganoso de conceber a si próprio e comportar-se como *coisa* ou ser *em-si*. Sartre, que costumava escrever em cafés, precisou apenas levantar a cabeça para encontrar um exemplo que se tornaria famoso:

Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápido demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato... Sua mímica e sua voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas (Sartre 1997, p. 106).

Embora evitando o elemento de avaliação moral implicado na discussão sartriana sobre a má-fé, Bourdieu certamente se aproveita de sua descrição fenomenológica para conceber a encarnação de um papel social ou institucional como uma tentativa de passar, não tanto de nada a coisa, mas de um ser *contingente* (mais um indivíduo biológico “votado à morte”) a um ser socialmente justificado como *necessário* (um agente imbuído de missão coletiva). Assumir uma identidade socialmente reconhecida e, portanto, infusa com um certo volume de “capital simbólico”, significa ser subtraído à fatuidade e à contingência do anonimato, à solidão de um encontro com a própria contingência (ou com o próprio “nada”). Se o ser humano está “condenado a ser definido em sua verdade pela percepção dos outros” (Bourdieu, 2001, p. 202), o sentimento mais íntimo de que a própria existência não é absurda e insignificante, mas justificada e imbuída de sentido, necessita de um certificado de aprovação social. A herança sartriana em Bourdieu é denunciada nos momentos em que ele descreve esse investimento nos jogos de um campo (*illusio*) como, em última instância, uma ilusão, ou ainda as “funções sociais” que os indivíduos encaram e levam a cabo com enorme zelo como, em última instância, “ficções sociais” (Bourdieu, 1990c, p. 195). Com efeito, o elemento de “má-fé” implicado nas identificações psíquicas e performances práticas envolvidas na ocupação de posições sociais pode ser tido como uma versão da *naturalização* ideológica a que Bourdieu deu o nome de violência simbólica (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 136): a espúria representação, percepção ou experiência de condições sócio-históricas contingentes e arbitrárias de existência como naturais, evidentes e necessárias.

A caracterização das inquietações que propõem as práticas humanas no mundo social em termos de uma fuga à contingência e de uma busca de justificação socialmente reconhecida da própria existência

não deve, entretanto, segundo Bourdieu, dar ensejo à sugestão de que elas são conscientemente concebidas como tais na cabeça dos agentes. Tal caracterização oferece uma forma discursiva ao que constitui, antes de tudo, uma empreitada prática e uma vivência na carne, uma busca tão intensa quanto difusamente vivida de “justificação para uma existência particular, singular” (Bourdieu; Wacquant, 1992, p. 290). A ênfase sobre o caráter predominantemente tácito, pré-reflexivo e não discursivo dos motores subjetivos da conduta humana, em Bourdieu, está intimamente articulada à ideia de que tais motores se configuram, ao longo de experiências condicionantes socialmente situadas, em *disposições* relativamente *duráveis* de conduta – mesmo nos domínios mais íntimos da subjetividade, nos quais Sartre julgou não viger a causalidade.

Segundo Sartre (1997, p. 106-107), o garçom de café age livremente *como se fosse* determinado por sua identidade social de garçom, sendo, nesse sentido, “determinado” apenas na medida em que determina a si próprio, em uma tentativa de negação livre de sua liberdade pela representação teatralizada de seu papel. Segundo Bourdieu, por outro lado, a conduta do garçom não se explica a partir de uma sucessão de decisões livres e descontínuas entre si, mas pela “presentificação” (Heidegger) de um passado incorporado que esposa não apenas uma história pessoal de socialização como atualiza, através dessa última, uma história institucional<sup>28</sup>. Isto não significa que Bourdieu queira reduzir o garçom de café a um autômato. A história institucional e socializante encarnada em seu corpo o imbuíu de motivações e competências que o *capacitam* a desempenhar proficientemente, e com certa dose de inventividade, sua função de garçom de café. Mas, se o garçom de Sartre é determinado a ser garçom apenas na medida em que determina a si próprio, o garçom de Bourdieu é capaz de determinar a si próprio apenas porque é determinado. É sua socialização posicionada no seio de estruturas objetivas que configura sua subjetividade para agir competentemente segundo as injunções e constrangimentos daquelas. A performance prática do papel de “garçom de café” não é incompatível com a espontaneidade, mas fundada sobre uma espontaneidade socialmente inculcada ao longo de trajetória posicionada em um espaço objetivo de relações<sup>29</sup>.

28 Cf. Bourdieu, 2001, p. 187-188.

29 Supondo-se que o papel social de garçom esteja situado nas escalas mais subordinadas do espaço social moderno, isto é, aquelas menos dotadas de capital econômico e cultural, qual é a contribuição de suas práticas para a reprodução de sua condição subordinada? Sartre possivelmente enfatizaria a mistura de facticidade e transcendência de modo a defender que eles são “metade vítimas, metade cúmplices, como todo mundo” (a frase que Simone de Beauvoir escolheu para epígrafe ao segundo volume de *O segundo sexo* [1980]). Bourdieu, por

Com efeito, mesmo acatando com ressalvas o vocabulário sartriano a respeito do elemento de má-fé e autoengano<sup>30</sup> envolvido na participação nos jogos do mundo social, o sociólogo francês insiste na irre realidade de se compreender o comportamento do garçom em termos individualistas, deixando-se de lado que a ilusão da *illusio* ganha sua força pelo suporte de mecanismos simbólicos e institucionais coletivos. A aparente “coisificação” de si, por assim dizer, sobrevive com base na reificação do mundo social, na experiência intersubjetivamente partilhada de seu modo de organização como conforme à ordem e à natureza das coisas. Esse arranjo “institucionalmente organizado e garantido” (Bourdieu, 1990b, p. 112) faz com que os sentidos e valorações que as condutas dos atores reproduzem não sejam vividos como contingentes construções e reconstruções práticas, mas como atualizações de realidades objetivas, de sentidos e valorações presentes no próprio mundo.

Para os agentes socialmente imbuídos de funções ou missões simbolicamente valorizadas e expressas através de toda a sorte de emblemas objetivados (e.g. diplomas acadêmicos, posses materiais) e incorporados (conhecimentos e habilidades, modos de falar, andar, gesticular etc.), a naturalização “dóxic a” dos seus papéis sociais e de toda a engrenagem institucional que os sustenta opera como uma fonte de “teodiceia societária” ou, na expressão de Raymond Aron, “sociodiceia”. Em vez de enxergar seu desempenho de papel, seu modo socialmente treinado de ser-no-mundo, como uma performance ontologicamente contingente, levada a cabo com outros indivíduos também expostos à morte e ao absurdo, os agentes socialmente estimados baseiam-se na “cumplicidade ontológica” entre seu sentido subjetivo do jogo e a reprodução objetiva deste para vivenciarem a si próprios e ao próprio jogo como *necessários*.

Isto não significa, entretanto, que as funções de “teodiceia” desempenhadas pelas esferas de atividade no mundo social estejam abertas a todos. Muito pelo contrário. Juntando a *Weltanschauung* agonística e conflitual das suas influências marxistas ao postulado estruturalista segundo o qual a identidade só pode ser definida de modo diferencial e distintivo, Bourdieu não se cansou de sublinhar que a busca de capital simbólico se processa em jogos de soma-zero nos quais a conquista de uns implica necessariamente a derrota de outros (Bourdieu, 1988, p. 56-58; Peters, 2012). Os mecanismos de naturalização ideológica de uma estrutura de relações objetivas entre indivíduos diferencialmente posicionados, ao definirem as posições mais e

---

outro lado, poderia destacar que eles são plenamente vítimas e cúmplices – mas que são cúmplices apenas porque são vítimas, isto é, porque sua socialização segundo injunções objetivas do espaço social é o que os levou a modos de agir que colaboram, ainda que inconscientemente, com sua própria subordinação.

30 Cf. Bourdieu, 1990, p. 188.



menos valiosas de modo inerentemente opositivo e relacional, se estendem ao valor como ao desvalor social, à significância como à insignificância. Ao serem atribuídas aos indivíduos, classificações sócio-simbólicas como rico e pobre, branco e negro, homem e mulher ou culto e ignorante<sup>31</sup> produzem poderosos efeitos *performativos* sobre suas condutas e experiências, efeitos cotidianamente reforçados por seus ambientes sociais sob a forma da experiência de “portas” abertas ou fechadas, privilégios ou privações, vantagens ou desvantagens, acessos ou proibições de acesso a determinados bens, práticas e cenários coletivos.

A exposição prolongada às condições sócio-históricas de existência em que os agentes se veem imersos contribui para inculcar-lhes as disposições subjetivas de um *habitus* tacitamente ajustado às demandas da posição que ocupam no seio daquelas condições. Nesse sentido, os rótulos sociossimbólicos que materializam o juízo dos outros dão ensejo a uma plethora de reiterados tratamentos sociais ordinários que operam performativamente como uma “profecia autorrealizadora” (Merton, 1968, p. 479), transformando aquelas classificações exteriores em autotransformações tacitamente vividas e sustentadas. As expectativas e anseios subjetivos são gradual e inconscientemente calibrados segundo um senso prático que intui probabilidades e chances objetivas de ganho. O juízo alheio torna-se autojuízo. As identidades e diferenças coletivamente instituídas passam a moldar as propensões mentais e corporais dos agentes de modo tal que vêm a “provar” sua validade para classificadores e classificados. Os rótulos produzem performativamente os tipos de atores que nomeiam<sup>32</sup>.

---

31 A ideia segundo a qual a identidade social é constituída de modo não apenas relacional, mas agonístico, implicando uma assimetria de poder e uma hierarquia de valor entre os elementos identitariamente contrapostos, é central nas abordagens socioteóricas mais influenciadas pelo pós-estruturalismo de estirpe derridiana (Derrida, 1971, p. cap. 10; Butler, 2003; Woodward, 2000). O hipertextualismo característico de tais abordagens difere significativamente, no entanto, dos esforços bourdieusianos de análise da dialética entre o social e o simbólico, entre o “texto” e aquele “fora do texto” cuja existência foi famosamente negada por Derrida (sobre a diferença entre praxiologia e textualismo, ver Reckwitz, 2002; Peters, 2012; Kogler, 1992).

32 O grau em que os subordinados são cúmplices da sua própria dominação sócio-simbólica constitui, no entanto, uma das questões mais controversas nos debates acerca da obra de Bourdieu (2007, p. 350-370), que tem sido comumente criticado por negligenciar ou tornar inexplicáveis as diversas práticas ocasionais ou mesmo diárias de oposição e resistência levadas a cabo pelos dominados (Cf. Sayer, 2005, p. 31; Swartz, 2004, p. 174; Lovell, 2007, p. 85; Peters, 2011c, p. 76-78; 2013, p. 61-62).

## Conclusão inconclusiva

O presente artigo buscou mostrar que a ontologia praxiológica desenhada, em diferentes versões, por Peter Berger, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens levou cada um deles à descoberta de que a produção e a reprodução habilidosas da ordem e da inteligibilidade no mundo societário respondem a uma necessidade existencial de segurança e sentido. Mas a leitora terá razão em asseverar que apenas uma parte da história foi contada no texto que tem em mãos. Sublinhar que os seres humanos são sobremaneira vulneráveis a perturbações no seu senso existencial de que o mundo em que estão lançados é relativamente seguro, previsível, confiável e inteligível não é um procedimento incorreto, mas incompleto. E quanto às experimentações com o novo que caracterizam empreendimentos inovadores nas mais diversas esferas da ação humana (da arte à ciência, da tecnologia à política)? E quanto à experiência da rotina como fonte de tédio e opressão? E quanto à busca sistemática e apaixonada da novidade, acompanhada pelo cortejo consciente do risco? Mergulhar nessas outras dimensões do que torna humanos os humanos não significa abandonar tudo o que foi dito, ao longo desse texto, acerca de nossos anseios existenciais por segurança ontológica, sentido e justificação, mas sim introduzir a necessária nuance e complexidade no retrato, sempre incompleto e afeito a aperfeiçoamentos, da nossa ambígua e complicadíssima condição. A tarefa terá de ser adiada, no entanto, para outro momento.

## Referências

- ALEXANDER, Jeffrey. Social-structural analysis: some notes on its history and prospects. **The Sociological Quarterly**, n. 25, 1984, p. 5-26. Disponível em: <[http://ccs.research.yale.edu/alexander/articles/1984/Social-Structural\\_Analysis\\_History\\_Prospect.pdf](http://ccs.research.yale.edu/alexander/articles/1984/Social-Structural_Analysis_History_Prospect.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2013.
- \_\_\_\_\_. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 2, n. 4, 1987a. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/267/199>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- \_\_\_\_\_. **Twenty Lectures: sociological theory since the World War II**. New York: Columbia, 1987b.
- ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. Trad. Sérgio Barth. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ASSIS, Machado de. O espelho: esboço de uma nova teoria da alma humana. In: GLEDSON, John. (org.). **50 contos de Machado de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 154-162.

- BAERT, Patrick. **Social theory in the twentieth century**. New York: New York University Press, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. Hermeneutics and modern social theory. In: HELD, David; THOMPSON, John. (org.). **Social theory of modern societies**: Anthony Giddens and his critics. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Mortality, immortality and other life strategies**. Cambridge: Polity Press, 1992.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo - 2**. A experiência vivida. Trad. Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BECKER, Ernest. **A negação da morte**: uma abordagem psicológica sobre a finitude humana. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. 4. ed. São Paulo: Record, 2010.
- BERGER, Peter. **Perspectivas sociológicas**. Trad. Donaldson M. Garschagen. Petrópolis: Vozes, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Um rumor de anjos**. Trad. Waldemar Boff. Petrópolis: Vozes, 1973.
- \_\_\_\_\_. **Redeeming laughter**: the comic dimension of human experience. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- \_\_\_\_\_. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulus, 2003.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. Org. Renato Ortiz. São Paulo, Ática, 1983. (Col. Grandes Cientistas Sociais).
- \_\_\_\_\_. **Lições da aula**. Trad. Egon de Oliveira. São Paulo: Ática, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Coisas ditas**. Trad. Cássia Silveira e Denise Pegorin. São Paulo: Brasiliense, 1990a.
- \_\_\_\_\_. **The logic of practice**. Stanford: Stanford University Press, 1990b.
- \_\_\_\_\_. **In other words**: essays towards a reflexive sociology. Stanford: Stanford University Press, 1990c.
- \_\_\_\_\_. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena. – Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Meditações pascalianas**. Trad. Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Löic. **An invitation to reflexive sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BURTON, Robert. **Being certain**: believing you're right even when you're not. New York: Saint-Martin's Press, 2008.
- CÂNDIDO, Antonio. Esquema de Machado de Assis. In: \_\_\_\_\_. **Vários escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1995.
- CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. Trad. Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 2000.
- COHEN, Ira. Theories of action and praxis. In: TURNER, Bryan. (org.). **The blackwell companion to social theory**. Oxford: Blackwell, 1996.
- COLLINS, Randall. The romanticism of agency/structure versus the analysis of micro/macro. **Current sociology**, v. 40, n. 1, 1992, p. 77-97.

- DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**. Portugal/Brasil: Editorial Presença/Livraria Martins Fontes, 1977.
- \_\_\_\_\_. **O suicídio**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- ELIAS, Norbert. **Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do *habitus* nos séculos XIX e XX**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ERIKSON, Erik. **Infância e sociedade**. Trad. G. Amado. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FRANKL, Victor. **Psychotherapy and existentialism: selected papers on logotherapy**. New York: Washington Square Press, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Man's search for meaning**. Boston: Beacon Press, 1992.
- FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. XXIII (1937-1939). Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- GARFINKEL, Harold. A conception of, and experiments with, 'trust' as a condition of stable concerted actions. In: HARVEY, O. J. **Motivation and social interaction**. New York: Ronald Press, 1963.
- \_\_\_\_\_. **Studies in ethnomethodology**. Nova Jersey: Prentice-Hall, 1967.
- \_\_\_\_\_. Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc., in and as of the essential quiddity of immortal ordinary society, (I of IV): An announcement of studies. **Sociological theory**, v. 6, n. 1, 1988, p. 103-109.
- GIDDENS, Anthony. **Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis**. London: Macmillan, 1979.
- \_\_\_\_\_. **New rules of sociological method: a positive critique of interpretive sociologies**. London: Polity Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. **As consequências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade e identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A constituição da sociedade**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GOFFMAN, Erving. **Behavior in public places**. New York: Free Press, 1963.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomás Tadeu da. (org.). **Identidade e diferença - a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HERITAGE, John. Etnometodologia. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (org.). **Teoria Social Hoje**. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Unesp, 1999.
- HONNETH, Axel. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition. **Political theory**, v. 20, n. 2, 1992, p. 187-201.
- JASPERS, Karl. **Psicopatologia geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia**, vol. 1. Trad. Samuel Penna Reis. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Atheneu, 1979.
- LAING, Ronald. **The divided self: an existential study in sanity and madness**. Harmondsworth: Penguin, 1974.

- LOVELL, Terry. Nancy Fraser's integrated theory of justice: a "sociologically rich" model for a global capitalist era?. In: LOVELL, Terry (org.). **(Mis)recognition, social inequality and social justice: Pierre Bourdieu and Nancy Fraser**. London, Routledge, 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- MERTON, Robert. **Social theory and social structure**. New York: Free Press, 1968.
- MORLEY, James. The texture of the real: Merleau-Ponty on imagination and psychopathology. In: PHILIPS, J.; MORLEY, J. (org.). **Imagination and its pathologies**. Cambridge: MIT Press, 2003.
- PARKER, John. **Structuration**. Philadelphia: Open University Press, 2000.
- PARSONS, Talcott. **The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers**. New York: Free Press, 1949.
- \_\_\_\_\_. **The social system**. London: Routledge, 1991.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- PETERS, Gabriel. Admirável senso comum: agência e estrutura na sociologia fenomenológica. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 47, n. 1, p. 85-97, 2011a. Disponível em: <[http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias\\_sociais/article/view/1046](http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/1046)>. Acesso em: 20 set. 2013.
- \_\_\_\_\_. A praxiologia culturalista de Anthony Giddens. **Teoria & Pesquisa**, v. 20, n. 1, p. 123-147, 2001b.
- \_\_\_\_\_. The social as heaven and hell: Pierre Bourdieu's philosophical anthropology. **Journal for the theory of social behavior**, v. 42, n. 1, 2011c, p. 63-86.
- \_\_\_\_\_. O social entre o céu e o inferno: a antropologia filosófica de Pierre Bourdieu. **Tempo Social**, v. 24, n. 1, 2012, p. 229-261. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/267/199>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- \_\_\_\_\_. *Habitus*, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 28, n. 83, out. 2013, p. 47-71. Disponível em: <[http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias\\_sociais/article/view/1046/241](http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/1046/241)>. Acesso em: 20 set. 2013.
- PLATÃO. **Fédon**: diálogo sobre a alma e a morte de Sócrates. Trad. Miguel Ruas. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- 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.
- SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. In: **Sartre**. Trad. e notas Vergílio Ferreira. Sel. José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os pensadores)
- \_\_\_\_\_. **O ser e o nada**. Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SASS, Louis. **Madness and modernism: insanity in the light of modern art, literature, and thought**. New York: Basic Books, 1992.
- SAYER, Andrew. **The moral significance of class**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- \_\_\_\_\_. **Beings for whom things matter**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- SCHUTZ, Alfred. **Collected papers I: the problem of social reality**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia e relações sociais**. Org. Helmuth Wagner. Trad. Ângela Melin. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979.
- SIMMEL, Georg. The metropolis and mental life. In: Wolff, Kurt H. (ed.). **The sociology of Georg Simmel**. Glencoe, Il: Free Press, 1950. Disponível em: <<https://archive.org/details/sociologyofgeorg030082mbp>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- \_\_\_\_\_. **Sociologia**. Org. Evaristo de Moraes Filho. Trad. Carlos Alberto Pavanelli. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais)
- SWARTZ, David. **Culture and power: the sociology of Pierre Bourdieu**. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- TURNER, Jonathan. Papel social. In: BOTTOMORE, Tom.; OUTHWAITE, William. (orgs). **Dicionário do pensamento social no século XX**. Trad. Eduardo Francisco Alves, Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Trad. Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **On certainty**. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

Recebido em 30 de janeiro

Aprovado em 25 de março

**RAZÕES PLÁSTICAS:  
das contribuições de Gregory Bateson para uma teoria da ação<sup>1</sup>**

***PLASTIC REASONS:  
towards a theory of action from contributions of Gregory Bateson***

---

Carusa Gabriela Biliatto  
*Universidade Federal de Santa Maria*

**Resumo**

A contribuição de Bateson para uma teoria da ação possui várias fontes, todavia, tematizo aqui uma delas: a relação entre angústia e ação. Já a partir de *Naven*, o autor fornece ferramentas para pensar a variável afetiva na relação estrutura/ação – da esfera epistemológica à ontológica. Sugiro que a sistemática da coerência interna ao pensamento do autor pode ser lida como uma filosofia sobre a relação ordem/ação. Por outro lado, procuro a sociologia contida nessa filosofia e interpreto que é uma sociologia da mudança social. Bateson nos ajuda a ver que as *dobradiças da experiência* sintetizam medidas potenciais de mudança, pois a formalidade própria da experiência estrutura-se numa transformativa reflexividade plástica.

**Palavras-chave:** Gregory Bateson, teoria antropológica, razão, teoria da ação.

**Abstract**

Bateson's contribution to a theory of action has several sources, yet, theming one of them: the relationship between anguish and action. Already from *Naven*, the author provides tools to think about the affective variable in the structure/action relation – the epistemological to the ontological sphere. Suggesting that the systematic of the internal coherency to the thought of author can to be read as a philosophy about the relation to order/action. On the other hand, searching for sociology contained in this philosophy and interpreting what is the sociology of the social change. Bateson help us to see that the 'hinges of experience' synthesize potential measures of change, because the formality of the experience itself is structured in a plastic transformative reflexivity.

**Keywords:** Gregory Bateson, anthropological theory, reason, theory of action.

---

1 A primeira versão deste texto foi apresentada em setembro de 2013, no Seminário Temático “Teoria Social no limite: novas frentes/fronteiras da Teoria Social” do 37º Encontro Anual da ANPOCS. Agradeço à Leila Jeolás e à Martha Ramirez-Gálvez pela leitura cuidadosa e pelas contribuições para, respectivamente, a primeira e a segunda versão deste texto.

É como se fosse necessário que primeiro um pedaço da existência ruísse, para esta se tornar tão sem resistência às correntes e forças que vêm de todas as direções da realidade. Talvez seja esta a sedução da queda, da decadência: ir além de seu mero lado negativo, de seu mero estado rebaixado.

Simmel, *A ruína*

Essa questão da localização da informação endemoniou a teoria da comunicação [...]. Tudo o que não é informação, nem redundância, nem forma e nem restrição - é ruído, que é a única fonte possível de *novos padrões*.

Bateson, *Steps to an ecology of mind*, grifo do autor

A partir de pesquisa etnográfica, iniciada em 2005, trabalho sobre a construção da ideia de negatividade como categoria da experiência cotidiana. Trata-se de trabalhar com a teoria da ação em relação à negatividade assim considerada. No contexto dessa pesquisa, no presente artigo pretende-se desenvolver a noção de “reflexividade plástica”, oriunda de uma inquietação sobre as respostas de muitos dos interlocutores às ardilosas determinações das contradições da desigualdade em oposição a seus projetos de vida.

O caminho pelo qual cheguei ao presente exercício pode ser sumarizado nas seguintes considerações. Se, nos termos de Bourdieu, a matemática das regras do espaço social, se a continuidade da reprodução das desigualdades na sociedade de classe, impedia os interlocutores de pesquisa de seguir por um caminho desejado, tido como ideal, por outro lado, os interlocutores “torciam” o caminho do possível de forma a equacionar o campo de possibilidades no espaço social, fazendo-o portar, deste modo, uma medida inexorável daquele ideal desejado. Pareciam respostas plásticas. Diante disso, põe-se a questão: tal reflexividade plástica é também operada na prática minúscula, granular, dos posicionamentos infinitesimais nos campos da ação cotidiana em geral? Sobretudo, e em particular, dirijo aqui a pergunta aos posicionamentos em situações nas quais os termos da experiência se colocam por meio da relação entre ação e angústia.

A etnografia componente da pesquisa de mestrado em Antropologia Social – intitulada *A morte e seu duplo: micropolítica das emoções no II Festival Woodgothic* (UFPR, 2012) – foi realizada com interlocutores pós-punks, jovens, oriundos de camadas empobrecidas da sociedade. Nos fazeres artísticos etnografados, sobretudo musicais, interpretei as recorrentes metáforas da morte e do sofrimento como processo de tomada de uma categoria da



experiência cotidiana, qual seja, a negatividade, posicionada, então, no lugar de modalidade específica de conversação interna (Archer, 3003) em relação ao cotidiano dos interlocutores de pesquisa. Estes, por sua vez, transformam tal conversação interna em matéria-prima para um exercício de reflexividade sobre exclusão, desigualdade e juventude sob a forma de linguagem artística – principalmente música e poesia, mas também artes plásticas e histórias em quadrinhos compuseram o II Festival Woodgothic. Analiso que a indicada modalidade de conversação interna, trasladada à formalidade da linguagem artística, constitui, inclusive, uma maneira de elaborar a leitura das regras do espaço social no qual os interlocutores se localizam. A partir dessa elaboração, tentam clarear as regras do jogo em relação ao qual necessitam construir estratégias de combate, de ação, de resposta às determinações da desigualdade que incidem sobre os seus projetos de vida. Isto é, de combate às determinações da ardilosa desigualdade social em relação ao alto grau de vulnerabilidade de suas possibilidades no espaço social. Este foi, portanto, o plano de fundo do caminho percorrido pelo exercício de mediação entre dados etnográficos e teoria social no percurso para chegar às considerações e questões indicadas e que proponho desenvolver neste artigo.

Para o presente artigo, retornarei a alguns dados da pesquisa etnográfica entre músicos *punks* e pós-*punks*, mediando minha interpretação por um objetivo preciso, qual seja, analisar as regularidades da relação entre angústia e ação, uma vez que os fazeres artísticos produzidos pelos interlocutores de pesquisa tomam experiências de sofrimento como unidade elementar de matéria-prima. Nos termos de Umberto Eco (2007, p. 426-436), poderíamos localizar tais fazeres artísticos na tradição das artes do Feio, da deformação e da composição de si no espelho da angústia. Com efeito, neste contexto etnográfico, a recorrência da relação entre angústia e ação deixa-se interpretar por várias entradas. Proponho-me aqui, precisamente, a apresentar algumas reflexões a partir das contribuições de Gregory Bateson para uma teoria da ação, tendo como fio condutor o intercurso da relação entre angústia e ação, particularmente, desde o registro das leituras das regras do espaço social como condição de possibilidade para produção de respostas às determinações das contradições da desigualdade sobre os projetos de vida por parte desses interlocutores.

Considerando a relação sofrimento/angústia-ação, por sua vez, a presente reflexão é animada pela possibilidade de tomar como hipótese de trabalho uma relação de homologia entre ‘angústia’ (em relação à ação) e ‘ruído’ (em relação à comunicação) – “noise, the only possible source of *new patterns*” (Bateson, 2000, p. 416, grifo do autor)<sup>2</sup>. Com efeito, seria possível

---

2 Cf. *supra*, epígrafe.

considerar a angústia<sup>3</sup> o ruído do pensamento e da ação. Ou seja, em seu fim último, seria esta uma hipótese que permitiria emprestar inteligibilidade antropológica a uma medida emergente de transformação potencial presente na relação entre angústia e ação, desde as contribuições de um modelo explicativo apreendido na obra de Bateson.

Bateson procede por espirais de sínteses cujas curvaturas são mediadas por homologias entre campos operatórios opostos e complementares, pois oriundos, por um lado, do vivido e, por outro lado, do pensado. Por esse caminho, inclusive, talvez seja possível interpretar uma medida emergente de transformação potencial na experiência de “tornar-se [...] sem resistência às correntes e forças que vêm de todas as direções da realidade”, como dizia Simmel (2005, p. 142)<sup>4</sup>.

O caminho que percorro para lidar com as interrogações apontadas é aquele de uma teoria da ação, cujas sugestões de procedimentos podem

3 “[...] sentimento que temos quando a função simbólica, longe de ser gratificada pela solução imprevista de um problema ao qual estava disposta a se dedicar com afinco, sente-se como que coagida pela necessidade, que as circunstâncias tornam vital, a operar entre campos operatórios ou semânticos, rapidamente, uma síntese cujos meios lhe escapam. E isso tanto para enfrentar a ameaça iminente de uma agressão como para restabelecer o equilíbrio de um sistema de vida que o desaparecimento de um ente querido, que nele tinha um papel insubstituível, destruiu. Em vez de um trajeto teoricamente laborioso ser evitado pelo atalho do cômico, nesses casos é a incapacidade de conceber um atalho que provoca aquela espécie de paralisia dolorosa, pressionando um espírito aterrorizado diante das dificuldades do trajeto que as vicissitudes da existência lhe impõem e das provações que cada etapa lhe reserva. A fisiologia confirma indiretamente essa interpretação. Com efeito, as neuroses ditas de ansiedade são acompanhadas de uma dose aumentada de derivados do ácido láctico no sangue (Pitts, 1969) e sabe-se que a produção de ácido láctico normalmente resulta do esforço muscular, de que o esforço simbólico exigido até o limite de suas forças, poderia ser o equivalente no âmbito da vida do espírito. Em linguagem de afetividade, a ansiedade seria, assim, a expressão de um estado de obstrução fisiológica que interfere no cálcio que transmite os impulsos nervosos e os paralisa, estado que seria induzido no corpo em razão de uma homologia entre as conjunturas moral e física. Quando essa obstrução resulta de um esforço mecânico demasiado intenso, traduz-se na linguagem da sensibilidade em câimbras e contrações musculares, de que a angústia, repuxando as vísceras, oferece o equivalente na forma de metáfora encarnada.” (Lévi-Strauss, 2011, p. 634-635). E mais à frente: “É verdade que são observados nos animais estados talvez comparáveis à angústia, e que a experiência interna nos revela nelas algo de bestial a ponto de nenhuma outra ocorrência ser mais capaz do que a angústia de, aquém da condição humana, nos religar à experiência vivia de nossa natureza animal de origem (Lévi-Strauss, 2011, p. 657)

4 Cf. *supra*, epígrafe.

ser apreendidas nos estudos que Gregory Bateson empreendeu sobre a deuteroprendizagem<sup>5</sup>.

Por fim, almejo demonstrar de que modo categorias empíricas como as de angústia e ação, definíveis com precisão sempre a partir do ponto de vista de uma localização precisa no espaço social, podem, então, servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições que, por sua vez, nos permitem construir ferramentas analíticas eficazes na produção de inteligibilidade antropológica sobre direções da realidade homólogas ao “ruído”, nos termos de Bateson, portanto, forma de padrões de ação portadores de uma medida de transformação na direção da diminuição da reificação de si, por falta de termo melhor.

Entre os interlocutores de pesquisa com os quais trabalhei, oriundos de camadas empobrecidas, existe uma alta medida de valorização do consumo de bens da cultura livresca, das artes de museu, da cultura escrita acadêmica e, principalmente, de produções artísticas consideradas marginais, malditas, pouco-comerciais (designadas por eles pelo termo *underground* em oposição a *mainstream*). Por sua vez, o tipo de produto cultural indicado porta uma medida de elitização. Para ter acesso ao conhecimento das vanguardas malditas, por exemplo, um Lautréamont, um Antonin Artaud, é necessário algum acesso à escolarização; é preciso poder consumir esclarecimento livresco (Certeau, 2009; Chartier, 1990 e 2001). Antes e além de envolver a aquisição de livros, é preciso saber que eles existem para, então, perguntar a alguém ou procurar na *Web* ou onde quer que seja; e, para saber que existe, por sua vez, é necessário acesso a informações que não estão disponíveis

---

5 “[...] estamos falando de mensagens, de metamensagens e de metametamensagens; e o que chamei de deuteroprendizagem poderia perfeitamente ser chamado de metaaprendizagem.” (Bateson, 2008, p. 322). Para clarificar, acrescento que, “dentro del concepto de ‘aprendizaje Bateson hacía entrar todos aquellos hechos en que un sistema responde a algum estímulo exterior, incluso como ejemplo de un caso límite en que el sistema se ajusta pero permanece sin cambiar (por ejemplo, el regulador de un termostato en respuesta a la descendente temperatura de una casa: aprendizaje zero), pero el término se reserva principalmente para designar aquellos en que el sistema se modifica en respuesta a la información recibida. De esta manera, el concepto se convierte en un concepto muy general que abarca las ideas de adaptación, formación de carácter, hábito, aclimatación, adicción, etc., así como las más familiares formas de aprendizaje; el aprendizaje puede pues referirse a diferentes tipos lógicos. Especialmente el aprendizaje en el que la capacidad de aprender del sistema se modifica (‘deuteroprendizaje’) es designado como aprendizaje II, el cual es de un tipo lógico superior a aquel del aprendizaje en que el organismo es modificado sin presentar un alteración en la capacidad de aprendizaje.” (Bateson; Bateson, 1994, p. 204).

facilmente, mas são suficientemente elitizadas para, peremptoriamente, impedir o acesso das camadas mais empobrecidas e localizadas no espaço social em posição distante do acesso. Nesse quadro, se a posição no espaço social, ocupada por esses interlocutores, corresponde à razão inversa do acesso aos referidos produtos culturais, então, como é elaborado o acesso que permitiria consumir tais graus do esclarecimento livresco?

Desde bairros designados por eles como “extrema periferia” da cidade de São Paulo, buscam e fazem músicas que consideram que “faz pensar”. Quando dizem “faz pensar”, estão dizendo “que faz não ser enganado pela televisão”, “que faz não ser enganado pelo ‘sistema’”. Além disso, “que emociona”, “que fala ao estado de espírito de si”. No caso deles, principalmente músicas do *punk rock* e do *pós-punk rock*. O vínculo profundo (músicos e músicas considerados como inspiração para vida) e fanático (superespecialistas na matéria *punk*, *pós-punk* e categorias coadjuvantes do universo musical e das artes em geral) com produtos que “fazem pensar” (músicas, revistas, todo o arsenal de materiais *punk* e *pós-punk*) é narrado como um modo de postura crítica; e é, ao mesmo tempo, um posicionamento de distinção em relação ao lugar no espaço social, distante do acesso aos graus acadêmicos da escolarização, do qual são oriundos.

Não obstante, em tal contexto de predominante baixo acesso ao esclarecimento livresco acadêmico, eles elaboram a inserção e vivência no mundo *punk* e *pós-punk* como “o *punk* formou muita gente”. Isso quer dizer “o fenômeno *punk*, para além de exclusivamente musical, formou” significando “ensinou” e, aprofundando mais o sentido, “ensinou a viver”. E, simultaneamente, introduziu no mundo do esclarecimento livresco. Interpreto esse “formou muita gente” como o ato de conferir instrumentos para leitura das regras do espaço social em relação ao qual necessitavam produzir resposta contra as ardilosas contradições da desigualdade sobre seus projetos de vida. Formou, pois, um ponto de vista. Nos termos de Baudelaire, configuram-se pequenas “novas espécies de aristocracia” (Baudelaire, 1988, p. 196): a aristocracia dos que não são enganados pela televisão. Mas vamos com calma.

Quando eles se ocupam em maldizer a mídia televisiva hegemônica, todos os produtos culturais classificados como *mainstream* e o que designam por ‘sistema’, estão fazendo uma *performance* da posse de esclarecimento não só livresco, mas daquilo que julgam ser uma humanidade menos vilipendiada pela reificação de si; uma vez que, seu contrário, corresponderia a deixar-se sob o que consideram a colonização capital de uma medida inegociável de si. Qual medida? Aquela pela qual mais se sentem vivos. Para mim, examinar o referido vínculo entre música e poesia, que é narrado sob a chancela do “faz pensar”, foi uma pista para perseguir a possibilidade de compreender

o modo de reflexividade ali operante; uma pista para acessar o código da produção de saber interno ao modo como os interlocutores formulam a questão da medida de emancipação na relação estrutura/ação.

Um dos interlocutores, Sérgio Eduardo Affinito<sup>6</sup>, narra seu gosto por poesia. Pensou em seguir carreira acadêmica na área de literatura. Entretanto, necessitava de um emprego rápido, precisava fazer dinheiro rápido para pagar a manutenção da vida no mundo. Órfão (abandonado por mãe e pai), fugiu de um orfanato em Brasília, viveu na rua, aos onze anos de idade, por cerca de vinte dias.

Eu morei nas ruas aos 11. Quando fugi do Orfanato fazenda (Centro Especial da Salvação)... que era do Governo (Funabem, mais tarde Febem), administrado em conjunto pela Aeronáutica (por um curto período) e iniciativa privada. Fui para o Orfanato aos 7! Vim para São Paulo quando tinha 13 anos, após reencontrar minha mãe, que morava aqui. Ela, após conseguir certa “estabilidade” financeira, foi ao encontro dos filhos (tenho 2 irmãs e um irmão menores).

Foi adotado entre os onze anos e treze anos de idade. Tem boas lembranças da família adotiva. Logo que pode, foi sozinho para a cidade de São Paulo e, estando lá, aos treze anos de idade, havia a necessidade de procurar trabalho. Retrospectivamente, Affinito relata que a saída encontrada foi cancelar a ideia de carreira acadêmica e fazer um curso profissionalizante na área de informática, pois julgou que, naquela época (hoje tem 38 anos), esse seria um campo de trabalho que oferece facilidade para empregabilidade. Conseguiu emprego, estabilizou as condições materiais de sobrevivência. Contudo, via-se em um tipo de emprego de força de trabalho que não o agradava ao ponto da insuportabilidade. Narra que o desejo de estar mais perto dos livros fez com que deixasse o emprego na área da informática e fosse trabalhar como vendedor de livros. Primeiro na empresa Livraria Cultura e FNAC e, atualmente, em um sebo.

Fui trabalhar no Sebo, não por conta de retorno financeiro, mas por qualidade de vida. (Na Fnac e [Livraria] Cultura, trabalha aos finais de semana. E, juntando à área de informática: foram 8 anos sem um final de semana decente.) Isso é mais importante que dinheiro.

Segundo narra, o sebo oferece um retorno financeiro melhor, todavia, o decisivo recai sobre a qualidade de vida proporcionada. Ele

---

6 Nome exposto com prévia autorização do interlocutor de pesquisa após a leitura do presente texto.

interpreta que essa foi uma saída para ficar perto do que mais gosta. Em sua procura por se aproximar do que o faz sentir-se mais vivo, o emprego de livreiro foi uma solução encontrada. Em paralelo, lê avidamente e pesquisa com métodos próprios autores de literatura maldita, surrealista, fantástica, de terror e afins. No ano de 2013, publicou um livro de poemas no qual um dos personagens recorrentes é um “Lúcifer trabalhador de canavial”, e cuja epígrafe é uma passagem de Álvares de Azevedo, em *Macário*, em que se lê: “parece que no coração humano há um instinto que o leva à dor como o corvo ao cadáver”.

Vicente<sup>7</sup> narra percurso semelhante. Gostava de literatura, todavia, necessitava prover as necessidades materiais da família (mãe e duas irmãs, não havia pai). A saída encontrada foi também se profissionalizar na área de informática, mediante curso técnico de curta duração, objetivando obter retorno empregatício e financeiro rápido. Seguiu nesse campo de trabalho, cursou novas habilitações e continua até hoje (está com 37 anos). Contudo, narra com prazer o fato de que não se afastou da proximidade desejada com a poesia, e diz com delicada ênfase que “traduz matemática em poesia” na conversa com amigos. A matemática da informática em poesia. Sempre lê muito nas mesmas áreas que Sérgio, o interlocutor referido acima. Para ambos, a proximidade com o *ethos punk* e pós-*punk* foi um catalisador de todos esses interesses no campo das artes, sobretudo, por produtos das artes malditas e das artes do Feio (Eco, 2007).

Interpreto que a razão plástica interveniente na prontidão, oximoro da relação estrutura/ação, tanto numa fração de segundo quanto na temporalidade da elaboração de um dossiê de probabilidades sobre as possibilidades para um projeto de vida, conforma a experiência de plasticizar a participação no mundo, estrutura a reflexividade sensível de que a vida jamais foi a fiel depositária de ação alguma. Ao contrário. Compreenderíamos então a dimensão potencial do ruído como devir sensível, como fonte de novos padrões, lá onde a angústia abissal<sup>8</sup> coloca-nos nos estertores da ação.

---

7 Nome fantasia para preservar de exposição o interlocutor.

8 “Quem, no seio de certas angústias, no âmago de alguns sonhos não conheceu a morte como sensação que despedaça e é maravilhosa, que se não pode confundir com nada na lei do espírito? Só tendo conhecido essa aspirante maré de angústia de ondas que aparecem a bater-nos e fazem inchar como accionadas por insuportável bofetada. A angústia que chega e se afasta cada vez mais espessa, cada vez mais pesada e farta. É o próprio corpo no limite de distensão e forças e que assim mesmo deve chegar mais longe” (Artaud, 1987, p. 9).

### Lá onde até os anjos temem pisar: teoria da ação no mundo vivo

“Lá onde até os anjos temem pisar” seria o outro nome para o livro que Gregory Bateson escrevia no momento de sua morte, nos conta Mary Catherine Bateson, filha do autor. Por “Lá onde até os anjos temem pisar”, em termos sistêmicos, Gregory Bateson refere-se à relação entre angústia e ação. Isto é, a angústia como a experiência na qual a ação de um organismo vivo está posicionada, tipicamente, sobre o vazio de seu estatuto de existência. Consequentemente, na experiência de angústia está localizado um espaço analítico específico para produção de inteligibilidade sobre a relação estrutura/ação. Se ao invés de dizermos nos termos das questões-matriz das Ciências Sociais o fizemos desde as questões-matriz da Filosofia, substituiríamos “a relação estrutura/ação” por “o estar no mundo”, ou seja, o problema eterno da Filosofia ocidental. Não obstante, desde a Antropologia, lá onde até os anjos temem pisar trata do terreno no qual a matéria viva vê-se mortificada pela diminuição radical de sua potencial capacidade de responder à diferença, ou seja, de seu plasticizar “o estar no mundo” pelo temor da “relação estrutura/ação”, isto é, pela ação transformativa oriunda da negatividade ontologicamente posicionada na justaposição entre experiência e ação. Nesses termos, o objetivo do presente artigo consiste no esboço das categorias componentes de uma “razão plástica”, produtora de reflexividade sobre a ação, na experiência de seu radical oposto, em termos sistêmicos, a angústia.

Segundo Mary Catherine Bateson, o livro no qual seu pai trabalhava no momento de sua morte – *Angels fear: Towards An Epistemology Of The Sacred* –, abordava um conjunto de problemas que deveria ser tratado para poder chegar a uma teoria da ação no mundo vivo (Bateson; Bateson, 1994, p. 22). Para Bateson, mundo vivo é o mundo do processo mental. E, preliminarmente,

En realidad, cuando hay *información* o *comparación* hay para mi un proceso mental. La información puede definirse como *una diferencia que hace una diferencia*. Un órgano sensorial es un órgano que compara, es un dispositivo que responde a la diferencia. Desde luego, el órgano sensorial es material, pero es su *condición de responder a la diferencia* lo que nos permite distinguir su funcionamiento como ‘mental’. De la misma manera, la tinta que está sobre esta página es material, pero la tinta no es mi pensamiento. Hasta en el nivel más elemental, la tinta no es ni señal ni mensaje. La diferencia entre el papel y la tinta es la señal. [...] La piedra es afectada por ‘fuerzas’ o ‘impactos’ pero no por las diferencias (Bateson; Bateson, 1994, p. 30, grifos do autor).

Para o entendimento da noção de “ação no mundo vivo”, faz-se necessário cercarmos essa ideia mediante um breve rastreamento de sua construção no interior da obra de Gregory Bateson. Por isso, a seguir, retrocederemos até a primeira publicação em livro do autor, *Naven* ([1936] 1958), objetivando pinçar apenas um elemento que acompanhou todo o percurso que converge para a indicada noção de “ação”.

Nesse quadro, observamos que na segunda edição de *Naven*, publicada em 1958, Bateson acrescentou um segundo epílogo. Isso porque, se, por um lado, o autor considerava que “*Naven* foi um estudo sobre a natureza da explicação” (Bateson, 2008, p. 312), por outro lado, o segundo epílogo teve por tema “o problema geral da continuidade do processo e da descontinuidade dos produtos do processo” (Bateson, 2008, p. 322), assim, compreenderíamos mais claramente o propósito do segundo epílogo. Em primeiro lugar, no sistema do conceito de “cismogênese”<sup>9</sup> são introduzidas a noção de *feed-back* negativo e a noção de “deuteroaprendizagem”. Em segundo lugar, por meio da noção de deuteroaprendizagem, Bateson objetivou corrigir o que ele considerava o maior erro da formulação anterior do conceito: cismogênese agora ganha uma dimensão diacrônica, a historicidade do agente. Em terceiro lugar, por meio da noção de *feed-back* negativo, é possível pensar a retroalimentação do equilíbrio dinâmico de uma relação entre organismos vivos.

Conforme explicitado no epílogo da edição de 1936, o autor considerava já insatisfatória a suposição de que a mistura dos dois tipos de cismogênese seria a condição de possibilidade para a manutenção dinâmica do processo da relação de interação. Exemplo da insatisfação mencionada é

---

9 “Definirei cismogênese como *um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual, resultante da interação cumulativa dos indivíduos.*” (Bateson, 2008, p. 223, grifos do autor). O autor distingue dois tipos de cismogênese: a complementar e a simétrica. Sumariamente, podem ser apresentadas como segue. Na primeira, o padrão de comportamento dos termos da relação produz contraste. Por exemplo, de um lado, submissão e, de outro, asserção. Nesse processo, potencialmente, a resposta submissa de A encoraja mais asserção de B, e assim o contraste na relação tende a progredir até a destruição da relação. Na cismogênese simétrica, o padrão de comportamento dos termos produz competição. Por exemplo, enquanto C responde com bazófia, D responde com mais bazófia. Nesse processo, potencialmente, a relação competitiva tende a progredir até a destruição da relação. O autor aponta que a medida da mistura dos dois tipos de cismogênese em um mesmo relacionamento, talvez, controlasse a produção de um equilíbrio dinâmico na relação, impedindo, portanto, sua explosão. Mediante o equilíbrio dinâmico da relação, seria produzida a continuidade do processo através, não obstante, das descontinuidades das mudanças operadas no e pelo mesmo processo.



o fato de que uma das questões formuladas pelo autor em 1936 foi: como é exatamente realizada, no pontual momento exigido, a ação contrária exata necessária para que o comportamento da relação não se destrua por entropia? A constatação de que os dois tipos de cismogênese estão presentes em uma relação cismogênica, portanto, não resolveria a questão de como se dá a relação entre a atuação da cismogênese complementar e a da cismogênese simétrica. Isto é, como se desenvolve a metarrelação entre ação e experiência.

Para trabalhar no aperfeiçoamento da construção teórica que responda à interrogação colocada no parágrafo acima, Bateson partiu do fato de que o *feed-back* negativo é a retroalimentação do circuito. Em consequência, na medida em que o nível de diferenciação dos termos (ocasionada pela intensidade crescente da especialização, por parte de cada termo em seu respectivo padrão de comportamento) progride em direção à destruição da relação por entropia, o grau de especialização de um dos termos diminui (ou seja, um dos termos atua contrariamente ao seu padrão de comportamento cismogênico). Desse modo, por meio de uma medida de descontinuidade, o circuito pode se estabilizar e continuar, a partir daí, a funcionar (ao invés de destruir-se por entropia). Todavia, caso o *feed-back* negativo não ocorra, a diferenciação progressiva crescerá em direção à explosão da relação por entropia. Nesse quadro, fazer intervir o *feed-back* negativo é função da sensibilidade dos termos com referência à relação. Melhor dito: é função da consciência afetiva formalizada nas categorias de percepção e de apreciação como princípios organizadores da ação e da experiência. A mencionada sensibilidade dos termos, isto é, o princípio de classificação como operador prático, é o resultado da deuteroaprendizagem.

Por este caminho, entrevemos uma prévia da formalização da variável afetiva integrada, constitutivamente, ao princípio racional de classificação como operador prático resultante da deuteroaprendizagem. Contudo, é necessário entender tanto a variável afetiva quanto a deuteroaprendizagem dentro do que Bateson denomina “nexo etológico”. Para tal entendimento, abro o leque dessa discussão um pouco mais e inclino-o por um minuto para lançar luz sobre este ponto.

Inicialmente, em 1934, primeira redação de *Naven*, o autor propõe uma visão de sociedade organizada por meio da trama dos três níveis de abstração: o nexo sociológico, o nexo estrutural e o nexo etológico. O nexo sociológico trata das relações entre as coisas tal como estão organizadas na sociedade; os grupos e instituições classificados. O nexo estrutural trata das premissas que organizam as relações da organização considerada no nexo sociológico. O nexo etológico trata da padronização das emoções pela cultura (Bateson, 2008, p. 93-95). Para o autor, desde então,

o estudo do *ethos* é uma preliminar necessária a quaisquer conclusões a respeito das funções pragmáticas. Mas, no caso da estrutura e do *eidos*, a ordem do procedimento é inversa. Primeiro deve-se estudar os detalhes da estrutura cultural e, a partir daí, deduzir o *eidos*. Essa inversão ocorre pelo fato de que, ao estudarmos a estrutura cultural estamos interessados no aspecto cognitivo manifesto do comportamento, ao passo que, ao estudarmos as funções pragmáticas, estamos interessados no conteúdo emocional, muito mais velado. O conteúdo manifesto pode ser *descrito* peça por peça, e o sistema subjacente, deduzido da descrição resultante. Mas o significado emocional só pode ser *atribuído* após se examinar a cultura como um todo. Afora essa diferença de procedimento, as abordagens etológica e eidológica da cultura são estreitamente análogas (Bateson, 2008, p. 95, grifos do autor).

Para fechar o parêntese mediante o qual objetivei lançar luz sobre a posição do “nexo etológico”, valho-me do conceito que permite encerrar exemplarmente a irradiação do “nexo etológico” em relação aos demais nexos componentes da visão de sociedade elaborada pelo autor em 1936, conforme exposto acima. Trata-se do conceito sistêmico de “contexto”. Vejamos. Para conhecer este conceito, vamos ao último livro concluído por Bateson, *Mind and nature: A Necessary Unity* (1979), no qual o autor objetivou expor uma carta de apresentação de seu pensamento. No primeiro capítulo, desdobra o conceito de “contexto”. Sinteticamente, poderíamos dizer que, nos termos de Bateson, “contexto” é a razão sinal/ruído, conforme explicitado em seu ensaio “Redundância e codificação”<sup>10</sup>. Tal conceito, por sua vez, possibilita produzir inteligibilidade, inclusive sobre a formação da deuteroaprendizagem e a maquinaria de seu funcionamento<sup>11</sup>.

Retomando a análise desde o ponto no qual abri um pouco mais o leque, fazendo, já agora, menção ao argumento principal deste artigo, explícito que, para sistematizar a noção de “razão plástica”, o ponto de partida 1) provém da formulação da noção de “ação no mundo vivo” por Gregory Bateson e 2) associa-se à noção de reflexividade formulada por Margaret Archer em *Structure, agency and de internal conversation* (2003); de tal relação de associação, por sua vez, é 3) produzida a colaboração entre

---

10 Cf. Bateson, 2000, p. 419.

11 O conceito de “contexto” encontra-se espalhado por sua obra. Desde “Introdução. A ciência da mente e da ordem” em *Steps to an ecology of mind*, passando por “A explicação cibernética”, “Redundância e codificação”, “Uma teoria do jogo e da fantasia”, “Um científico social examina as emoções”, “Essa história natural normativa chamada epistemologia” em *Further steps to an ecology of mind* até “A estrutura da contextura” em *Angels fear*, entre outros.

os conceitos de “razão plástica” e o conceito, formulado por Pierre Bourdieu, de “razão prática”, cujo contraste favorece a explicitação das categorias que sistematizam a ideia de razão plástica.

Por este caminho, tomo em primeiro lugar, no já citado trabalho de Archer (2003) em que é feita a exposição de quatro tipos de reflexividade examinados em pesquisa empírica, a seguinte definição que a precede:

Everyone is a reflexive being. This means that we deliberate about our circumstances in relation to ourselves and, in the light of these deliberations, we determine our own personal courses of action in society. Nevertheless we do not all exercise our reflexivity in the same way. Everyone has a domain of mental privacy from which they subjectively survey and evaluate their external circumstances, within which they savour their satisfactions or nurture their discontents, and through which they monitor their future doings. The vehicle for all of this is the internal conversation. However, the nature of our internal conversation is far from being identical and such differences exceed personal idiosyncrasies. Their varying types of internal conversation are important because they are inextricably related to different forms of deliberations and, ultimately, to the kind of *modus vivendi* which an agent seeks to establish in the world (Archer, 2003, p. 167).

Em seguida, na companhia de Bateson, leio “everyone is a reflexive being” incluindo todo organismo portador não necessariamente da condição humana, mas, antes, da condição de responder à diferença. Isso significa aproximar, por uma parte, o modo de funcionamento do que Bateson chama de “mundo do processo mental” e, por outra, a definição de Archer para reflexividade. Donde as conversações internas e suas variações seriam lidas como o veículo empírico próprio da condição humana para se inserir na condição de responder à diferença, a qual, por sua vez, é sempre localizada e produzida sob as contingências da relação (Bateson, 2006 p. 181), pertencentes ao contexto (razão sinal/ruído), nos termos de Bateson.

Por este caminho, poderíamos entrever as *dobradiças da experiência*, isto é, as contingências da relação, no movimento ocasionado pela resposta, produto da reflexividade em relação às regras do contexto. Resposta, por sua vez, signatária da razão sinal/ruído. Desta maneira, a premência ou até a urgência de uma razão plástica se coloca na medida em que é solicitada, a fim de poder responder aos termos nos quais estão postos o espaço para o exercício da reflexividade e suas, finalmente, deliberações, tornadas ação na plasticização da metarrelação entre ação e experiência. Tal plasticização poderíamos nomear “relacionalidade”. Compreenderíamos, então, porque a temporalidade mediadora da ação deixa-se server num estreitamento

progressivo entre contexto (razão sinal/ruído) e deuteroaprendizagem. Tanto mediados pelos cinco sentidos quanto, em simultâneo, por deuteroconceitos, a continuidade do processo e seus diferentes produtos ganhariam, pois, ação *no* processo da plasticização do mundo. Portanto, ser na ação, ser no mundo, em relação a quê? Em relação às categorias específicas da razão sinal/ruído.

A partir deste ponto, a ponte que leva ao debate com Bourdieu pode ser enunciada. Em *Coisas ditas* ([1987] 2004), o autor coloca que “[a]s condições para o cálculo racional praticamente nunca são dadas na prática: o tempo é contado, a informação é limitada, etc. E, no entanto, os agentes fazem, com muito mais frequência do que se agissem ao acaso, ‘a única coisa a fazer’” (Bourdieu, 2004, p. 23). Ou, ainda, quando Bourdieu, em seguida, afirma: “isso porque, abandonando-se às intuições de um ‘senso prático’ que é produto da exposição continuada a condições semelhantes àquelas em que estão colocados, eles antecipam a necessidade imanente ao fluxo do mundo.” (Bourdieu, 2004, p. 23). Ao se referir a esses imponderáveis entre o consciente e o inconsciente da ação, Bourdieu está, pois, concentrando atenção naquilo sobre o que Bateson debruçou-se para desvendar e conceituar: “a necessidade imanente ao fluxo do mundo” que, escapando às categorias da razão prática, explicitadas por Bourdieu em *O senso prático*, compõem um todo plástico distribuído, alocado na posição entre as categorias da razão prática. Nesse quadro, “a necessidade imanente do mundo” é a prontidão da razão sinal/ruído, regendo *in loco* a distribuição das categorias da razão plástica na posição entre as categorias da razão prática. Portando, regendo o manejo das categorias de apreensão e apreciação. Como princípio classificatório operador da ação, outro nome para o *senso prático* poderia ser razão plástica. Homologamente, outro nome para *razão prática* poderia ser razão ação/experiência, considerada a metarrelação sinal/ruído acima explicada. A razão plástica, por conseguinte, possui categorias específicas em relação à razão prática bourdieusiana e, dessa perspectiva, funciona como operador na necessidade imanente ao fluxo do mundo. Por fim, o conceito de razão plástica tenta construir ferramentas para a apreensão e produção de inteligibilidade antropológica sobre direções da realidade, enfocando o trabalho de explicitação das categorias específicas da razão plástica.

Uma aproximação preliminar entre uma teoria crítica da dominação nas sociedades de classe, por uma parte, e uma teoria molecular da ação, por outra, cuja confluência expresso na ideia de razão plástica. O formalismo de Bateson possibilita produzir inteligibilidade sobre a razão plástica desde suas categorias dobradiças, granulares e esfareladas da experiência e da ação. Não obstante, elas mesmas são categorias fundamentais na reprodução das relações de dominação, ainda que, simetricamente, sejam categorias primevas na direção inversa, qual seja, fazer emergir uma medida de transformação,

revelando a contrapelo a possibilidade, tecnicamente improvável, de que a transformação substitua a reprodução. A redução da desigualdade ou, quando mais não seja, então, pelo menos, a diminuição da reificação de si resultariam perceptíveis e sistematizáveis, analiticamente, pela observação da razão sinal/ruído por entre as ambiguidades e contradições da vida cotidiana.

Nesse exercício analítico, procuro demonstrar uma direção possível de desenvolvimento para o que Vandenberghe (2010, p. 66, 81-83) sugere quando argumenta que, na própria interioridade da teoria de Bourdieu, estão os elementos para trabalhar numa perspectiva mais transformacional em relação à implacável reprodução que marca sua a teoria crítica da dominação. Por exemplo, quanto à possibilidade de o *habitus* insuflar metódica e intimamente uma medida maior de abertura para a emergência de uma transformação granular na direção da redução da quasimodal e implacável reprodução das desigualdades e da dominação nas sociedades de classe. Assim, nesse percurso, mantenho no horizonte “o caminho desde uma teoria crítica da dominação até uma teoria política da emancipação, e daí para uma teoria normativa da ética” (Vandenberghe, 2010, p. 83).

Uma das entradas para uma aproximação entre Bourdieu e a reflexividade plástica discutida aqui pode encontrar seus pontos de referência ilustrados na passagem abaixo, que pertence ao livro *Razões Práticas*, mais especificamente ao capítulo “Por uma ciência das obras”:

É certo que a orientação da mudança depende do estado do sistema de possibilidades (por exemplo, estilísticas) que são oferecidas pela história e que determinam o que é possível e impossível de fazer ou de pensar em um dado momento do tempo, em um campo determinado; mas não é menos certo que ela depende também dos interesses (frequentemente ‘desinteressados’, no sentido econômico do termo) que orientam os agentes – em função de sua posição no polo dominante ou no polo dominado do campo – em direção a possibilidades mais seguras, mais estabelecidas, ou em direção aos possíveis mais originais entre aqueles que já estão socialmente constituídos, ou até em direção a possibilidades que seja preciso criar do nada (Bourdieu, 1995, p. 63).

Ao “criar do nada”, que finaliza o parágrafo, diria “criar do ruído”, nos termos de Bateson, e conforme exposto até aqui quanto à razão sinal/ruído (contexto). Em segundo lugar, observo no parágrafo citado que, ao tematizar a orientação da mudança, Bourdieu procede situando duas estruturas homólogas em relação: o “estado do sistema de possibilidades (por exemplo,

estilísticas) que são oferecidas pela história e que determinam o que é possível e impossível de fazer ou de pensar em um dado momento do tempo, em um campo determinado” e os “interesses (frequentemente ‘desinteressados’, no sentido econômico do termo) que orientam os agentes”. Em última instância, poderíamos simplificar interpretando que se trata da relação estrutura/ação nas duas estruturas homólogas indicadas. Contudo, por ora, o que importa é concentrar a atenção na segunda. Isso porque, sugiro que o formalismo de Bateson, inserido nessa entrada, poderia ajudar a construir uma crítica da razão prática na medida em que propiciaria a sistematização da estrutura das categorias da razão plástica. Essa razão plástica que, por sua vez, inclusive, “cria do nada” sistemas de possibilidades ou possibilidades internas ao mesmo sistema em seus (sistemáticos) ruídos. Portanto, sugiro uma modalidade plástica como propriedade indecomponível do sistema de possibilidades referido no parágrafo citado acima.

Retomando o que mencionei como uma das entradas pertinentes para uma aproximação entre Bourdieu e a reflexividade plástica, discutida logo acima, passando agora para um grau de abstração maior, cumpre olhar um pouco mais para as contribuições de Bateson no mencionado eixo analítico, a partir das quais sugiro que a sistemática da coerência interna ao pensamento do autor pode ser lida como uma filosofia sobre a relação ordem/ação. Por outro lado, na busca pela sociologia contida nessa filosofia, sugiro que se trata de uma sociologia da mudança social (de modo emblemático nos conceitos de cismogênese e de deuteroaprendizagem em seus desdobramentos axiológicos e políticos sobre a distribuição desigual do poder de ação), a partir do enfoque nos mecanismos de funcionamento da ação sob o signo da relacionalidade (de modo emblemático no conceito de “contexto” sintetizado como a razão sinal/ruído). Identifico, nesse enfoque, uma fonte importante das contribuições desse autor para pensarmos ferramentas conceituais de entendimento das conversações internas articuladas a uma medida de transformação – donde as cismogêneses de contexto veiculadas pelas conversações internas e tornadas ação a partir da deuteroaprendizagem como princípio classificatório e operador prático. Dessa maneira, Bateson nos ajuda a olhar como as *dobradiças da experiência*, isto é, as cismogêneses deuteroaprendidas, guardam em si potencialidades de mudança tanto moleculares quanto granulares, pois a formalidade própria da experiência (tocar o mundo por meio de categorias deuteroaprendidas) estrutura-se por uma reflexividade plástica. Daí o título deste trabalho conter a expressão “razões plásticas”, propondo, ao mesmo tempo, um diálogo com o livro *Razões práticas* de Bourdieu.

Por fim, almejo ter indicado que alguns conceitos de Bateson demonstram de forma emblemática a ligação entre o tema da reflexividade,

o tema do funcionamento da ação sob o signo da relacionalidade e, para irmos rápido, em última instância, a convergência de ambos os temas em direção à questão da medida de transformação social em relação à redução da desigualdade e da reificação de si. Nessa trilha, mantenho no horizonte uma maneira de considerar essa questão pela perspectiva inspirada por Vandenberghe (2010, p. 84):

se uma sociologia crítica pressupõe não apenas uma análise das forças da dominação social, mas também uma análise das forças sociais de emancipação, bem como a possibilidade de uma política transformativa emancipatória, então, ela também pressupõe uma ética, ou, ao menos, alguma formulação de critérios normativos de julgamentos morais e alguma indicação da ‘boa vida’.

Se consegui mostrar as contribuições de Bateson para uma teoria da ação, foi também para apostar que ela permite passar por uma política transformativa emancipatória na investigação da economia da distribuição desigual do poder de ação. Faço isso ancorada no pressuposto ontológico de que, na ação, “a sede da alma é ali onde o mundo interior e o mundo exterior se tocam. Onde eles se interpenetram, está ela em cada ponto da interpenetração” (Novalis, 1988, p. 44).

### **Sofrimento como metáfora da morte: a relação angústia e ação**

Parafraseando a passagem extraída de Novalis, poderíamos dizer que a sede da ação é ali onde mundo interior e o mundo exterior se tocam. Onde eles se interpenetram, está a ação em cada ponto da interpenetração. Nessa trilha, e chegando ao final do presente artigo, cumpre apontar para o fato de que a ampla bibliografia no campo dos usos do significante morte situa a experiência típica do sofrimento no fato da morte de algo/alguém amado. Típica na medida em que contém em grau extremo e condensado os sentimentos de dor, angústia, aflição, desespero, torpor, intranquilidade. Em relação a essa série de sentimentos mortificantes, a experiência do sofrimento na circunstância da morte de algo/alguém amado apresenta-se, pois, como o tipo ideal. Mais precisamente, tipo ideal do fim de vínculos. Não obstante, através das ambiguidades e contradições da vida cotidiana, todos nós experimentamos circunstâncias outras que, também elas, contêm essa série de sentimentos, contudo, em graus menores de intensidade em relação ao referido tipo ideal.

Nessa gradação de intensidade, trata-se de reconhecer uma

gradação de metáforas da morte presentificadas na vida cotidiana sempre que experimentamos a finitude indesejada de um vínculo. Dessa forma, o drama da finitude humana ganha presença metafórica no cotidiano mediante a circunstância do fim indesejado de vínculos, donde a intensidade do sofrimento é simétrica à intensidade do fim indesejado (por exemplo, fim de vínculo com um projeto de vida, fim de vínculo conjugal, fim de vínculo empregatício, fim de vínculo escolar etc.). Por esse viés, sugiro que à indicada série de sentimentos mortificantes corresponde uma categoria da experiência cotidiana. Trata-se, portanto, de uma categoria da experiência cotidiana tipificada na metáfora da morte, na medida em que o sofrimento humano tem seu ponto de referência extremo na contingência da morte de algo/alguém amado – inclusive de si próprio.

Nesse quadro, o significante morte tende a constituir o completamente Outro da subjetividade produzida nos termos da razão antropológica. Isso porque a construção histórica da formação da noção de indivíduo desenvolve-se homóloga às transformações do significante morte. Depreende-se daí que o drama da finitude humana foi transformado no metadrama dessa invenção moderna, a interioridade. Logo, as metáforas da morte no cotidiano – o sofrimento – atualizam a simetria em relações formais do fato da precariedade da estadia no mundo, reforçando a realidade relacional da interioridade. Nesse caminho, um dos desdobramentos é pensar a categoria da experiência cotidiana delineada acima como localização de um espaço analítico para observação da relação estrutura/ação. Nesse sentido, nas experiências das metáforas da morte – o sofrimento – no cotidiano encontra-se, potencialmente, um espaço ontológico da relação estrutura/ação. Já agora, passando a um grau de abstração um pouco maior, poderíamos sintetizar a categoria da experiência cotidiana tipificada na metáfora na morte, nomeando-a: negatividade (Agamben, 2006).

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. [1985]. **A linguagem e a morte** – um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- \_\_\_\_\_. [2002]. **Lo abierto** – el hombre y el animal. Trad. Flavia Costa e Edgard Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007.
- ARCHER, Margaret. **Structure, agency and the internal conversation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- ARTAUD, Antonin. [1929]. **A arte e a morte**. Trad. Aníbal Fernandes. Lisboa: Livres Editores e Distribuidores, 1987.



- BATESON, Gregory. [1936]. **Naven**: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view. California: Standford University Press, 1958.
- \_\_\_\_\_. **Steps to an ecology of mind**. [1972]. Chicago and London: University of Chicago Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Mind and Nature**: A Necessary Unity. New York: Dulton, 1979.
- \_\_\_\_\_. [1991]. **Una unidad sagrada**: pasos ulteriores hacia una ecologia de la mente. Barcelona: Gedisa, 2006.
- BATESON, Gregory; BATESON, Mary. [1987]. **El temor de los ángeles** – epistemología de lo sagrado. Barcelona: Gedisa, 1994.
- BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. In: \_\_\_\_\_. **A modernidade de Baudelaire**. Org. e apres. Teixeira Coelho. Trad. Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- BILIATTO, Carusa. **A morte e seu duplo** – micropolítica das emoções no II Festival Woodgothic. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Paraná, Curitiba, 2012. Disponível em: <<http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/28125/R%20-%20D%20-%20CARUSA%20GABRIELA%20DUTRA%20BILIATTO.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- BOURDIEU, Pierre. [1980]. **O senso prático**. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. [1987]. **Coisas ditas**. Trad. Cássia Silveira e Denise Pegorin. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- \_\_\_\_\_. [1989]. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- \_\_\_\_\_. [1994]. **Razões práticas** – sobre a teoria da ação. Trad. Mariza Corrêa. 11 ed. Campinas: Papirus, 2011.
- CERTEAU, Michel de. [1980]. **A invenção do cotidiano – 1**: As artes de fazer. Trad. Ephraim F. Alves. 16 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa/ Rio de Janeiro: DIFEL / Bertrand Brasil, 1990.
- \_\_\_\_\_. Do livro à leitura. In: CHARTIER, Roger (org.). **Práticas de leitura**. Trad. Cristiane Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.
- ECO, Umberto. **História da Feiura**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1971]. **O homem nu**. (Mitológicas v. 4). Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- \_\_\_\_\_. [1962]. **O pensamento selvagem**. Trad. Tânia Pellegrini. São Paulo: Papirus, 1989.
- NOVALIS. [1798]. **Pólen**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.
- SIMMEL, Georg. A ruína. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Ed. da UnB, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Sobre la aventura**. Ensayos filosóficos. Trad. Gustau Muñoz e Salvador Mas. Barcelona: Península, 1998.

VANDENBERGHE, Frédéric. **Teoria social realista** – um diálogo franco-britânico. Trad. Gabriel Peters, Estela Abreu e Ana Liési Thurler. Belo Horizonte: Ed. da UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2010.

Recebido em 10/02/2014

Aprovado em 25/03/2014

## **POR UMA ANÁLISE RÍTMICA DOS PROTESTOS<sup>1</sup>**

### ***FOR A RHYTHM-ANALYSIS OF PROTESTS***

---

Raluca Soreanu

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

#### **Resumo:**

O artigo propõe uma agenda de análise rítmica para estudar as criatividades do protesto. A discussão sobre a análise rítmica é ancorada na ontologia dos *selves* de autoria de Cornelius Castoriadis. Abarcaremos psique e sociedade no mesmo pensamento e mudaremos os termos do debate das subjetividades coletivas para a emergência rítmica dos *divíduos*. O artigo introduz a noção de ritmos concêntricos como um quadro analítico para tornar inteligíveis as polirritmias dos locais de protesto. Finalmente, o artigo constrói uma vinheta sobre ritmos concêntricos, onde, analisando uma coreografia particular do protesto, nos habilitamos a falar sobre autonomia, reconhecimento e política pós-edípica.

**Palavras-chave:** análise rítmica, criatividade, imaginário social, *divíduos*.

#### **Abstract:**

The article proposes a rhythm-analytic agenda for studying the creativities of protest. The discussion on rhythm-analysis is anchored in the ontology of *selves* authored by Cornelius Castoriadis. We think psyche and society in the same thought, and we shift the terms of debate from collective subjectivities to the rhythmic emergence of *dividuals*. The article introduces the notion of nested rhythms as an analytical frame for making sense of the polyrhythmias of sites of protest. Finally, the article construes a vignette on nested rhythms where by analysing a particular choreography of protest we enable ourselves to talk about autonomy, recognition and post-oedipal politics.

**Keywords:** rhythm-analysis, creativity, social imaginary, *dividuals*.

---

<sup>1</sup> Tradução de Igor Peres, mestre em sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ).

### **Prelúdio: diagrama do ritmo**

Há um fio comum que conecta a Praça Tahrir, a Praça Syntagma, a Puerta del Sol, o Parque Zuccotti e outros lugares de mobilização pelo globo? Há um modo coletivo de semiotização ao qual nos remete o fio rítmico? Estas são perguntas cruciais se nossa agenda é formular uma teoria psicossocial do protesto. Confrontados com locais de protestos tão intrincados como estes, retornamos à reflexão de Fredric Jameson, segundo a qual “se quer pensar formulações (e de fato diagramas) para coletividades que sejam ao menos tão complexas e estimulantes quanto aquelas de Lacan acerca do inconsciente individual” (Jameson, 2004, p. 405-406). Neste ensaio, reformulo o problema da formação de subjetividades coletivas<sup>2</sup> em termos da emergência rítmica de indivíduos; isto é parte de um projeto rítmico-analítico, desenvolvido em afinidade com o de Henri Lefebvre. Meu diagrama da coletividade é um diagrama dos ritmos. Desenhando este diagrama, tenho dois compromissos. Um é chamar a atenção para a profunda criatividade<sup>3</sup> das novas formas de mobilização ocorridas nos últimos dois anos, e seu potencial no sentido de trazer à tona uma redistribuição do sensível (Rancière, 2004)<sup>4</sup>, ou uma ruptura qualitativa com o tempo e o espaço políticos. O outro é traçar a direção desta ruptura qualitativa como um fenômeno do ritmo: como uma espacialização do tempo, ou como uma conquista rítmica que espacializa. Como o mostro, o ritmo que tem a capacidade de reconcretizar um espaço abstrato comporta qualidades revolucionárias, e nos leva a solos políticos densos de autonomia e reconhecimento.

Desenhando o diagrama do ritmo, dou também contorno a análise rítmica como projeto ontológico e epistemológico. Primeiro, a análise rítmica é centrada numa situação. Mas as situações são mais profundas do que o notou a sociologia interacionista; elas são situações psíquicas, envolvendo tanto presenças quanto ausências, meias ausências, ou espectros. Segundo, a coexistência de ritmos lineares, cíclicos, alternados ou justapostos – o que Lefebvre (2004, p. 27-37) “vê da janela” – precisa de tropos analíticos que sustentem sua ontologia. Aqui, introduzo a ideia de círculo rítmico. Os ritmos chegam concêntricos até nós, por vezes: um ritmo dentro de outro

---

2 Para discussões sobre subjetividades coletivas e transformação política ver Rancière (1995), Balibar (2002), Badiou (2005).

3 Para comentários sobre criatividades profundas em *Occupy Wall Street*, ver Brown (2011) e Protevi (2011).

4 Por distribuição do sensível Jacques Rancière entende as práticas pelas quais tornamos inteligíveis nossas comunidades, através de uma “delimitação dos espaços e dos tempos, do visível e do invisível, da palavra e do ruído” (Rancière, 2004, p. 12).

ritmo e dentro de outro ritmo mais. Só escutando através deles podemos reconstituir situações psíquicas e seguir a espacialização do tempo.

No que segue, começo com as ontologias. Discuto a ontologia regional dos *selves* que Cornelius Castoriadis propõe, e mostro como serve bem ao projeto rítmico-analítico. Pontuo também a negligência para com o inconsciente na teoria social, e para com a crise na modelação da psique. Na segunda parte do artigo, salto à epistemologia, e pergunto: o que significa escutar para um analista rítmico? O que significa andar na praça como um analista rítmico? Aqui o analista aprende a coletar o tempo, coletar enquadramentos do ritmo, e a ouvir ritmos concêntricos. A terceira parte do artigo traz uma vinheta sobre o ritmo, começando com coreografias do protesto de um lugar particular da Romênia, na cidade Cluj-Napoca. A organização Alburnus Maior protesta contra o projeto de uma mina de ouro a céu aberto baseada em tecnologias de cianeto, na cidade romena Roșia Montană. Na medida em que discernimos ritmos concêntricos na praça, nós iluminamos momentos de autonomia, reconhecimento e política pós-edípica. Deste modo, a forma política emerge, assim, sem referência necessária à Autoridade e à Lei do Pai (Razão, Ordem, o Estado, o Mercado).

Este ensaio é *para* os movimentos revolucionários: é dedicado às suas criatividades e à robustez de suas ontologias castoriadianas. É *para* eles em um sentido que não pode jamais limitar-se à escrita, e que envolve alguns movimentos de pulsação de capilaridades, fenômenos de compartilhamento do corpo que se dão uma vez que estamos em uma ética dos divíduos. Como eu mostro, estando-com a praça e escrevendo sua história, o analista rítmico é parte de uma ordem sincrônica emergente, onde mantemo-nos na mesma batida que o outro, em atos de resistência aos ritmos repetitivos do capital.

### **Imaginários sociais radicais. De uma ontologia regional dos *selves* ao problema do ritmo**

A seguirmos Cornelius Castoriadis, todas as revoluções são mudanças do imaginário radical. O imaginário é primeiro e acima de tudo uma capacidade: é a capacidade de uma sociedade criar significado, por meio do qual se torna existente enquanto sociedade. Mas o imaginário é também o núcleo resultante dos significados sociais, emergindo da capacidade social de criar significações (Castoriadis, 1987). Assim concebido, o imaginário não é reduzido a um atributo psicológico, e também diverge do imaginário lacaniano (Lacan, 1954)<sup>5</sup>. Ao contrário, é precisamente o ponto de interseção

5 Brevemente, a inflexão marxiana em Lacan torna o imaginário uma ilusão, enquanto a inflexão freudiana torna esta ilusão uma fantasia, que responde

entre a dimensão psíquica e a dimensão social da vida. Criando um espaço para estas duas dimensões – o psíquico e o social –, Castoriadis nos guia numa importante jornada partindo de algumas oposições empobrecedoras da teoria social: entre o indivíduo e a sociedade, entre o individualismo e o holismo. Em suas palavras: “o indivíduo não é, para começar e principalmente, nada além da sociedade. A oposição indivíduo/sociedade, quando os termos são tomados rigorosamente, é uma falácia total” (Castoriadis, 1991, p. 61). Os próprios termos do debate no domínio humano mudaram para uma compreensão não-dualista da psique e da sociedade. Num diálogo indireto com diferentes linhas da teoria da estruturação (Giddens, Archer)<sup>6</sup>, Castoriadis clarifica que é simplesmente inútil postular que “a sociedade produz os indivíduos que por sua vez produzem a sociedade” (Castoriadis, 1991, p. 145). Qualquer argumento como este da constituição circular obscurece não só o fato de que a “sociedade não é uma propriedade de composição” (Castoriadis, 1991, p. 145), mas também que todo o edifício do pensamento sobre todos-e-partes colapsa quando estamos falando da sociedade, e o que emerge é “um tipo de relacionamento que não possui analogia em parte alguma” (Castoriadis, 1991, p. 145). Não se trata somente do fato de que o “todo” contém um excedente qualitativamente distinto da soma das partes – ao contrário, como leio, as “partes” são as formas particulares de ser e devir que são somente em virtude de sua participação no todo; o todo é, por sua vez, ilegível em sua particularidade de ser e devir, sem as partes. Essa complicação nos empurra em direção a formas de pluralismo epistemológico onde o processo coletivo tem como ponto de partida de sua compreensão a impossibilidade de uma ontologia baseada em todos-e-partes.

Qual pode ser a formulação positiva desta impossibilidade? Como podemos chegar numa constelação de afinidades que transforme uma disposição pluralística numa nova direção de estudos sobre os processos coletivos? Aqui falarei de uma constelação de afinidades entre ontologias que nos proporcionam uma noção de ritmo. Castoriadis nos levará a tal ontologia, como veremos adiante. Mas há também Gabriel Tarde (1962), que em *As leis da imitação* produz seu próprio entendimento do espaço intersubjetivo modulado pelo ritmo. Ele fala de uma harmonia que é a “interface feliz de duas imitações, ocorrendo primeiro em uma mente singular”; e de “sucessivas complicações e harmonizações das harmonias” (Tarde, 1962, p. 94-95) que

---

a uma necessidade psicológica: a de um ego que pode funcionar autônoma e integralmente. Para discussões sobre o imaginário em Castoriadis e Lacan ver Stavrakakis (2002) e Strauss (2006).

6 Para uma crítica dos elementos de codeterminismo (isto é, a explicação dos fenômenos sociais como efeitos entre agência e estrutura) em pensadores como Giddens ou Archer, ver Dépelteau (2008).

produzem os frutos da criatividade social, começando a partir de esquemas da estética até enciclopédias ou mesmo até certas organizações do trabalho. Há também Elias Canetti, que escapa do dualismo indivíduo/sociedade e do paradigma das partes e do todo, enxergando a formação da multidão como uma “enorme onda surgindo sobre a cidade, absorvendo-a”, que obscurece os outrora “memoráveis e discerníveis detalhes” (Canetti, 1999, p. 488). O que constitui ativamente a multidão e mantém suas fronteiras no lugar é precisamente o juntar-se de distintas velocidades, o amálgama de diferentes ritmos. Finalmente, para o criativo par autoral Deleuze e Guattari, o dualismo indivíduo/sociedade é superado pelo “molecular”, um domínio dos “fluxos, devires, mudanças de fase, intensidades” (Guattari; Rolnik, 2008) que não se submetem a operações de categorização, identificação e totalização. Aqui, o indivíduo se torna um tipo de ficção, ou como Guattari (2008, p. 369-370) coloca:

[...] os objetos com os quais estamos lidando não são sujeitos homogêneos, entidades que podemos definir, nem mesmo em relação a uma unidade individual corporificada. Eles são conjuntos subjetivos-objetivos de componentes heterogêneos cujos traços nunca podem ser definidos com segurança.

O coletivo se torna uma multiplicidade, uma série de encontros e interligações de maior ou menor estabilidade, tudo acontecendo dentro de um fluxo irrefreável, mas que gera campos sociais com características distintas em termos de ritmos e afetos (Brighenti, 2010).

A afinidade mais profunda entre estas perspectivas está no fato de permitirem a emergência de uma concepção de transmissão e multiplicação psíquicas. É precisamente através das transmissões psíquicas que emergem as multiplicidades – sejam elas castoriadianas ou deleuzo-guattarianas. Em uma formulação seca, algo percorre o interior do domínio psíquico. Neste movimento, as particularidades de um domínio psíquico são constituídas. Igualmente, neste movimento alguma coisa completamente nova é criada, como um efeito de multiplicações psíquicas. Estas últimas elaborações não são seguramente proporcionadas mesmo pelas enigmáticas “harmonizações das harmonias” de Tarde, que não elucidam as fontes psíquicas de sua proposição sobre a intersubjetividade; ou pela não especificada vasta “onda” de Canetti. Poder-se-ia argumentar que para tais elaborações, precisamos de uma ontologia forte, e é aí que nos voltamos para Cornelius Castoriadis.

Castoriadis chega até nós como um ontólogo regional do *self*. Ele logra uma reformulação radical do que entendemos por “*self*”: de certa maneira, ele des-psicologiza o *self* e dissolve sua conexão necessária com o

domínio humano, e especialmente com o domínio da consciência humana. O *self* – um termo que ele usa intercambiavelmente com “o para-si” – é uma emergência que possui autofinalidade, é capaz de autopreservação, raciocina (no sentido amplo de engajamento em uma forma de cálculo, e não no sentido tacanho de uma operação racional), e incorpora um mundo por conta própria (Castoriadis, 1987; 1989). O *self* possui regiões diferenciadas: Castoriadis descreve seis delas.

Primeiro, há o ser vivo, que inclui até mesmo as mais simples formas de vida, como a célula viva singular – ela também contém um mundo em si. Segundo, há a psique humana. Como o vejo, para Castoriadis nem todo sujeito humano “possui” uma psique, seguindo o modelo “um corpo, uma psique”, mas, ao invés disso, todo sujeito participa da região psíquica. Para complicar ainda mais as coisas, independentemente da maneira que elegemos para nos engajar na modulação da psique, as agências intrapsíquicas ou instâncias que identificamos (tais como no último modelo de Freud, o ego, id e o superego) contarão como “selves” por si sós. Terceiro, há o indivíduo social, que Castoriadis concebe como fabricado pela sociedade através de uma série de transformações da psique. Enquanto o indivíduo social é uma das mais estáveis fabricações dos nossos tempos contemporâneos dentro do horizonte dos “selves”, nossos olhos sociológicos e nossos ouvidos psicanalíticos (Chodorow, 2004) permanecerão alertas à emergência, a existência e a persistência dos “divíduos” sociais (Sahlins, 2011; Strathern, 1988; Bastide, 1973). Divíduos possuem aspectos do que usualmente enxergamos como “pessoas” divisíveis, distribuídas, e participando entre as outras; eles também possuem aspectos dos outros participando neles. Uma cena de tornar-se associado com um totem é uma boa ocasião para a emergência de um “divíduo”: aqui, nós temos a visão de uma “alma externa”, coexistindo com uma visão pertencente a “uma alma interna” (Bastide, 1973). A pessoa e o totem não são mais duas realidades distintas que possamos manter separadas, mas se tornam uma nova emergência singular. Da mesma forma, uma cena de reunião num local de protesto, numa praça, num movimento sincrônico, é, como veremos depois, outra instância da emergência do “divíduo”.

Quarto, a sociedade é uma forma de *self*. Ela existe por si mesma, revela uma inclinação à autopreservação, é caracterizada por alguma forma de lógica (não-racional), e incorpora um mundo por conta própria. Contudo, Castoriadis nos adverte que a sociedade não é um “sujeito” (ou um “hipersujeito”, ou um “sujeito de ordem maior”) dotado de consciência coletiva<sup>7</sup>. Se considerarmos a sociedade como um “hipersujeito” então

---

<sup>7</sup> Formulando de outra forma, Castoriadis está em desacordo com a ideia de consciência coletiva de Durkheim (1960).



atribuiríamos a ela algum tipo de autoprecaução, e mesmo uma capacidade de voltar-se reflexivamente sobre si mesma e deliberar enquanto toma si como objeto. Este seria um juízo errôneo sobre a região ontológica da sociedade. São somente a quinta e a sexta das regiões ontológicas descritas por Castoriadis que possuem a capacidade de voltar-se reflexivamente sobre si mesmas; são elas: o sujeito humano e a sociedade autônoma. O que os aproxima é o fato de que são “projetos” – eles são formações contingentes, que se assemelham pelo fato de não reconhecerem o desejo de um outro (ou princípio) externo como o solo último para sua existência. Em suma, ambos reconhecem suas autoconstituições enquanto tais.

A riqueza desta ontologia regional nos aproxima de uma ocasião teórica semelhante ao luto: o que foi perdido na teoria sociológica nas últimas décadas é um cuidadoso (ou melhor, um corajoso) investimento na modelação da região psíquica. O inconsciente é frequentemente invocado como o “continente obscuro” que nunca trilha seu caminho em direção as nossas teorias mais elegantes e parcimoniosas. Ele assombra as teorias. Ele pertence a uma economia da ausência antes que a uma economia da presença. Este movimento se manifesta nos lugares teóricos mais inesperados, onde um trabalho significativo é feito para suturar o corte entre indivíduo e sociedade: a teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu; ou a teoria da interação ritual de Randall Collins. Aqui, há movimentos diversos que fazem com que o inconsciente se torne uma espécie de fantasma. Um deles é fornecer uma definição negativa do inconsciente: Collins, por exemplo, usa “inconsciente” e “sem consciência” de forma intercambiável, referindo-se a uma parte do *self* que é definida pela negação da consciência e, portanto, não pode comportar uma forma afirmativa. O id de Freud é equacionado ao “núcleo não socializado do desejo humano” (Collins, 2004, p. 346).

O corte entre o “indivíduo” e o “social” está longe de ser apenas um problema teórico: há, em verdade, uma separação instável do domínio humano esculpida pelas forças da hipermodernidade e do neoliberalismo (Frosh, 2010). Enquanto “indivíduos” proliferam nos campos econômicos, em campos de produção do conhecimento, ou em campos eróticos, “divíduos” são escassos. Em toda sua escassez, momentos de emergência dos “divíduos” são um dos mais proveitosos no sentido de acrescentar à modelação da psique. Como o projeto de análise rítmica se insere nesta conversa sobre a modelação da psique? Da ideia de uma inescapável transmissão – algo sempre percorre o domínio psíquico – podemos saltar adiante e nos tornar atentos a situações em que algo percorre o domínio psíquico de maneira distinta. Ou situações em que algo percorre de forma distinta regiões diferentes do *self*. Se algo de fato está sendo transmitido, deixa marcas rítmicas. Batidas. Acentos. Tempos. Crescendo. Decrescendo. Polirritmia. Eurritmia. Arritmia. Cada

uma das regiões da ontologia de Castoriadis possui um ritmo próprio. Cada *self* (ou para-si) possui uma constituição rítmica. O encontro das regiões gera um juntar-se de ritmos, uma polirritmia. A composição mais complicada dos ritmos emerge quando consideramos todas as regiões do para-si na mesma descrição: aí, o que devemos esperar registrar com um ouvido suficientemente bom é a polirritmia do para-si. Então, a ontologia regional de Castoriadis é um bom receptáculo para nosso projeto rítmico-analítico; ele permite que histórias sobre o ritmo sejam contadas. Como a vejo, a agenda da análise rítmica é traduzir uma ontologia regional em um problema dos ritmos.

Uma primeira abertura em Castoriadis, que pode fundamentar esta tradução, está na maneira que ele concebe as fontes psíquicas da criatividade. Um impasse crucial consiste no fato de que os filósofos assumiram muito frequentemente que o imaginário é meramente uma cópia ou um reflexo do mundo exterior. Rejeitando este ponto de partida, Castoriadis argumenta que a imaginação torna a relação entre mente e mundo possível. “O imaginário”, ele nos diz, “é toda a criação de um mundo para-si do sujeito” (1997 [1984], p. 5). O imaginário é constantemente criativo – o surgimento de “um espontâneo e insujeitável fluxo de representações, afetos, e desejos” (Castoriadis, 1997, p. 356). É a origem de ambos, psique e sociedade. As imagens da psique nunca podem ser reduzidas a uma fundação mais real ou mais material (Castoriadis, 1987, p. 27-8 e 144).

Em sua discussão sobre o inconsciente freudiano, Castoriadis insiste que toda reformulação linguística relacionada a ele é uma falha, pois deixa escapar alguns fenômenos energéticos e afetivos da psique. Como ele nos conta,

A psique não é socializável sem resto – nem o inconsciente é traduzível sem resto, na linguagem. A redução do inconsciente à linguagem (onde Lacan e Habermas entram em acordo curiosamente) é estranha à coisa em si (e obviamente também ao pensamento de Freud: ‘no inconsciente só há representações de coisas, não representações de palavras’) (Castoriadis, 1997 [1989], p. 376).

Castoriadis interroga o que ele considera uma visão reducionista da elaboração lacaniana sobre o imaginário. Para ele, o imaginário radical não é a criação de imagens na mente ou na sociedade, mas é o significável. Em suas palavras,

[...] uma das maiores inadequações da concepção de Lacan sobre a imaginação é sua fixação no escópico. [...] Para mim [...] a

imaginação é por excelência a imaginação do compositor musical [...] Repentinamente, figuras surgem e não são minimamente visuais. Elas são essencialmente audíveis e cinéticas – pois há também o ritmo (Castoriadis, 1995, p. 182).

O psicanalista e o sociólogo interacionista se encontram em ressonância: “pois há também o ritmo”. O inconsciente não é só rítmico, mas contribui também para formas variadas de emergência polirrítmica: no encontro com outras partes/agências da psique humana; e no encontro com outras regiões do para-si. Ritmos psíquicos não são assuntos privados. Através do ritmo e do conflito, a psique humana é politizada e torna-se um domínio público. As correntes das representações inconscientes amplamente autogeradas – ou imagens que não são “alvos de determinação” (Whitebook, 1995, p. 169) que constituem o imaginário – revelam-se a nós como algo que não pode ser privatizado. Essas imagens podem e efetivamente assaltam a vida social; elas subvertem e transgridem formas existentes de pensar, fazer, relatar – sendo, portanto, fontes para a fundação de novos imaginários sociais e políticos.

A forma como Castoriadis elabora a conexão entre imaginário radical da psique humana e o imaginário radical da sociedade dá-se através de seu conceito de “sociedade”, que ele concebe como uma forma de autocriação. Isso significa que formas sociais não são o produto de forças externas à sociedade, mas são determinadas na sociedade e pela sociedade mesma. Se todas as sociedades são de fato autoinstituídas, há uma diferença crucial entre os que reconhecem este detalhe da ontologia em si mesmo e que se vêm como autores de suas próprias leis; e outros que o dissimulam, e posicionam a autoinstituição da sociedade em um princípio fora da sociedade (entre os deuses, Deus, os ancestrais, as leis da Natureza, as leis da Razão, as leis da História – e, acrescentaríamos, as leis do Mercado). É como Castoriadis constrói a distinção entre sociedades autônomas e sociedades heterônomas. A autonomia deve “postular/criar não só novas instituições, mas um novo modo de instituir e uma nova relação de indivíduo e sociedade com a instituição” (Castoriadis, 1987, p. 373). Isso significa que a autonomia traz à tona um tipo particular de fechamento – ou estabilização das instituições sociais – que está sempre e essencialmente aberto à modificação. Logo, é um fechamento que consolida a abertura, que permite, habilita, e mesmo encoraja as constantes avaliações das formas institucionais existentes e soluções políticas estabilizadas em instituições<sup>8</sup>. O que eu proponho aqui é

8 Castoriadis, que se expressa nos mesmos termos sobre os sujeitos autônomos e sociedades autônomas, descreve o sujeito autônomo como “uma esfera pseudo-fechada que pode dilatar-se por conta própria” (Castoriadis, 1989, p. 169).

partir de uma forma holística e ontologizante de desenhar este par conceitual, autonomia/heteronomia; e usá-lo de uma maneira artesanal, informada pelas sensibilidades interacionistas à importância dos momentos e situações. Em outras palavras, saímos perdendo se olhamos para sociedades como sendo inteiramente autônomas ou heterônomas; mas seremos os descobridores dos inúmeros movimentos e deslocamentos valiosos no imaginário social se buscarmos *momentos* autônomos e heterônomos. Autonomia e heteronomia circunscrevem fundamentalmente mundos diferentes do ritmo. Há uma forma de capturar as batidas da autonomia? Há um traço rítmico discernível em nossos modos de semiotização coletiva nos momentos em que nos reconhecemos como autores de nossas próprias leis? Tomo estas questões como guias no que segue. Caminho pela via que vai da polirritmia da autonomia até o registro de um ritmo que talvez seja a batida mais acabada da criatividade social: a política pós-edípica. Como mostro, nós estamos mais perto do ideal teórico da autonomia quando emerge uma forma política sem relação necessária com a Autoridade e com a Lei do Pai (Razão, Ordem, o Estado, o Mercado).

### **Análise rítmica: o salto epistemológico**

Todos os envolvimento do domínio humano, sejam eles centrados no medo, amor, ódio, ou subordinação, são baseados no ritmo. Ambos – reprodução social e situações de mudança e revolução – têm seus “estados de ritmo” próprios. Vejo a análise rítmica como um método pluralista de análise psicossocial, tendo fortes afinidades com as sociologias interacionistas, mas elaborando seu próprio caminho para reivindicar a dimensão psíquica irreduzível da vida social. Como mostrei, a ontologia regional dos *selves* de Castoriadis serve bem ao projeto rítmico-analítico. No que segue, delineio o “salto epistemológico” deste projeto. Onde nos leva este salto? A um lugar de análises completamente corporificadas, onde a corporalidade do analista é reivindicada pelos ritmos e se empresta a eles. Dentro desta disposição da in-corporação, nossa maior afinidade é com Henri Lefebvre (2004) e sua versão de “ritmanálise”. Lefebvre desejou não menos que capturar as batidas do capitalismo. Ele procurou avidamente uma linguagem para descrever as formas pelas quais a vida cotidiana – ou a polirritmia do para-si – é empobrecida e nivelada pelas batidas de uma ordem que contém em seu núcleo um impulso reprodutivo. Nas palavras dele, “o capital não constrói. Ele produz. Ele não edifica; ele se reproduz. Ele simula a vida. Produção e reprodução tendem a coincidir no uniforme!” (Lefebvre, 2004, p. 53). Na “teoria dos momentos” de Lefebvre o tempo é qualitativo: ele resiste ao

cálculo, à mensuração, ou às generalizações abstratas; ele é em grande parte tempo vivido, tempo sensorial, o tempo dos corpos pulsando com vida e movimento. Lefebvre encontra os interacionistas quando privilegia mais o instante que a duração. E também incorpora a psicanálise quando nota que: “Em toda parte onde há interação entre um lugar, um tempo e um dispêndio de energia, há ritmo” (Lefebvre, 2004, p. 15)<sup>9</sup>. Como podemos conferir significado à esta energia, então? Para a análise rítmica é crucial aproximar-se de uma noção positiva de energia, que não retome as metáforas da viagem dos termodinâmicos, centradas numa noção de entropia (Guattari; Rolnik, 2008, p. 315). Energia não é somente um “impulso” não qualificado. É, além disso, um efeito da interação que ocorre entre diferentes regiões do *self*.

Enquanto o ritmo-analista corporificado caminha pela praça, preparado para uma analítica que inclui som, toque, cheiro, gosto, e que deliberadamente atenua a centralidade do visual em seu *bricolage* sensorial, há várias afinidades que envolvem seu ato. Primeiro, a afinidade psicanalítica contida na concepção do ritmo significa que sempre voltaremos às fontes psíquicas do ritmo (Benjamin, 1988). Segundo, a afinidade interacionista significa que voltaremos a fazer perguntas sobre situações: como a sincronicidade acontece efetivamente num quadro situacional? As situações frequentemente são mais profundas do que um sociólogo interacionista poderia estar inclinado a reconhecer; elas envolvem tanto ausências quanto presenças; e elas são resistentes às mensurações nas quais o ritmo iguala-se às “batidas” conversacionais registradas por etnometodólogos.

Na medida em que o ritmo-analista corporificado aprofunda-se na praça, a repetição solidifica-se como a categoria-mestra da análise. As batidas se repetem, e são alinhadas à repetição pela operação do capital. Com Lefebvre (2004), nós vemos que o capital “constrói e erige a si próprio a partir de um desprezo pela vida e sua fundação: o corpo, o tempo da vida” (Lefebvre, 2004, p. 51). A cada batida, um produto capitalista emerge – incluindo o espaço. Sua materialidade emergente aparece à margem das batidas do mesmo tipo, à margem de um ritmo linear. O produto é um objeto do movimento capitalista – nós poderíamos tomá-lo para inspeção e nós ouviríamos/tocaríamos/cheiraríamos os traços de uma operação reprodutiva, des-singularizante e abstrata. Mas dentro de um alinhamento

---

9 Como elabora Lefebvre (2004, p. 60) na tríade “tempo-espaço-energia”, “estes três termos são necessários para descrever e analisar a realidade cosmológica. Nenhum deles é suficiente separadamente, nem nenhuma oposição simples termo-a-termo. Tempo e espaço sem energia permanecem inertes no conceito incompleto. A energia anima, reconecta, torna o tempo e o espaço conflitantes. Sua relação confere uma universalidade concreta a estes conceitos.”

denso de ritmos similares, somos chocados<sup>10</sup> por uma irregularidade: uma “coisa” que não sucumbiu às bestas capitalistas; carne-livre de matéria pulsando num movimento distinto<sup>11</sup>. Isto é disruptivo e até mesmo lesivo. Produção e reprodução capitalista seguramente o reivindicarão isto para si – é só uma questão de tempo (linear e cíclico) –, a não ser que algum evento associativo e sincrônico ocorra, a não ser que o ritmo componha o ritmo numa nova maneira sustentada, a não ser que a corrente-ritmo capitalista seja cortada por este ritmo sincrônico. Perto-longe, cima-baixo, dentro-fora, e, finalmente, para além do caminho, além da dualidade, além da espacialidade dicotômica e em um platô de sincronicidade. Neste e através deste platô, nós criamos como divíduos<sup>12</sup> – que não são nem mesmo hipersujeitos coletivos. Dominação é então um evento rítmico de des-sincronização; ou uma coleção de fatos através dos quais a irregularidade é mantida em um estado des-sincronizado. Acrescentando à Lefebvre, o capitalismo não é dominante somente porque foi exitoso em impor seu ritmo em uma era<sup>13</sup>, mas também porque, por uma miríade de operações, logrou preservar e normalizar o estado de assincronicidade da maioria dos atos que “produzem sem capitalizar” (Certeau, 1984).

Na medida em que o ritmo-analista corporificado permanece na praça, a tarefa de capturar a polirritmia do para-si faz demandas ao corpo. O corpo torna-se um metrônomo encarnado. O ritmo-analista então precisa de uma técnica de *bricolage* sensorial para chegar aos muitos fios dos ritmos dentro das diferentes regiões do para-si. Aqui, o que adiciono às proposições de Lefebvre sobre a coexistência do fenômeno rítmico é a ideia de *círculo rítmico*. Ritmos não são somente lineares, cíclicos, alternantes ou justapostos; às vezes, são concêntricos: um círculo dentro de um círculo, dentro de outro círculo. No que segue, distinguirei um *círculo rítmico duplo*. Como veremos, as batidas dos círculos mais amplos são as do próprio capitalismo, produzindo uniformidade, repetição e espaço abstrato<sup>14</sup>. A fim de captar as pulsações dos outros círculos, necessitamos escutar-atraves deles. O segundo círculo traz uma irregularidade orquestrada: um protesto político cuidadosamente coreografado, usando corpos, artefatos, espaço,

10 Ver Castoriadis (1987) sobre “o choque do que é”.

11 Ver a noção de “energia livre” de Castoriadis (1987).

12 Ou como “harmonização de harmonias” (Tarde, 1962); ou como uma “onda” (Canetti, 1978 [1960]); ou como uma “sociedade autônoma” (Castoriadis, 1987); ou como uma “aliança [que] supõe harmonia entre ritmos diferentes” (Lefebvre, 2004, p. 68).

13 A este respeito ver Lefebvre, 2004, p. 14.

14 Ver Lefebvre (1991) sobre a tríade do espaço.

pulsção e silêncio com uma agenda anticapitalista. O terceiro círculo é uma irregularidade espontânea, um momento de autonomia e reconhecimento político emergindo através das emoções potentes da vergonha e da ironia, e através do silêncio. Argumento que esta descrição dos fios que ligam um ritmo ao outro é uma das formas mais frutíferas para capturar a relação entre heteronomia e autonomia. Argumento igualmente que, enquanto escuta-atraves dos círculos mais amplos de um lugar, o analista rítmico cruzará com muitas coisas “estranhas”, invisíveis, meias presenças, meias ausências, ou eventos espectrais. A atenção a esta estranheza está no centro de uma sociologia do invisível que distingue uma localidade através de seus ritmos concêntricos. Nós nos tornamos, então, capazes de ouvir amplas estruturas e processos: como coloca Lefebvre, nós podemos acessar até “o Estado, que não é visto através da janela, mas que paira sobre este presente, o Estado onipresente” (2004, p. 32).

Este salto epistemológico não tem nada de enigmático: não há metáforas vazias ou não-especificadas de energia provenientes da termodinâmica nesta descrição do trabalho do ritmo-analista. Ao invés disso, ritmo e sincronidade possuem fontes psíquicas. Psicanalistas são muito precisos em elucidar estas fontes. A maneira pela qual o fluxo de imagens que constituem a imaginação radical da psique humana irrompe no mundo social é através dos envoltimentos sincrônicos com outros. A capacidade para os envoltimentos sincrônicos deriva da direção que o prazer de ajustar-se mutuamente toma no período de socialização primária – como pontuaria Jessica Benjamin (1988; 1990); ou, em outras palavras, deriva dos tipos de “significantes enigmáticos” – como Laplanche (1987) colocaria – que foram depositados na psique de alguém por seus cuidadores no período pré-edípico<sup>15</sup>. Os próprios significantes enigmáticos eles mesmos não são assuntos privados (apesar de serem sempre sexualizados), mas contêm determinações de classe, raça, gênero (e também modos únicos de composição de determinações de classe, raça ou gênero) sem nunca serem reduzidos a estas determinações. A situação psicossocial de sincronidade representa então um evento “espesso” de interação quando todas estas camadas de significação (que possuem uma dimensão social desde o começo) podem ser mobilizadas e compostas de novas maneiras, e quando novas formas de imaginário político e social são moldadas.

Quando o analista rítmico caminha, se aprofunda, ou permanece na praça, um evento epistemológico acontece. O corpo do analista é ainda mais que o metrônomo de Lefebvre: o “quase objeto”, o ponto de contato para a

---

15 A ideia de Julia Kristeva (2000) de “semiótica” é crucial para as concepções do ritmo.

coexistência de ritmos sociais e biológicos variados<sup>16</sup>. O corpo é um projeto-metrônomo, uma coleção de ritmos que contém sua própria diversidade e que se emprestam – por certo tempo – à praça. O evento epistemológico é este empréstimo de corpo, e a contenção de uma polirritmia corporal menor com o propósito de alcançar uma polirritmia maior. Em seu trabalho, o analista rítmico é semelhante ao psicogeógrafo de Guy Debord (1956), que investiga a cidade, gravando o humor, a atmosfera, o modo de sentir do qual qualquer lugar é carregado. Debord abriu um espaço de experimentos práticos na cidade para a “deriva”, consistindo em uma perturbação dos pontos fixos e rotas que restringem a entrada para e a saída de certas áreas (Debord, 1956, p. 22). Em última análise, a “deriva” expõe os espaços como absurdos, como bloqueios da modernidade e do capitalismo ao desejo.

A análise rítmica emerge então como um modo de estar-com. Um analista corporificado não só observa a praça, mas também encontra meios de estar-com a praça. Estar-com significa consumir o evento epistemológico do empréstimo do corpo, na medida em que se vai percebendo a impossibilidade de uma não-participação psíquica no local de observação, e se vai compreendendo o tecido ético sob toda forma de participação. Em parentesco próximo com a esquizoanálise de Félix Guattari, a análise rítmica é comprometida com formas novas e singulares de emergência do imaginário político. Como escreve Guattari (2008, p. 433): “Estou definindo o pensamento e a prática analítica como certo modo de exercer a sensibilidade que permite a expansão do processo de singularização – e não como uma prerrogativa de algum tipo de trabalho especializado”. Se não há possibilidade de exterioridade psíquica desde um lugar de observação, e se o próprio analista mesmo sempre traz suas próprias batidas encarnadas para a polirritmia do para-si que ele está tentando descrever, então nós também chegamos mais perto da agenda emancipatória: estar-com a praça significa contribuir com momentos de emergência dos indivíduos, ou, na formulação de Lefebvre (2004, p. 26), atingir “uma pequena parte da transformação revolucionária deste mundo e desta sociedade em declínio”. Pois nós somos sujeitos da emergência do indivíduo, bem como sujeitos da individuação.

### **Vinheta sobre o ritmo: a morte, o ouro e a praça**

#### ***A praça e seus fantasmas***

Algo atravessa a praça. O espaço urbano é sobrecarregado de

---

16 Ver Lefebvre, 2004, p. XX.



assombrações – as batidas dos tempos passados reocorrendo no presente (Frosh, 2013; Gordon, 1997; Pile, 2005), então o analista rítmico começará por estas batidas espectrais, por ritmos fantasmáticos. Os ritmos das perdas passadas, traumas, injustiças, conflitos, desposseções, ou exclusões são impressos em materialidades e em memórias do movimento. Mas fantasmas podem ser também reparadores e transformadores: andar com eles é também andar o caminho da perda sem luto para a perda com luto (Pile, 2005).

Nossa vinheta sobre o ritmo localiza-se no centro de uma praça da cidade romena de Cluj-Napoca, Praça Matthias Corvinus. As praças são elas mesmas grandes suportes de fantasmas – e este é o caso, devido a suas muitas reconversões, pois elas tiveram de se reinventar em ressonância com os ritmos de diferentes eras. As praças são lugares onde execuções aconteceram, onde bruxas foram queimadas, com o capitalismo então emergindo da fumaça de suas carnes (Federici, 2004). As praças são lugares onde lutas de construção nacional desdobraram-se, deixando um tecido denso de marcas simbólicas. As praças são igualmente lugares onde a cultura de consumo multiplicou exitosamente seus reflexos da falta em vitrines de lojas. Aqui, o *cul-de-sac* do desejo (Debord, 1956) fabricado pelo capitalismo é mais agudo: vórtices do desejo são abertos, com iscas de cores e *flashes* de luzes, mas o desejo suscitado nunca pode ser apaziguado. Finalmente, as praças são lugares de contestação e protestos, onde alguns dos elementos destas histórias de perdas e injustiças podem ser associados em uma nova sincronicidade.

Uma cidade pós-socialista de 300.000 habitantes, com uma minoria significativa de húngaros de quase 20%, Cluj-Napoca nos traz uma praça que é atravessada por linhas pesadas de competição étnica e classista pelo espaço. Na segunda metade do século XIX, a praça conheceu uma importante reconversão de sua principal função comercial em uma arena para a autoafirmação nacional (Lazăr, 2003). A estátua equestre do rei húngaro Matthias Corvinus domina a praça, comunicando o pertencimento histórico de Cluj ao Império Austro-Húngaro. A estátua é parte de um tecido móvel invisível de monumentos, placas comemorativas, ou nomes de ruas marcando a reivindicação simbólica do espaço por romenos e húngaros. Pode-se literalmente seguir algumas estátuas movendo-se pela cidade, caindo na obscuridade, ou trazidas de volta à luz, de acordo com a agenda política. Um cerco simbólico de romeneidade fecha-se sobre marcadores húngaros. A peça mais dramática deste cerco foi uma escavação arqueológica revelando vestígios romanos, e, logo, o direito dos romenos sobre a praça. A escavação foi o produto de uma administração local com linhas fortemente nacionalistas, parte de um conjunto de ostentações e formas de violência simbólica (Lazăr, 2003). A escavação quebrou o ritmo horizontal da praça e produziu outra dimensão – uma espacialização que

estava efetivamente dragando os transeuntes para um tempo distinto. Através de uma “política do subterrâneo”, empregando vestígios e trajetórias de movimento no centro da cidade, a escavação, avizinhandose da estátua do líder húngaro, foi lançada como uma lembrança constante e potente para a etnia húngara de que eles estavam em terras romenas. A praça foi eviscerada, em busca de uma linha de mobilização de seu subsolo na narrativa nacional romena, construída em torno do mito da fusão entre os colonizadores romanos, que conquistaram o território em 105-106 a.C., e os indígenas dácicos. Os transeuntes deveriam cair nesta síncope espaço-temporal e reconhecer os romenos – os descendentes dos romanos – como o grupo mais legítimo da terra. Através desta artimanha espaço-temporal, os húngaros foram expostos como nômades, sem raízes, e então sem fundamentos para uma titularidade do espaço. A extrema visibilidade da escavação e as associações com um cemitério significam que o “buraco” – como era ironicamente referida localmente – tornou-se um objeto simbólico onde as tensões entre uma concepção étnica e uma concepção civil da nação eram jogadas. A escavação também interligou diferentes grupos de *experts*, arqueólogos, arquitetos, acadêmicos, jornalistas, burocratas (e habitantes em geral) numa troca polarizada sobre o futuro do centro da cidade e sua sobrecarga simbólica nacionalista. A associação civil *MindBomb* lançou a campanha “Tapem o buraco” (“*Fill the hole*”), com pôsteres em torno da escavação. A mudança da administração local trouxe o tapamento e a pavimentação do buraco no chão<sup>17</sup>, mas a carência do reconhecimento da alteridade que esta mensagem marca permanece rastejando pela praça e em seu entorno, vazando da primeira escavação que foi abafada com cimento e paralelepípedos, furando as vidas cotidianas, e produzindo um tempo duplo de celebrações e comemorações: um tempo húngaro, e um tempo romeno.

Todas estas referências “fantasmáticas” são uma maneira de ler o espaço através do tempo. Elas são atualizadas sem cessar na praça pelas transmissões psíquicas sobre o movimento e sobre o movimento congelado na materialidade dos caminhos, atalhos ou monumentos. Através delas, nós seguimos as pulsações da carência, ausência e alteridade na praça, e então nós compomos mais do quadro rítmico.

---

17 Depois da remodelação da praça, as escavações originais foram inteiramente cobertas, e algumas novas e menores apareceram em uma localização distinta na praça, protegidas por vidros fumês, e cercadas por espaços para sentar. Assim, o cemitério aberto deu lugar a uma cripta coberta, como um lugar mais quieto da memória.

### *Breve história de um movimento*

O protesto que analiso aqui pertence à campanha “Salve a Roșia Montană”, levada a cabo pela organização ativista romena Alburnus Maior<sup>18</sup>. Roșia Montană é uma região montanhosa pitoresca, na Romênia, que corre o risco de ser transformada em uma das maiores minas de ouro à céu aberto a base de cianeto da Europa, por conta de um projeto conduzido pela *Gabriel Resources Corporation* (ou Roșia Montană Gold Corporation). Em suma, o projeto da mina implicaria o remanejamento de 900 famílias vivendo em fazendas e casas e devoraria o ecossistema pelo uso de tecnologia de lixiviação a base de cianeto – ou a extração de ouro pela mineração a céu aberto. A corporação esteve ostensivamente presente na localidade por muitos anos, adquirindo propriedade privada onde quer que os proprietários fossem convencidos a vender, realocando os habitantes numa colônia construída em outra cidade, demolindo as casas que não eram legalmente consideradas monumentos históricos, e efetivando restaurações menores ou demonstrativas naquelas que constavam na lista do patrimônio, como parte de um cenário que tinha como objetivo colocar Roșia Montană no mapa do turismo europeu. A corporação também empregou alguns locais, os quais, independentemente dos níveis de lealdade à agenda da *Gabriel Resources*, são dia a dia suporte dos marcadores simbólicos do empreendimento (uniformes, *banners*, carros). Esses movimentos criaram um corte muito dramático em Roșia Montană. Uma parte dos habitantes optou por defender sua própria concepção baseada em sua condição de descendentes dos mineradores de ouro, utilizando suas propriedades como fonte de resistência e recusa em vender suas terras e casas à corporação em expansão. Placas trazendo os dizeres “essa propriedade não está à venda” são integradas numa cadeia de simbolizações destinadas a afirmar uma resiliente conexão histórica e biográfica à localidade.

A despeito de muitas coreografias de protesto de autoria da organização Alburnus Maior realizadas por toda parte nas maiores cidades romenas, a lógica que guia as decisões governamentais afetando Roșia Montană continua imperturbável: ela é econômica, refletindo uma política de consenso neoliberal que mescla os interesses dos negócios e do governo. As ideias de mercado e competição tornam-se elas próprias lugares de veridicção, a única forma de dizer a verdade. Em última análise, essa sanção de um modelo de consenso de governança desloca a contestação, esvazia a vida coletiva de um vocabulário de desigualdade ou injustiça, e então corrói os alicerces da legitimidade para a mobilização coletiva. Sujeitos são vistos

---

18 Mais informações disponíveis em: <<http://rosiamontana.org/>>.

como integrados nos ritmos de um projeto de crescimento macroeconômico (com referências ao país, mas também à região ou à União Europeia), enquanto a corporação é apresentada como portadora da única chance de treinamento para o “capital humano” nas novas tecnologias modernas de mineração, ao mesmo tempo em que rompe com a forma preexistente de mineração, seja tradicional ou industrializada. O jurídico sofre importantes mudanças também, no momento em que a lei em si é transformada num conjunto de orientações econômicas, regulações, e concessões para o empreendimento baseado em mineração com cianeto. Por exemplo: a área foi declarada monoindustrial, o que proscreve literalmente outras atividades industriais, rompendo drasticamente os ritmos de ambos – produção e vida cotidiana – na área, ao mesmo tempo em que pressiona muitas formas de atividade econômica informal através da qual o povo sustenta sua vizinhança. Em última análise, uma zona monoindustrial é um ritmo monolítico encapsulador.

No local, em Roşia Montană, as preparações para alinhar todos os movimentos à este ritmo monolítico são dramáticos. Orquestrando um amplo exercício de des-sincronização, a companhia de mineração está convertendo a localidade num espaço teatral, encenando a ilusão de sua integração num circuito turístico, ainda que seja muito provável que a presença de tecnologias a base de cianeto afaste os turistas. Renovações estão acontecendo ostensivamente no centro da cidade, em pontos de alta visibilidade, detrás de cortinas pintadas que antecipam o visual das fachadas futuras, extraditadas como meros tecidos pelo leve movimento do vento. A companhia converteu um dos prédios na rua principal em um centro de apresentações, onde dois modelos pendurados na parede desejam projetar a imagem de uma transformação suave, sem esforço, gradual, parecendo mais um trabalho de “terraceamento”, “sistematização” ou “ecologização” que uma intervenção brutal que irá dizimar uma das montanhas próximas, que será literalmente banhada por cianeto pedra após pedra. Na medida em que muitos dos locais foram atraídos para fora de suas casas, as construções estão lentamente rachando ou entrando em colapso sob o peso das estações, enquanto as ruínas daquelas que já foram demolidas são substituídas pelos gramados. Roşia Montană está tornando-se uma pequena cidade de fantasmas, enquanto a “vida” que os trabalhos e restaurações que a companhia está tentando transmitir é uma simulação, um teatro *décor*, uma cópia de algo que falta. O *décor* gerado por estas intervenções antecipou a suavidade e a elegância do espaço de consumo: quando Roşia Montană pertencer ao futuro dos *resorts* turísticos, as fachadas serão similares às suas simulações têxteis que observamos agora. Elas serão a cópia de uma cópia. A rematerialização de uma abstração. Aqui, nós identificamos a capacidade

do capitalismo de tornar o espaço abstrato, de transformar o espaço num fantasma de si mesmo. Muitos dos ativistas que são nossos protagonistas andaram pela teatralização capitalista de Roşia Montană, e levaram com eles, nos locais de protesto de grandes cidades romenas, o traço da memória desta abstração do espaço.

### *Análise rítmica na praça*

Na noite de 11 de novembro de 2011, na principal praça de Cluj-Napoca, os ativistas do Alburnus Maior organizaram uma coreografia de rua em favor de sua causa, chamada “Ocupe o seu corpo com cianeto”. Desde o início, ela reivindicava uma afinidade com os movimentos “*occupy*” que aconteciam pelo mundo, mas produziu suas próprias corporalidades e realidades rítmicas de protesto. Os participantes conheciam a coreografia de antemão: a sequência dos movimentos foi disseminada através de uma rede social baseada na internet, em blogs e *sites*. Cerca de 400 participantes foram até a principal praça em Cluj-Napoca, em um horário determinado, numa noite muito fria de inverno. Eles carregavam velas. Poucos usavam máscaras de políticos diretamente envolvidos na pavimentação do caminho para que a mina de ouro levasse seu projeto adiante. Os participantes mascarados distribuíram pastilhas que representavam cianeto. Num dado momento, as pessoas engoliram o “cianeto”, acenderam suas velas e caíram pelo chão, onde permaneceram deitadas em silêncio por alguns minutos, no solo congelado. Uma encenação de suicídio coletivo. A praça foi transformada num cemitério gigante. Depois de alguns minutos, todos se levantaram e andaram quietamente em diferentes direções.

Enquanto se está-com a praça, o que podemos escutar? Através do círculo mais amplo do ritmo, onde o capitalismo repete a si mesmo sem fim, há uma descontinuidade, uma pausa, uma intervenção. A irregularidade coreografada cria um primeiro ritmo concêntrico: um ritmo dentro de um ritmo. Um momento político coletivo é atingido – muito curiosamente – enquanto ninguém se mexe e ninguém fala. Ou, porque todos os corpos são sintonizados para não se moverem e para não falar. Simulando a morte, sob a luz da lua, a menos 15 graus celsius, deitando na praça sobre os paralelepípedos, na mesma batida. Encenando o cemitério que a região se tornaria uma vez tocada pelo cianeto. Os três minutos de imobilidade contam como uma cesura política; eles fazem com que algo se mova. O espaço, ainda que fraco e abstrato, reemerge como concreto devido aos trabalhos do tempo. O tempo (os três minutos da imobilidade sintonizada) cria o espaço (a praça gesticulando por autonomia política). Três cemitérios

justapostos, cada um contendo seu próprio tempo, geram a espessura do novo espaço: há um cemitério performado que pertence à coreografia do protesto e aos corpos inspirando e expirando na praça; há um cemitério parcialmente silenciado da escavação arqueológica velada, remetendo às duas temporalidades étnicas (romena e húngara), e talvez à incapacidade do *Self* e do Outro em serem ao mesmo tempo; há o cemitério distante da pequena cidade Roșia Montană, que permanece num modo suicida, perigando aceitar o verdadeiro cálice do cianeto. Estas transições do tempo ao espaço constituem uma situação psíquica. Para permanecer como uma situação, eles precisam do ritmo-analista; como um metrônomo encarnado ele escutará os ritmos concêntricos, e encontrará um caminho para narrar as conversões tempo-espaço. A história do primeiro ritmo concêntrico versa sobre a política do não-mover-se, sobre estar em silêncio, e sobre símbolos de morte. Em última análise, um choque para a ordem capitalista pode ser somente síncope, corte, interrupção do fluxo.

Seja-nos permitido nos determos por enquanto sobre a maneira pela qual a morte agrega enquanto símbolo político. Há movimentos paralelos de abstrair-reconcretizar na passagem do dinheiro ao ouro, e da morte ao cianeto. Num ato capitalista astuto, a companhia de mineração logrou concretizar a abstração do dinheiro em ouro reluzente. O problema para os participantes e apoiadores do projeto não é mais somente tornarem-se ricos, mas tomar o ouro que a montanha ainda carrega. A sedução do ouro está transformando-se numa corrida do ouro em menor escala, com visitantes aventurando-se até Roșia Montană na esperança de achar a pedra que mudará suas sortes. Enquanto o dinheiro funciona bem no sistema capitalista como uma forma de regular a falta, permitindo ao senhor capitalista identificar-se com ele como significante do desejo do Outro (Vadolas, 2012), parece que a sedução da concretude em determinados tempos retorna, orquestrando uma cesura (imaginária) no ciclo do desejo suscitado e não atendido: nós chegamos agora à substância mesma da qual é feito o dinheiro, seu coração de ouro. Enquanto isto configura ainda outro objeto impossível do desejo (o coração de ouro do dinheiro continua inatingível), segue assinalando um distúrbio estranho aos ciclos puros de abstração. No lugar, em Roșia Montană, a sedução do ouro é cuidadosamente vigiada pela companhia de mineração, através de uma teatralização capitalista. Os elementos de *décor* (fachadas têxteis, *banners*, pôsteres, placas) trabalham como placas de sinalização intermediárias para a riqueza prometida e revelam o ponto final de todos os trabalhos de renovação e modernização como uma cópia da cópia, uma cópia do *décor*. Isso é a concretude eternamente postergada do capitalismo.

Num ato anticapitalista igualmente astuto, os protestantes re-

concretizam a morte, condensando-a numa falsa pílula de cianeto. A sobrecarga dos símbolos da morte, criados pelas justapostas referências ao cemitério, é surpreendentemente materializada e ganha forma. Os ativistas “ocupavam” seus corpos com cianeto, emprestando suas corporalidades à praça, transformando-as em lugares de protesto. A ingestão da pílula é um momento marcado pela sincronicidade, na medida em que todos ingerem a pílula ao mesmo tempo. À medida que o falso veneno faz sua jornada pelos corpos, as violências de um sistema injusto tornam-se expostas, assim como seus ataques à vitalidade da vida, que arrisca ser sacrificada por ideias de crescimento econômico local, regional ou global. A morte rápida – a encenação de um suicídio coletivo – é uma rápida inversão da morte lenta que o nexo econômico-político-legal traria para o lugar. Por um artifício de aceleração, através da substituição do lento pelo rápido, e pelo encerramento da morte na concretude de uma pílula, os protestantes revelam que enquanto o coração-de-ouro do dinheiro é uma ilusão, a morte por envenenamento é uma chocante realidade.

Voltando ao estar-com a praça, o segundo ritmo concêntrico faz-se sentir. Até aqui, nós ouvimos uma irregularidade orquestrada dentro do ritmo do capitalismo, que opera como um quadro; no que segue, nós ouvimos uma irregularidade espontânea, um novo tipo de cesura, que usa a primeira descontinuidade (o protesto coreografado) como seu quadro e nos leva a um tempo de autonomia. Como? Durante os três minutos do silêncio sintonizado na praça, desde um grupo de expectadores nas margens da praça, alguém se dirige aos protestantes numa voz de escárnio. Mas, antes de terminar sua sentença, poucos segundos depois de inicia-la, ele é cortado e silenciado por um de seus companheiros, enquanto a coreografia ganha permissão para se desenrolar. Sua voz não pode levar a cabo a ironia, e, ao invés disso, a vergonha protege a quietude do protesto político. O que estes dez segundos de distúrbio espontâneo nos dizem sobre o espaço da praça? A situação psíquica aqui é feita de dois *tableaux*, que se ocorrem numa curta sequência: um sobre a ironia, outro sobre a vergonha. Um divíduo (o pequeno grupo de espectadores) encontra outro divíduo (o grupo grande dos protestantes). No encontro, um indivíduo desconfiado inspeciona um divíduo, que está num estágio alto da sintonização, fingindo um suicídio coletivo. O primeiro divíduo experimenta uma ruptura interna e uma estabilização das emoções, indo da ironia até a vergonha; a síncope desta estabilização é um momento de reconhecimento político. Esta nova forma de passar lentamente ao silêncio, que não é nem demandado nem ratificado pelos protestantes ou pelas autoridades, mas que, ao invés disso, advém dos trabalhos internos de outro grupo, solidifica o espaço da praça em novos solos: é um espaço que sustenta um momento anticapitalista e não cai na

abstração; é um espaço que permite a autoinstituição da sociedade autônoma (Castoriadis, 1987).

A praça é dividida por temporalidades: nos últimos dois anos, a política radical antissistêmica coexistiu com a política convencional – a última trazendo suas marcas da associação com um partido político ou um líder, formulando demandas sociais e econômicas, ou engajando-se com a polícia de uma maneira antagonista. Em outras palavras, os ritmos da autonomia foram ouvidos juntos com os ritmos da heteronomia, tecendo a praça como um espaço do irresoluto. Além destas divisões, nosso protesto é o portador de um equívoco produtivo que marca um deslocamento crucial na qualidade do espaço político. Muitos dos espectadores não se deram conta de que os manifestantes buscavam pôr fim ao projeto minerador baseado no cianeto em Roşia Montană; eles se aferravam ao cemitério performado, interpretando mal a suposta estreiteza das demandas e relacionando-se mais com os símbolos da morte e da vitalidade. Três anos atrás, isso não teria acontecido: o espaço teria se desintegrado em temor, medo e intolerância, ao ser suspenso em ambiguidade quando a questão “o que significa isso?” não poderia ser integralmente respondida. Isso marca a emergência de um novo imaginário social do protesto, onde é possível não responder inteiramente ao senhor.

A capacidade emergente de não responder ao senhor (na hipótese da Razão, Ordem, o Estado, o Mercado), enquanto cria uma nova forma política, deve carregar um nome: isso é a política pós-edípica. O ritmo do protesto pós-edípico não se desdobrou em torno de um símbolo político particular ou figura particular (do Pai). Isso evita ambos, reificação<sup>19</sup> e personalização. Na discussão em torno das manifestações *Occupy*, as maiores preocupações são sua falta de liderança política, sua incapacidade em articular um programa com reivindicações específicas, ou mesmo seu caráter momentâneo de performance dramática, ao invés da continuidade do movimento social (Calhoun, 2013). Isto obscurece o maior deslocamento no imaginário político trazido pelos locais *Occupy*: uma mudança na relação entre uma forma política e seu entorno. Em outras palavras, a questão a colocar é: a forma política é estruturada em relação a um princípio externo unificado que se insira em seus trabalhos internos? Se sim, então é uma política edípica ou a heteronomia castoriadiana. Para qualquer forma política ser pós-edípica e autônoma, ela precisa da capacidade de refletir sobre sua própria autoconstituição; como a vinheta sobre o ritmo nos mostra, ela também precisa da capacidade de incitar reconhecimento. O evento de uma política pós-edípica é circunscrito à pura produtividade do desejo. Como

---

19 Ver Brown (2012) e Vadolas (2012) sobre a constituição do símbolo do “1%” como uma forma de reificação.



Guattari (2008, p. 319) nos diz, “desejo é sempre o modo de produção de algo, é sempre o modo de construção de algo”. Em sua produtividade, o desejo não está atado ao triângulo pós-edípico, que não é somente um termo na organização do conhecimento psicanalítico, mas é também um forte tropo cultural e um movimento constante na estruturação do inconsciente, atingido através dos trabalhos de várias instâncias e instituições sociais (Guattari, 2008, p. 305). Édipo reverbera nos inumeráveis assassinatos do pai (político) e reconstituições de outro pai.

### **Conclusão: análise rítmica e o espaço político**

O projeto rítmico-analítico que proponho desdobra-se na interseção de uma sociologia do invisível, do silêncio e da sintonização. Com um salto epistemológico cuidadoso e corajoso, o ritmo-analista pode chegar a discernir a polirritmia da sociedade; e as batidas diferentes da heteronomia e da autonomia. O ritmo da forma política é diferente quando é feito para preencher o desejo do outro e quando ele reconhece sua autoconstituição, e é capaz de voltar-se reflexivamente sobre si mesmo. A ontologia regional dos *selves* de Cornelius Castoriadis serve bem ao projeto rítmico-analítico, enquanto nos permite construir uma ligação entre a imaginação radical da psique e o imaginário social radical. Nesta confluência, uma teoria socioanalítica da emergência do divíduo (ou o que nós habitualmente chamamos de “subjetividades coletivas”) e a teoria socioanalítica do protesto podem florescer. Seu primeiro comprometimento é interacionista: redescobrimos a importância da copresença, dos corpos juntos na praça em entrelaçamentos sincrônicos. Seu segundo comprometimento é psicanalítico: ouvindo de perto os ritmos espectrais, os ritmos das ausências ou das semipresenças – na nossa coreografia do protesto, o ritmo anticapitalista do exercício não pode ser ouvido sem que sejam discernidos os cemitérios justapostos da praça. Seu terceiro comprometimento é crítico: recordando momentos de reconhecimento, mesmo na ordem capitalista, onde a dominação trabalha como uma coleção de atos que des-sincronizam.

Isto não significa que estamos vivendo numa “era de levantes”, um despertar, ou um retorno da história, como sugere Badiou (2012). Na verdade, a história se mantém retornando, às vezes num quadro de poucos segundos, somente para nos abandonar novamente. O único tempo revolucionário é aquele que retira o espaço da abstração e o restitui como concretude; o tempo revolucionário é então aparentado ao espaço concreto: é tempo como espaço. Nossa análise de ritmos concêntricos é uma história desta espacialização do tempo.

A espacialização do tempo é o que conecta a praça na Romênia com a cena global dos protestos ocorrendo nos últimos dois anos nas Praças Tahrir, Syntagma, Puerta del Sol ou no Parque Zuccotti. O espaço da praça foi reconcretizado, através da operação das temporalidades. Numa polirritmia concêntrica, aprendemos a ouvir uns aos outros; a silenciar juntos; a rejeitar e ironizar a racionalidade política do capitalismo – a lei do Mercado/Pai. Simulamos a morte para conseguir dez segundos de autonomia e dez segundos de reconhecimento. O *Homo politicus* é atualizado dentro desta coreografia. O *Homo politicus* reafirma sua vida encenando sua própria morte.

## Referências

- BADIOU, Alain. **Being and Event**. Trad. Oliver Feltham. London: Continuum, 2005 [O Ser e o Evento. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / UFRJ, 1996].
- \_\_\_\_\_. **The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings**. Trad. Gregory Elliott. London: Verso, 2012.
- BALIBAR, Étienne. **Three Concepts of Politics: Emancipation, Transformation, Civility**. Trad. Chris Turner. London: Verso, 2002.
- BASTIDE, Roger. Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine). In: **La notion de personne en Afrique Noire**. Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique, 544. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1973. 33-43.
- BENJAMIN, Jessica. **The Bonds of Love**. New York: Pantheon, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. **The State Nobility**. Trad. Laretta C. Clough. Stanford: Stanford University Press, 1996 [1989].
- BRIGHENTI, Andrea Mubi. Tarde, Canetti, and Deleuze on Crowds and Packs. **Journal of Classical Sociology**, v. 10, n. 4, 2010, p. 291-314.
- BROWN, Wendy. Occupy Wall Street: Return of a Repressed *Res-Publica*. **Theory and Event**, v. 14, n. 4, 2011, Supplement.
- CANETTI, Elias. **Crowds and Power**. Trad. Carol Stewart. New York: Seabury Press, 1978 [1960] [**Massa e poder**. Trad. Sergio Telarolli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995].
- \_\_\_\_\_. **Memoirs: The Play of the Eyes, A Torch in the Ear, The Tongue Set Free**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999 [ed. br. em três volumes: **A Língua Absolvida** – história de uma juventude. Trad. Kurt Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; **Uma Luz em Meu Ouvido**. Trad. Kurt Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; e **O Jogo dos Olhos**. Trad. Kurt Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2010].
- CALHOUN, Craig. Occupy Wall Street in Perspective. **The British Journal of Sociology**, v. 64, n. 1, 2013, p. 26-38. Disponível em: <[http://eprints.lse.ac.uk/49102/1/Calhoun\\_Occupy\\_Wall\\_Street\\_2013.pdf](http://eprints.lse.ac.uk/49102/1/Calhoun_Occupy_Wall_Street_2013.pdf)>. Acesso em: 20 fev. 2014.

CASTORIADIS, Cornelius. **The Imaginary Institution of Society**. Trad. Kathleen Blamey. Polity Press: Cambridge, 1987 [**A Instituição Imaginária da Sociedade**. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982].

\_\_\_\_\_. The state of the subject today. Trad. David Ames Curtis. **Thesis Eleven**, n. 24, 1989, p. 5-43.

\_\_\_\_\_. Power, Politics, Autonomy. In: CURTIS, David Ames. **Philosophy, Politics, Autonomy**. Ed. e trad. David Ames Curtis. New York and Oxford: Oxford University Press 1991. p. 143-146. Disponível em: <[http://autonomousuniversity.org/sites/default/files/Castoriadis\\_Power-Politics-Autonomy.pdf](http://autonomousuniversity.org/sites/default/files/Castoriadis_Power-Politics-Autonomy.pdf)>. Acesso em: 20 fev. 2014 [Poder, política, autonomia. In: **Encruzilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado**. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 121-149].

\_\_\_\_\_. Logic, Imagination, Reflection. In: ELLIOTT, Anthony; FROSH, Stephen (Eds). **Psychoanalysis in Contexts: Paths between Theory and Modern Culture**. London: Routledge, 1995. p. 16–35.

\_\_\_\_\_. The Social Imaginary and the Institution. In: CURTIS, David Ames (Ed.). **The Castoriadis Reader**. London: Blackwell, 1997 [1975]. p. 196-217.

\_\_\_\_\_. The Imaginary: Creation in the Socio-Historical Domain. In: **World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination**. Trad. David Ames Curtis. Stanford: Stanford University Press, 1997 [1984]. p. 3-18 [O imaginário: criação no domínio sócio-histórico. In: **Encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1992. p. 225-246].

\_\_\_\_\_. Done and To Be Done. In: CURTIS, David Ames (Ed.). **The Castoriadis Reader**. London: Blackwell, 1997 [1989]. p. 361-417 [Feito e a ser feito. In: **As encruzilhadas do labirinto V: feito e a ser Feito**. Trad. Lílian do Vale DP&A, 1999. p. 15-90].

\_\_\_\_\_. **World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination**. Stanford: Stanford University Press, 1997.

CERTEAU, Michel de. **The Practice of Everyday Life**. Trad. Steven Rendall. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

CHODOROW, Nancy J. The Sociological Eye and the Psychoanalytic Ear. In: ALEXANDER, Jeffrey C.; MARX, Gary T.; WILLIAMS, Christine L. (Eds). **Self, Social Structure, and Beliefs Explorations in Sociology**. Berkeley: University of California Press, 2004. p. 21-37.

COLLINS, Randall. **Interaction Ritual Chains**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

DEBORD, Guy. Theory of the Dérive. In: ANDREOTTI, L.; X COSTA (Eds). **Theory of the Dérive and Other Situationist Writings on the City**. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona and ACTAR, 1956. p. 22-27.

DÉPELTEAU, François. Relational Thinking: A Critique of Co-Deterministic Theories of Structure and Agency. **Sociological Theory**, v. 26, n. 1, 2004, p. 51-73.

DUNST, Alexander; EDWARDS, Caroline. Collective Subjects, Emancipatory Cultures and Political Transformation. **Subjectivity**, v. 4, n. 1, 2011, p. 1-8.

- FEDERICI, Silvia. **Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation**. New York: Autonomedia, 2004.
- FROSH, Stephen. Psychosocial Textuality: Religious Identities and Textual Constructions. **Subjectivity**, v. 3, n. 4, 2010, p. 426-441.
- \_\_\_\_\_. **Hauntings: Psychoanalysis and Ghostly Transmissions**. New York: Palgrave, 2013.
- GORDON, Avery. **Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Molecular Revolution in Brazil**. Trad. Karel Clapshow and Brian Holmes. Cambridge, Mass.; London, England: Semiotext(e), 2008.
- JAMESON, Frederic. Symptoms of theory or symptoms for theory. **Critical Inquiry**, v. 30, n. 2, 2004, p. 405-406.
- LACAN, Jacques. The Topic of the Imaginary. In: **The Seminars of Jacques Lacan. Book I: Freud's Papers on Technique 1953-1954**. Ed. Jacques-Alain Miller. Trad. John Forrester. Cambridge: Cambridge University Press, 1954 [A Tópica do Imaginário. In: **O Seminário, livro 1. Os escritos técnicos de Freud**. Trad. Bety Millan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986].
- LAPLANCHE, Jean. **Essays on Otherness**. Ed. e trad. John Fletcher. London: Routledge, 1999.
- LAZĂR, Marius. Metastaza ostentației. Ilustre în alb și negru din orașul tricolor [La métastase de l'ostentation. Des illustrations en noir et blanc de la ville tricolore]. **Ideea**, v. 15, 2003, p. 125-134. Disponível em: <<http://ideea.ro/revista/?q=en/node/41>>. Acesso em: 20 fev. 2014.
- LEFEBVRE, Henri. **The Production of Space**. Trad. Donald Nicholson-Smith. London: Blackwell, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life**. Trad. Stuart Elden e Gerald Moore. London and New York: Continuum, 2004.
- PILE, Steve. **Real Cities: Modernity, Space and the Phantasmagorias of City Life**. London: Sage, 2005.
- PROTEVI, John. Semantic, Pragmatic and Affective Enactment at OWS. **Theory and Event**, v. 14, n. 4, 2011, Supplement.
- RANCIÈRE, Jacques. Politics, identification, and subjectivization. In: RAJCHMAN, John. **The Identity in Question**. London: Routledge, 1995.
- \_\_\_\_\_. **The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible**. Trad. e introd. Gabriel Rockhill. London, New York: Continuum, 2004.
- SAHLINS, Marshall. What Kinship Is (part one). **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 17, n. 1, 2011, p. 2-19.
- STAVRAKAKIS, Yannis. Creativity and its Limits: Encounters with Social Constructionism and the Political in Castoriadis and Lacan. **Constellations**, v. 9, n. 4, 2002, p. 522-539.
- STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988 [O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas, Editora da Unicamp, 2006].

STRAUSS, Claudia. The Imaginary. **Anthropological Theory**, v. 6, n. 3, 2006, p. 322-344.

TARDE, Gabriel. **The Laws of Imitation**. Trad. E. C. Parsons. Gloucester, Mass.: P. Smith, 1962 [TARDE, Gabriel de. **As leis da imitação**. Trad. Carlos Fernandes Maia e Maria Manuela Mais. Porto: Rés, 1976].

VADOLAS, Antonios. The Bounced Cheques of Neoliberal Fantasy: Anxiety in Times of Economic Crisis. **Subjectivity**, v. 5, n. 4, 2012, p. 355-375.

WHITEBOOK, Joel. **Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.

Recebido em 20/02/2014

Aprovado em 25/03/2014



**O MESSIÂNICO E O TRÁGICO NA TEORIA SOCIAL:  
considerações sobre o pensamento de esquerda**

***THE MESSIANIC AND THE TRAGIC IN THE SOCIAL THEORY:  
considerations of left-wing thinking***

---

Josias de Paula Jr.  
*Universidade Federal de Pernambuco*

**Resumo**

O artigo procura explicitar as raízes da teoria radical no messianismo judaico-cristão, assim como apontar as consequências perigosas no terreno político advindas desta herança. Completa o argumento, a tese de que a cosmovisão trágica pode servir de contraponto ao messiânico, contudo ser difícil a adoção do trágico simultânea ao desejo de mudanças sociais profundas.

**Palavras-chave:** teoria radical, messiânico, trágico, pensamento político de esquerda.

**Abstract**

The article seeks to explain the roots of radical theory in the Judeo-Christian Messianism as well as point out the dangerous consequences arising from the political terrain of its heritage. Completing the argument, the thesis that the tragic cosmovision can serve as a counterpoint to the messianic, nevertheless being difficult the adoption of the tragic, while at the same time the desire for profound social change.

**Keywords:** radical theory, messianic, tragic, left-wing political thinking.

Nos últimos anos, temos nos esforçado em compreender o que subjaz mais profundamente à concepção das várias modalidades de teoria radical, entendida como mudança social controlada “para a frente” (Giddens, 1996, p. 09). Um aspecto em especial chamou-nos a atenção desde uma primeira aproximação ao problema, a saber, o traço messiânico que perpassa ora explícita, ora insidiosamente as elaborações do gênero. Tal constatação trouxe a necessidade imperiosa de se colocar algumas questões: essa dimensão messiânica da teoria radical é inescapável? Que perspectiva

poderia ser contraposta ao messiânico? Poderia a teoria radical abrir mão do aspecto messiânico?

Para responder a essas questões, é necessário que alcancemos, primeiramente, um bom entendimento do messiânico, circunscrevendo-lhe seus predicados essenciais, delimitando seu escopo, desvelando sua fisionomia. Como o campo que mais nos interessa é o político, é evidente que a definição do messiânico buscada deve apontar para as consequências políticas derivadas de sua presença.

Por outro lado, julgo que logramos ter acertadamente descoberto uma perspectiva cuja natureza e características situam-na legitimamente como contraponto ao messiânico; trata-se da concepção trágica do mundo. Esperamos – na medida em que é possível argumentar sobre tema tão complexo nos limites destas páginas – convencer sobre uma diferença ontológica existente entre as perspectivas messiânica e trágica, e como esta diferença ontológica se desdobra em distintas possibilidades de ação e compreensão da vida social.

O que pretendemos com este ensaio, portanto, é: a) traçar o vínculo persistente entre o messiânico e a teoria radical, entendida como expressão da esquerda política; b) explicitar o contraponto entre o messiânico e o trágico; c) esboçar um quadro do contexto atual da teoria radical, refletindo criticamente sobre os supostos paradoxos existentes na assunção da matriz messiânica.

### **A teoria radical e o problema da Teodiceia**

A teorização radical, como sabemos, nasce de uma atitude de inconformismo, ou negação, do estado de coisas presente. Emerge do diagnóstico de que há falhas na ordem das coisas, desequilíbrio, ou melhor, que o arranjo social atual é *injusto*. O que se propõe, portanto, é o descobrimento de meios racionais para solucionar o problema, extirpando as iniquidades e os sofrimentos por elas causados.

É justamente este impulso e esta motivação – vencer a injustiça do mundo –, típicos da teoria radical, que a aproxima das narrativas e do imaginário das teodiceias. Por conseguinte, são esses impulso e motivação que empurram o pensamento radical em direção ao messiânico<sup>1</sup>.

Cumprido destacar algumas características do messiânico, esboçar

---

1 Cf. o trabalho de Robert Bellah, em que o eminente pesquisador da religião estabelece a relação entre o inconformismo com o mundo, com o sofrimento, e a aparição mais ou menos simultânea nas principais culturas da antiguidade da figura do messias, no período conhecido como Era Axial (Bellah, 1964).



minimamente uma fenomenologia, para obter não somente uma maior clareza conceitual, como também alcançar um patamar concreto para dialogar criticamente com o pensamento político de esquerda. Começemos com as análises de Max Weber sobre as questões inerentes às teodiceias. Weber observou um crescendo de racionalização do conteúdo religioso que consolidou o monoteísmo, especialmente o que chamou de monoteísmo ético, que possuía a imagem de um deus pessoal com qualidades absolutamente sobre-excelentes. Porquanto seja um deus absolutamente poderoso e absolutamente perfeito, a ilação aparentemente mais óbvia seria a de que sua criação espelhasse sua natureza e essência extraordinária, perfeita. Contudo, o que se impõe à observação é a existência de um reino mundano defeituoso, prenhe de imperfeições (Weber, 1999, p. 351).

Isto é o que o autor denomina de “o problema da teodiceia”, ou seja, o paradoxo de um deus perfeito que convive com a existência do mal. Tal problemática recebeu várias soluções, dentre elas a profecia escatológica messiânica. Weber se detém nesta solução em parte por ser ela encontrada em sua forma mais “pura” – do ponto de vista da racionalidade – na tradição judaica, a qual será fonte para a cristã e a maometana. Portanto, diante do impasse, do paradoxo, compreendemos que:

Um modo de estabelecer o justo equilíbrio consiste na referência a uma compensação futura neste mundo: escatologias messiânicas. *O processo escatológico consiste então numa transformação política e social deste mundo. Um herói poderoso, ou um deus, virá – logo, mais tarde, um dia – e colocará seus adeptos na posição que merecem no mundo* (Weber, 1999, p. 351, grifo meu).

Defrontada com um sofrimento aparentemente sem justificação, num mundo que é criação de um Deus perfeito, a humanidade aproximase – mediante a promessa messiânica – de uma posição restauradora, justa, reparadora. Contudo, vinculado a este aspecto, há a prescrição do papel a ser exercido por cada indivíduo. E tal papel não é passivo, ao menos na tradição judaico-cristã<sup>2</sup>. Como expõe adequadamente Maria Isaura Pereira de Queiroz:

---

2 Weber faz uma distinção entre o “ascetismo ativo” e o “ascetismo contemplativo”. O primeiro deles seria o hegemônico no Ocidente, no qual os indivíduos sentem-se como instrumentos de Deus; no segundo caso – budismo e taoísmo, por exemplo – os indivíduos veem-se como “*réceptables du divin*” (receptores do divino). O primeiro é caracterizado também como “profetismo de missão”, ao passo que o segundo como “profetismo exemplar”. Cf. Weber, 1960, p. 22-23.

A transformação não se operará mecanicamente, pela mera aparição do líder; é preciso que os adeptos lhe cumpram as ordens. Destes é a responsabilidade das condições da sociedade, seu papel é se voltar para a coletividade, moralizando-a e santificando-a, a fim de permitir o Advento. *O messianismo se afirma, pois, como uma força prática, e não como uma crença passiva e inerte de resignação e conformismo: diante do espetáculo das injustiças, o dever do homem é trabalhar para saná-las, pois sua é a responsabilidade pelas condições do mundo* (Queiroz, 1976, p. 29, grifo meu).

A conjunção entre uma insatisfação com o presente injusto, uma promessa de um futuro glorioso, e o dever de militar por esse futuro, transforma o sopro messiânico em poderosa chama revolucionária. Como bem descreveu Maria Clara L. Bingemer:

*A idéia de Messias se liga à esperança de um mundo renovado por Deus, um mundo de justiça e paz, íntegro e redimido. O Messias é aquele que inaugura este novo tempo, o Reino de Deus entre os homens. Por isso trata-se de uma idéia e uma esperança profundamente revolucionárias. É a afirmação de um futuro radicalmente distinto do passado. E é a negação de uma história cíclica condenada à repetição infundável de suas grandezas e misérias. Essa idéia, que fez a humanidade dar um verdadeiro salto qualitativo, foi fundamento de muitos movimentos libertários na história ocidental. Nunca mais o mundo foi o mesmo depois que surgiu a fé no Messias. Como dizia um sábio judeu: “cada segundo é uma porta estreita por onde o Messias pode entrar”. Desta maneira, a esperança adquire o seu mais vigoroso fundamento* (Bingemer, 2005, p. 17, grifo meu).

É evidente que o que nos importa não é a ideia messiânica vinculada à experiência religiosa; pelo contrário, o que estamos destacando é a secularização do imaginário messiânico, a forma política que assume ao derivar da esfera da religião para a mundana. Assim, é importante lembrar aspectos cruciais da origem messiânica da cultura ocidental, a saber, o discurso judaico. Como assinala acertadamente Peter Berger<sup>3</sup>, o judaísmo racionaliza a vida, expulsa a magia; o judaísmo “desmitologiza” o mundo. Fornece um conjunto de referenciais totalizadores da experiência: éticos, históricos, temporais etc. Pode-se arguir que a natureza “controladora”, o afã de dominar o fluxo dos acontecimentos tão característicos da secularização do Ocidente tem aqui o seu berço.

Alguns rebatimentos políticos dessa secularização das aspirações

3 Cf. Berger, 1985, especialmente as páginas 129 a 133.

judaico-cristãs são bem conhecidos. Durante cerca de quase dois séculos a esquerda se orientou pelas ideias comunistas e socialistas. Trazia, portanto, gravada em seu ideário, a crença na possibilidade de uma sociedade plenamente reconciliada. Nas palavras de Marx, a humanidade alcançaria uma sociedade sem exploração e dominação política, num estágio no qual a verdadeira história começaria. Falava-se no surgimento do “homem novo” (Ernesto “Che” Guevara, por exemplo<sup>4</sup>), livre do egoísmo e das vilanias burguesas. A esquerda pugnava por uma ordem social pacificada, livre, e redimida das injustiças; sem a necessidade de possuir, após a plena maturação do processo revolucionário, o Estado.

As derivações políticas da adoção de uma **ontologia messiânica** são também bastante conhecidas e têm marcado profundamente a história do Ocidente ao longo dos séculos, com amplas repercussões ainda no século passado. A experiência armazena um conjunto de práticas e ações de corte messiânico que sempre resvalam para o personalismo (culto à personalidade do Líder), a violência e tirania, e a crença exagerada na capacidade racional humana. A ontologia messiânica se caracteriza pela crença na possibilidade de controle, por parte dos seres humanos, da sua existência e sua história. No controle das contingências.

### O trágico e a impossibilidade da justiça plena

Se o messiânico se caracteriza pelo desejo de estabelecer a Justiça plena, ou absoluta, o trágico expõe a consciência de que o enfrentamento da justiça é tortuoso, que não raro há confrontos entre valores. Também, se o messiânico inspira-se na ideia de controlar a chegada do futuro redimido racionalmente, o trágico propala a consciência de que o “exterior”, o acaso, a contingência, o inesperado, podem a qualquer momento transformar por completo o curso dos planejamentos e projetos sociais.

Indubitavelmente, podemos assumir o argumento exposto por George Steiner em *A morte da tragédia*, como um discernidor cabal e preciso das diferenças essenciais concernentes às matrizes trágica e messiânica. Assim nos fala Steiner:

A tragédia é alheia da percepção judaica do mundo. O *Livro de Jó* é sempre citado como uma instância da visão trágica. Mas essa fábula negra pertence ao outro extremo do judaísmo, e mesmo aqui uma mão

---

4 Recordemos as palavras do líder da Revolução Cubana: “Para construir o comunismo, simultaneamente com a base material há que se criar o homem novo” (Guevara, 2004, p. 417).

ortodoxa tem insistido nos clamores da justiça contra os da tragédia: “Assim o Senhor abençoou o último fim de Jó mais do que o início: pois ele possui quatorze mil ovelhas, e seis mil camelos, e mil parelhas de bois, e mil mulas”. O Senhor devolveu em bens a destruição enviada ao Seu servidor; Ele compensou Jó por suas agonias. Mas onde há compensação, há justiça, não tragédia. Essa demanda por justiça é o orgulho e o túmulo da tradição judaica (Steiner, 2006, p. 01, grifo do autor).

A compreensão do trágico passa pela leitura que dele fez Friedrich Nietzsche. A vida é complexa e não cabe o otimismo ingênuo: “Todo o existente é justo e injusto e igualmente legítimo em ambos”, afirma Nietzsche (2006, p. 98) extraíndo a fala do mito prometeico. É insensato pensar em extirpar a infelicidade da face do mundo. Aceitar a vida é aceitar tudo o que dela é constitutivo. Por isso são mais que oportunas as palavras de Gláucia Dunley (2005) no tocante à compreensão nietzschiana do tema. O que incomoda Nietzsche é o atrelamento da infelicidade com a noção de uma justiça divina; atrelamento que se constitui a partir da percepção cristã de que é o erro, a falta, o pecado, aquilo que é causa da infelicidade.

De forma alguma, diria Nietzsche! A infelicidade não é uma punição, posto que faz parte do mundo enquanto tanto tal, é – podemos dizer – uma de suas facetas. O sofrimento está incrustado no próprio âmago das coisas. Diante da suposta crítica, a qual assinalaria o caráter fortemente pessimista de sua visão, Nietzsche se antecipa afirmando que, na verdade, o trágico abarca o “pessimismo da força”, isto é, aquele espírito cuja força emerge da aceitação da plenitude da vida, dos momentos felizes e infelizes, jubilosos e sofridos. É claro que a tragédia “pressupõe o caráter imerecido do destino do homem”, mas assim é que tem que ser; não se pode é recair em explicações de merecimento atribuído pelo divino àquilo que é ventura e àquilo que é desventura (Dunley, 2005, p. 114).

A humanidade não pode arrimar-se em promessas vingadoras da infelicidade e da injustiça atuais. O controle completo da vida é impossível e paranoico, e não leva a nada o refúgio em idílicas elucubrações mentais. Prometeu preso aos rochedos, o amigo da humanidade que padece males terríveis por desafiar a Zeus, que não sabe o tempo que levará seu sofrimento, não se entrega, e desafia o Todo-poderoso deus de então, sabendo que os governantes são transitórios:

O seu desejo era extinguir a raça humana / a fim de criar outra inteiramente nova. / Somente eu, e mais ninguém, ousei opor-me / a tal projeto impiedoso; apenas eu / a defendi; livre os homens indefesos/

da extinção total, pois consegui salvá-los / de serem esmagados no profundo Hades. [Para em seguida reforçar] Eu esperava tudo isto; / foi consciente, consciente sim, meu erro / - não retiro a palavra. Por amor aos homens, / por querer ajudá-los, procurei, eu mesmo, / meus próprios males (Êsquilo, 2009, p. 26 e 28).

Conscientemente, o herói perfaz seu fado, assumindo com destemor as consequências de suas ações. Padece não por covardia nem por qualquer outra falha moral. Pelo contrário, é a ele que a humanidade deve a vida, o fogo e “todas as artes”. Sofre imerecidamente, todavia resoluto.

Não é à toa, entretanto, que vários autores atribuirão a Eurípedes a decadência do espírito trágico. Pois nele o pavor originário diante da existência, o *pathos* coexistencial ao humano – nas palavras de Dunley, referida a pouco, a dor atávica e o horror ao acaso – é diluído na felicidade moral, na alegria cuja fonte é a gratidão dos deuses ao “bom comportamento” dos indivíduos. Alceste “deve” ser salva por Hércules, uma vez que por seu desprendimento, seu gesto máximo de entrega amorosa, seu altruísmo modelar, merece ser salva.

As personagens eurípidianas, sob a pressão de uma teia tormentosa, sucumbem. E a Nietzsche não resta outra escolha – seguindo suas premissas – senão lançar-lhe a invectiva:

[...] o poeta escarnece da astúcia humana, por meio da aparição do deus. Em Eurípedes, a perspectiva é de que o nó deve estar tão apertado que não possa ser rompido; *agora apenas um milagre pode salvar [...]*. Por fim, o deus *ex machina* de Eurípedes tornou-se um meio seguro para distribuir felicidade e infelicidade às ações segundo o mérito (Nietzsche, 2006, p. 93, grifo meu).

Contudo, aqui, ao tentar controlar racionalmente a dor, evitando-a mediante a consecução de atitudes morais, e apelando, quando o receituário não se mostra eficaz, à intervenção transcendente direta, intervenção salvadora, já estamos próximos, beirando o cristianismo – sob a influência direta do halo socrático<sup>5</sup>.

Para concluir estas divagações e ponderações sobre o trágico, cumpre dar espaço ainda a uma citação extensa, todavia possuidora de tamanha nitidez e acerto que justifica o abuso de suas dimensões. Extraímos-la de um escrutínio cuidadoso e atilado sobre a temática: *Reason's Grief: An Essay on Tragedy and Value*, de autoria de George W. Harris. Ouçamos:

<sup>5</sup> Sócrates, que, como sabemos, era colaborador e espectador de Eurípedes.

Então, de modo geral, qual é o problema da tragédia? Posto de modo mais abrangente é o problema de lidar com a perda, tanto pessoalmente quanto culturalmente, quando as perdas são muito profundas e não é mais possível ignorá-las ou ser consolado por fantasias perniciosas. Dar sentido às coisas ruins, mesmo horríveis, da vida e decidir como sentir, pensar e atuar com claro conhecimento do bem e do mal é a tarefa. Durante grande parte da história da civilização, a religião vem sendo a primeira fonte para se entender a natureza da tragédia, e também como devemos lidar com ela. A religião dos gregos do período homérico refletia uma visão trágica da existência humana, que não oferecia qualquer consolação para a perda, coisa que as religiões posteriores tornariam seu principal apelo. Na verdade, os deuses homéricos eram forças irracionais e, na maioria das vezes, arbitrárias, que atuavam no mundo, indiferentes ao destino dos mortais. As perdas, grandes e pequenas, sofridas pelos mortais, tinham tanta relação com os deuses gregos quanto às calamidades naturais têm relação com as forças cegas da física atual. Para os gregos do período homérico, portanto, os deuses eram mais uma causa da tragédia humana do que a solução do problema da perda, o que serve perfeitamente para explicar por que a religião grega não tem uma doutrina da salvação. Mas todas as grandes religiões que se seguiriam à dos gregos do período homérico no Ocidente – judaísmo, cristianismo e islamismo – viam (e continuam a ver, das mais preponderantes maneiras) a tragédia como um problema que envolve a criação divina, cuja solução é, de uma forma ou de outra, a salvação religiosa (Harris, 2006, p. 19-20).

As palavras de Harris são por demais didáticas e frontais, explicitando a oposição radical que separa o trágico do cristianismo, ao estabelecerem, cada qual a seu modo, a conexão entre perda, dor, esperança, salvação, compensação.

Por fim, em grandes linhas, o trágico é a negação da possibilidade da Salvação. É a vivência consciente da incompletude e finitude humanas. Uma humanidade que está fadada a coabitar com o prazer e a dor, a felicidade e a infelicidade, com a justiça e a injustiça. Num mundo onde “Deus está morto”, no qual estamos desterrados da morada das certezas metafísicas, onde estamos, enfim, condenados ao “politeísmo de valores” (Max Weber), parece ser apropriado reduzir o alcance de nossa esperança e não mais ceder às tentações de ilusões; ilusões que imprimem uma marca divina à vida histórico-social. Vida histórico-social que, por seu turno, e inversamente, é

humana, demasiado humana. Parece pertinente lançar a hipótese de que a construção da sociedade é contínua, eterna e sempre imperfeita.

Não é que no trágico se vivencie a dor de modo passivo, tampouco significa uma aceitação do sofrimento com uma quietude absoluta, postura insuportável para uma existência humana. Entretanto, pode-se afirmar que o traço trágico manifesta-se numa aceitação ativa da existência da dor, da doença, da morte, do mal. Insubordinada, desassomburada, mas sem ilusões.

Portanto, uma **ontologia trágica** nos lança para o comedimento na capacidade racional de operar a história. Se, por um lado, a ontologia messiânica não vê problemas, ou obstáculos maiores no assenhoreamento humano do futuro (entendido como espaço temporal guardião da Justiça), a ontologia trágica aponta para o fato de que vivemos em um mundo mais vasto do que nossa própria capacidade de criação e controle<sup>6</sup>.

### **A teoria radical contemporânea: construções pós-socialistas**

O que estamos sustentando, para que reste bem claro, é que o pensamento de esquerda é fortemente marcado por traços messiânicos secularizados, provenientes da tradição judaico-cristã. Como já aludimos acima, o veio fundamental que deu vazão à corrente messiânica na modernidade política foi o movimento socialista, sobretudo seu espectro marxista. Sobre tal aspecto, são primordiais os argumentos de Mircea Eliade:

Bastará, para dar um só exemplo, relembrarmos a estrutura mitológica do comunismo e seu sentido escatológico. Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático mediterrânico, a saber, o papel redentor do justo (o “eleito”, o “ungido”, o “inocente”, o “mensageiro”; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desapareição das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade do Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro. É até significativo que Marx resgate, por sua conta, a esperança escatológica judaico-cristã de um fim absoluto da História; distingue-se nisso dos outros filósofos historicistas (por

<sup>6</sup> Cf. entre outros, Schmidt, 2001, especialmente o capítulo *Questions*.

exemplo, Croce e Ortega y Gasset), para quem as tensões da história são consubstanciais à condição humana e, portanto, jamais poderão ser completamente abolidas (Eliade, 1992, p. 99)<sup>7</sup>.

As figuras messiânicas clássicas orbitavam em torno de ideias, tais como sociedade justa, teleologia histórica, sujeito redentor. A crise final do socialismo, em fins da década de 1980, parecia representar o término dessa influência messiânica, abrindo possibilidades para a emergência de outro imaginário. Entretanto, analisando autores contemporâneos, a exemplo de Antonio Negri e Michael Hardt, Alain Badiou, Slavoj Žižek e Giorgio Agamben, chegamos à conclusão que o sopro do messiânico segue a inspirar o discurso contestatório da esquerda.

Rapidamente, lancemos um olhar sobre as ideias e os conceitos de alguns desses autores, mais especificamente sobre os trabalhos de Negri-Hardt e Agamben.

Começemos por Antonio Negri e Michael Hardt. Sua maior notoriedade, a qual se dá no início do século XXI, deve-se a dois trabalhos – *Império* e *Multidão* – que têm por objetivo traçar um diagnóstico do processo de globalização atual e apontar o nascimento do novo sujeito histórico, em cuja essência soma-se a luta contra a opressão atual e a possibilidade de superação do estado presente. No livro *Império*, põe-se o foco no polo da soberania, da dominação. O Império seria a nova forma – fluida, descentrada, desterritorializada, mundial – da opressão soberana. Na reflexão seguinte, *Multidão*, mira-se o nascimento da nova subjetividade libertária capaz de enfrentar o Império.

Os autores asseveram que o seu empreendimento é uma “reproposição” do ideário marxiano de classe. Para eles, Karl Marx tinha consciência da diversidade de classes existentes na sociedade – os textos históricos seriam a prova. A tese, contida no *Manifesto*, de um campo social clivado em dois polos antagônicos, responderia a uma percepção calcada numa análise da experiência e dos condicionantes do contexto que vislumbrava a possibilidade da unificação de várias lutas em torno do proletariado. Dessa mesma maneira, agora:

---

7 Aos nomes de Croce e Ortega y Gasset, podemos acrescentar o de Miguel de Unamuno, cuja reflexão sobre a condição do homem é eminentemente trágica. Nossa vida é uma vida de e pelas contradições; é luta sem trégua, sem vitória ou esperança de vitória. Enfim, trágica é nossa condição. Cf. Unamuno, 1950, p. 18-20.



Em outras palavras não seria o caso de perguntar ‘Que é a multidão?’, mas ‘Que pode vir a ser a multidão?’ *Um tal projeto político deve fundamentar-se claramente numa análise empírica que demonstre as condições comuns daqueles que podem tornar-se multidão.* (Hardt; Negri, 2005, p. 146, grifo meu).

Igualmente, em entrevista a Nicholas Brown e Imre Szeman, quando do lançamento de *Multidão: guerra e democracia na era do Império*, os autores reafirmam por outras palavras o aspecto prospectivo da sua reflexão. Ao serem inquiridos sobre o porquê de definir o livro como um livro filosófico, antes que programático, respondem que seria inútil tentar elaborar uma plataforma, um plano a ser executado praticamente, sem que as condições concretas para sua efetivação existam ainda.

Hardt e Negri insistem em que a direção que orienta sua reflexão e pesquisa aponta para, partindo dos anseios e práticas existentes no presente, vislumbrar e sinalizar virtualidades alternativas à sociedade mundial atual (Brown; Szeman, 2006, p. 94, grifo meu).

Mais à frente, revelam que a intenção é construir uma “enciclopédia” para o século XXI, criando e reformulando conceitos políticos no intuito de dar conta da nova realidade política presente.

Talvez quando considerado assim, nosso trabalho realmente pertença à tradição filosófica do Iluminismo, à espera de um movimento real que poderia se ligar a esse trabalho filosófico, à espera de uma nova prática que se casaria com esse novo léxico (Brown; Szeman, 2006, p. 95, grifo meu).

Isto é, assenta-se que o novo sujeito antagonista contestador é a multidão, entretanto a multidão não existe! A multidão é uma aposta, um anseio; não algo concreto, uma força material visível e identificável, como o proletariado à época de Marx e Engels. Tal como no enredo messiânico judaico-cristão, sabe-se que o messias vem, mas não se sabe quando...

Passemos a Agamben. Para Agamben, dois processos vão hegemônizando o quadro atual da política ocidental. Dois fenômenos que, na verdade, estão correlacionados de certa maneira. Eis que são, por um lado, a expansão e generalização do estado de exceção e, por outro, a transformação do campo (campo de concentração, de extermínio) como a convenção dominante da era atual. Em *Estado de Exceção*, a primeira das hipóteses é sustentada de maneira radical:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (Agamben, 2004, p. 13).

Em cima de quais evidências pode Agamben sustentar essa tese? Quais elementos empíricos justificam semelhante generalização? Agamben começa por citar o exemplo da Alemanha nazista. Ao chegar ao poder, Hitler promulgou o “Decreto para a proteção do povo e do Estado”, o qual atacava a base da Constituição de Weimar, pondo em suspensão as liberdades individuais. Este decreto durou 12 anos e nunca foi revogado, o que permite considerar que toda a duração do Terceiro Reich, do ponto de vista técnico, se constituiu em um estado de exceção.

Certamente consciente da fragilidade do exemplo, sobretudo para que servisse de prova para a referida generalização da exceção e, por conseguinte, da indistinção entre regimes democráticos e autoritários, o autor adianta outras situações. O exemplo mais emblemático se refere à série de medidas adotadas pelo Governo estadunidense sob o comando de George W. Bush: o USA Patriot Act e a ‘military order’, ambas adotadas no ano de 2001, após os atentados ao World Trade Center. Entre outras coisas, tais medidas permitem as sinistras figuras da “detenção indefinida” e Guantánamo.

Em outras oportunidades, Agamben sugere que tomemos por estado de exceção o fato do enfraquecimento dos poderes legislativos, cada vez mais transformados em meros ratificadores de decretos promulgados pelo executivo – (como as Medidas Provisórias brasileiras!). Esses exemplos são suficientes para corroborar a tese da onipresença do estado de exceção nos nossos dias? Ou estaria Agamben incorrendo em uma redução da realidade social?

Quanto à segunda tese – a transformação do campo em *nómos* da política moderna – é oportuno que saibamos o que o autor entende por campo. Em *Means without End*, Agamben detalha sua concepção e definição de campo. Em qualquer situação onde haja uma suspensão da lei, ocorre a emergência do campo. Os exemplos fornecidos pelo autor são bastante variados. É o caso dos aeroportos franceses – em seus departamentos de imigração –, onde estrangeiros podem ficar detidos por quatro dias antes que aconteça a intervenção das autoridades judiciais do país. Mas também

são exemplos as zonas suburbanas das grandes metrópoles pós-industriais dos Estados Unidos e da Europa<sup>8</sup>.

O campo vai adquirindo centralidade na modernidade à medida que se intensifica a crise do Estado-nação. O crescente fosso surgido entre o nascimento (vida nua, nação) e o Estado-nação – problemática que abrange a situação dos imigrantes, dos ilegais, dos refugiados, dos exilados etc. – é o fato político característico de nosso tempo. O “campo” materializa esta *disparidade*. Parafraseando Agamben, o campo é uma ‘localização deslocada’; é a matriz escondida da política que ainda vivemos. Devemos aprender a reconhecer todas as suas manifestações, pois ele é o quarto e inseparável elemento que é incluído (e destrói) a velha trindade do Estado-nação: nação (nascimento), estado e território. Por isso ele é “o novo *nómos* biopolítico do planeta” (Agamben, 2000, p. 45).

Vários intérpretes afirmam que Agamben herda de Walter Benjamin o propósito de pensar o evento redentor. Como ele pensa tal evento? No que se refere ao pensamento sobre a redenção, a teoria de Agamben é amplamente ancorada nas reflexões de Walter Benjamin. Em obra já referida do filósofo alemão, tenta-se refletir sobre a possibilidade de escapar a uma dialética que, na visão de Benjamin, encerra um círculo vicioso: a dialética entre a violência que põe o direito, e a violência que o conserva. Para escapar a esse dilema Benjamin interpõe uma terceira forma de violência, a “violência divina”. Esta se materializaria pela... ausência da violência. E pelo exílio da lei.

Num texto brilhante, *Aformativo, greve*, Werner Hamacher faz uma rica análise do texto benjaminiano – *Crítica da violência. Crítica do poder* –, estabelecendo um liame pouco explorado, contudo fundamental, entre a concepção de linguagem e a concepção de política sustentada pelo filósofo alemão. Assim como, ao pensar a linguagem, Benjamin propõe uma “linguagem pura”, uma linguagem que é **puro meio**, que não vise a fins, que não se instrumentalize (Benjamin, 1992), assim também o faz ao teorizar acerca da ação política, especialmente sobre a greve geral operária.

É preciso, diz Benjamin, que se quebre o círculo vicioso entre a violência que mantém e a que destitui o direito. Ambas conformam a “violência mítica”, a qual, ao cabo e ao fim, perpetuam a substituição de uma classe privilegiada por outra.

A lógica da inauguração dessa *outra* história não é a lógica da alteração posicionante e intrínseca, e por conseguinte não é a lógica da substituição de uma violência por outra, ou de uma classe privilegiada por outra até então oprimida. Trata-se, isso sim, da lógica – supondo-

8 Cf. Agamben, 2000, p. 42 e ss.

se que ainda se possa falar de lógica aqui – da “deposição” (Hamacher, 1997, p. 126, grifo do autor).

E tal lógica da deposição implica a abolição das forças do Estado. Benjamin pensa a justiça como uma “sociabilidade livre da imposição de posições legais”. Isto é, a manifestação em si da liberdade, cuja estrutura seria análoga a da linguagem. Daí enxergar na greve geral proletária um exemplar perfeito de um meio não-violento de pôr fim à violência. A greve geral, em si mesma, é a resolução do quadro opressivo, de dominação no mundo do trabalho; um meio que rejeita o trabalho alienado, imposto, porém que não se transmuda em *reposição* violenta de algo qualquer (Hamacher, 1997, p. 132).

Tal fuga à esfera do direito, da lei, é fulcral na concepção de Agamben. A operação necessária para a consecução desse objetivo é uma forma de *inatividade*, ou seja, um situar-se no âmago da potência, renunciando à passagem ao ato. Só com essa recusa ao ato, acredita Agamben, pode-se romper com o nefasto vínculo entre direito-vida (nua). Nas palavras do autor:

Se há hoje uma potência social, ela deve levar sua própria impotência até o fim, ela deve declinar de qualquer vontade seja de pôr ou de preservar o direito, ela deve quebrar em todos os lugares os nexos entre violência e direito, entre vida e a linguagem que constitui a soberania (Agamben, 2000, p. 112).

Essa *inatividade*, essa *inoperância*, esse situar-se radicalmente na potência sem passagem ao ato se expressa na importante utilização conceitual agambeniana de “*qualunque*” (*cualsea*, na tradução espanhola)<sup>9</sup>. Pois a expressão societária de um mundo livre da armadilha soberana, da biopolítica, é uma comunidade na qual não impere qualquer critério de pertencimento, qualquer índice ou fator de identificação.

A “comunidade que vem” será habitada por singularidades, pelo *singular cualsea*.

Decisiva é aqui a ideia de uma comunidade inessencial, de um convir que não concerne de modo algum a uma essência. O ter lugar, o comunicar às singularidades o atributo da extensão, não as une na

9 “*Qualunque*” significa qualquer, em italiano. Contudo, por opção do tradutor espanhol, não foi vertido para “*cualquiera*”, que seria o mais esperado. Ele usa o neologismo “*cualsea*”, assinalando que, contudo, deve ser entendido, ou ainda, tem o mesmo sentido que *cualquiera*, isto é, qualquer.

essência, senão que as dispersa na existência (Agamben, 1996, p. 18, tradução livre, grifo do autor).

Ainda lendo o *La comunidad que viene*, rastreando quais as saídas que Agamben nos aponta para a emancipação em relação à lógica soberana, quais os caminhos políticos que podem ser palmilhados, chegamos ao capítulo XIX, intitulado *Tienanmen*, o qual nos oferece um bom retrato do ideário do autor:

Qual pode ser a política da singularidade qualquer [cualsea], isto é, de um ser cuja comunidade não está mediada por condição alguma de pertencimento (o ser vermelho, italiano, comunista) nem pela simples ausência de condições (comunidade negativa, como aquela que foi proposta há pouco na França por Blanchot), senão pelo próprio pertencimento? Uma notícia chegada de Pequim nos traz algum elemento para uma resposta (Agamben, 1996, p. 54, tradução livre).

E conclui indicando uma rota:

Posto que o fato novo da política que vem é que já não será uma luta pela conquista ou pelo controle do Estado, senão a luta entre o estado e o não-Estado (a Humanidade), a disjunção insuperável das singularidades qualquer [cualsea] e a organização estatal. Isto não tem nada a ver com a simples reivindicação do social contra o estado que, nos anos recentes, encontrou muitas vezes expressão nos movimentos contestatórios. As singularidades quaisquer [cualsea] não podem formar uma sociedade porque não dispõem de identidade alguma que faça valer, nem de um laço de pertencimento que possam reconhecer (Agamben, 1996, p. 54, tradução livre).

No mínimo um paradoxo! Uma proposição que sustenta uma transformação social – a quebra da máquina assassina soberana na direção de um além – mediante o galgar de singularidades que não podem formar uma... sociedade! Não obstante, explicita-se o messiânico com toda sua força: fim da violência, do direito, da lei, do Estado. A questão é a possibilidade de pensar uma sociedade, como fala Agamben em outros momentos, sem representação, identidade ou relação qualquer.

Resta implícito nos pressupostos de Agamben que, seja qual for a tentativa para lograr uma homogeneidade totalizadora, o resultado será a jaula biopolítica. Nasce daí o esforço em pensar de maneira rigorosamente nova a comunidade e a política:

*Um dia, a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele [...] é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica (Agamben, 2004, p. 98, grifo meu).*

Sustenta Agamben, desse modo, a expressão mais acabada do messiânico: uma ordem na qual o direito e a lei sejam desnecessários, por conseguinte o Estado, com suas instituições repressivas tal como a polícia. Estamos diante, assim, de uma maneira renovada de argumentar em favor da opção anárquica.

### **Algumas palavras finais**

Qualquer que seja a posição a ser adotada pelo teórico parece não haver escape possível para o par de matrizes por nós delineado: o messiânico e o trágico. O que se nos afigura é o caráter exaustivo desta dicotomia, e a escolha a ser tomada pelo agente teórico se reduziria a qual destes caminhos adotar.

Mais: para aqueles que se alinham numa vertente radical, que sonham ou desejam perscrutar as possibilidades de um mundo diferente e *melhor* que o atual, não parece haver exemplos, sendas já esboçadas, tentativas ao menos parcialmente bem sucedidas de teorizações feitas a partir da matriz trágica. Pois não é à toa a recorrência do messianismo nos autores radicais, a nosso ver.

Por outro lado, e apenas para ficar em um exemplo, teóricos renomados e alinhados ideologicamente com a organização capitalista em que vivemos, como Friedrich Hayek, não encontram dificuldades para assentar-se sobre premissas trágicas. Vejamos o que diz em seu ensaio *Individualism: True and False*.

[A] preocupação principal de Smith não era tanto com aquilo que o homem podia ocasionalmente alcançar quando ele estava em seu melhor, mas que ele deve ter o mínimo possível de oportunidade para fazer o mal quando ele estiver em seu pior. Não seria demasiado afirmar que o principal mérito do individualismo que ele e seus contemporâneos advogaram é que seja um sistema sob o qual o

homem mal pode fazer menos danos. É um sistema social que não depende para seu funcionamento de encontrarmos bons homens para executá-lo, ou que todos os homens se tornem melhor do que são agora, mas que faz uso dos homens em toda a sua variedade e complexidade dada, por vezes bom e por vezes mal, às vezes inteligente e mais frequentemente estúpido (Hayek, 1958, p. 11-12).

Friedrich Hayek, por muitos considerado o maior intelectual daquilo que se convencionou chamar de neoliberalismo, provavelmente a maior referência da direita política do século passado, cujo legado continua a inflar as paixões mundo afora, nos proporciona com essas palavras um rematado caso de mundividência trágica. Reconhece-se a natureza contraditória da humanidade, seu pendor para a desídia, a avareza, a cupidez, a inveja, a corrupção e, a partir de tal percepção, sem esperar curar ou demover esses maus instintos, esmera-se para conviver com eles da melhor forma possível.

Não há aqui uma única sombra de prospecção por uma Nova Humanidade. Não há ilusões quanto à perfectibilidade do ser humano. Temos de encarar o inarredável fato de sermos uma espécie constrangida a conviver com a pequenez, a estupidez e a ganância. E, por fim, mas não menos importante, ao reconhecermos tal panorama não conceituá-lo como um “vale de lágrimas”. A humanidade é assim, a vida é assim, e não devemos nos lamentar por isso. Há indivíduos bons e talentosos, os quais, se lhes forem dadas as condições necessárias e suficientes – com um bom arranjo institucional como fiador –, produzirão riquezas, beleza, conforto e conhecimento.

Contudo, deve-se perguntar: é possível ter uma concepção trágica e conceber uma vida coletiva *melhor*? A assunção pelo trágico do caráter inercial e trans-histórico da incompletude da existência, sua rejeição de qualquer utopia, seu reconhecimento da justiça como algo precário, contingente, limitado, não nos leva necessariamente ao conformismo? Ou, o que é similar, a incompletude não nos leva no máximo a uma defesa por uma verdade que sabemos parcial? Contudo, em se sabendo parcial, a verdade não perde a sua mística? Estamos acostumados, ao menos desde Platão, a repetir que “a verdade é una, o erro é vário”.

Num pequeno livro, resultante da transcrição de uma palestra dirigida a jovens, seguida por perguntas da assistência, Jean-Luc Nancy simplifica ao máximo – porém de forma muito útil – o que seria a diferença entre a concepção de justiça para a direita e para a esquerda:

Para a direita, a justiça vem dada pela natureza ou pela ordem das coisas; para a esquerda, a maneira, supostamente natural, de funcionar as coisas é justa. Existem, por exemplo, desigualdades inatas: alguns são mais fortes, outros tem mais dinheiro [...]. Segundo esta forma de pensar, é natural que sigam sendo mais fortes, ou tendo mais dinheiro e que a justiça se faça respeitando estas diferenças supostamente naturais. [...] Na esquerda, se considera que a justiça não se dá de forma natural e que está por fazer. Por isso, há de buscar-se (Nancy, 2010, p. 35-36).

Essa delimitação esquemática é muito proveitosa. A partir dela sublinhamos a concepção tão cara à direita de que deixar fluir as diferenças naturais entre os indivíduos é a forma de justiça. Por isso a rejeição das intervenções estatais, as quais visam impor um equilíbrio, uma igualdade que seria forçada, falsa, não-natural e, por consequência, injusta. Por isso, também, a defesa suprema do valor da liberdade individual, único valor que orientaria a disposição dos agentes, a organização social, de modo senão perfeito ao menos eficiente.

A esquerda opera numa outra lógica. A radicalidade alimenta-se da negação profunda da ordem mundana, da feição histórica da sociedade. Contudo, essa não aceitação da ordem vigente, ou melhor, somada a ela, carrega consigo a fé nas potencialidades humanas. É como se repetisse a si mesma: “A realidade *ainda* não é boa, mas...”. E dentre as potencialidades humanas reponta a racionalidade. O anelo para uma sociedade melhor é pensado como algo que é mediado pelo planejamento racional; a sociedade transforma-se num artefato.

Por outro lado, o messiânico costuma trazer em si o lado nefasto da verdade. A posse da verdade, muito mais que a dúvida e a incerteza, é que é a maior assassina da história. Verdade (seja religiosa, política, racial etc.) faz com que pessoas matem outras. Hitler, Mussolini estavam certos de possuírem a verdade. E certos militantes sociais também. A religião foi a força social que mais promoveu mortes. O “militante” é herdeiro e reflexo do devoto. E, não raro, sente-se ungido<sup>10</sup>. E, não raro, não falam, pregam; não debatem, promovem catequese; não aceitam o diferente, excomungam. Todas as experiências do século XX com o comunismo são suficientes para ilustrar os perigos que podem se associar ao messiânico.

Parece pertinente lançar a hipótese de que a construção da sociedade

---

<sup>10</sup> Para uma interessante crítica, pelo viés da direita, feita pelo importante intelectual liberal estadunidense Thomas Sowell, sobre essa característica do militante, conferir *The vision of the anointed*, 1995.



é contínua, eterna e sempre imperfeita. Parafraseando Ernesto Laclau<sup>11</sup>, a humanidade não conhece o sétimo dia da criação. Tem que assumir um trabalho sem fim, aproximando-se de Sísifo. É sobre tal possibilidade – a de incorporação pela esquerda da tragicidade desta perspectiva – que desejamos refletir. Quais consequências práticas são vislumbradas? O que significa o abandono do terreno utópico a tanto cultivado pelo discurso da esquerda?

Portanto, como deve ter ficado claro ao longo de toda nossa argumentação, não possuímos a intenção de ofertar uma resposta à questão: trágico ou messiânico. Nosso propósito, mais modesto, foi traçar seus rastros na teoria social, delimitar seus traços mais relevantes, identificá-los no diagrama ideológico. Não sabemos sequer se há resposta para tal disjuntiva, posto que de um lado e de outro haja ciladas, enigmas e impasses.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **La comunidad que viene**. Valencia: Pre-textos, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Means without end: notes on politics**. Trad. Cesare Casarino e Vincenzo Binetti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. **El tiempo que resta: comentario a las cartas a los Romanos**. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- BELLAH, Robert N. Religious Evolution. **American Sociological Review**, v. 29, n. 3, Jun 1964, p. 359-374. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2091480>>. Acesso em: 22 ago. 2011.
- BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de Barbárie: escritos escolhidos**. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa. São Paulo: Cultrix / Edusp, 1986.
- \_\_\_\_\_. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. In: BENJAMIN, Walter. **Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política**. Trad. Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água, 1992. p. 177-196.
- BERGER, Peter Ludiwg. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BROWN, Nicholas; SZEMAN, Imre. O que é a Multidão? Questões para Michael Hardt e Antonio Negri. **Novos estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 75, 2006, p. 93-108. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em: 02 out. 2008.

11 No contexto contemporâneo podemos ressaltar o trabalho de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, autores vinculados à esquerda, preocupados com a elaboração da teoria radical. Pode-se dizer que dentro do espectro de reflexões teóricas radicais coetâneas o trabalho deles seja o mais próximo do trágico. Cf. Laclau; Mouffe, 1989.

- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. O messianismo cristão: um segredo ainda não totalmente revelado. In: FUKS, Saul (org.). **Tribunal da História**: julgando as controvérsias da história judaica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2005. p. 17-36.
- DUNLEY, Glaucia. **A festa tecnológica**: o trágico e a crítica da cultura informacional. São Paulo: Escuta/ Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ÉSQUILO. Prometeu Acorrentado. In: **Prometeu acorrentado/Ésquilo; Ájax/Sófocles; Alceste/Eurípedes**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. (A tragédia grega, v. 6).
- GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**: o futuro da política radical. Trad. Álvaro Hattner. São Paulo: EdUnesp, 1996.
- GUEVARA, Ernesto. Obras Escogidas. Editado em digital por Resma. Santiago de Chile: Copyleft, 2004.
- HAMACHER, Werner. Aformativo, greve: a “Crítica da violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs). **A filosofia de Walter Benjamin**: destruição e experiência. Trad. Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Multidão**: guerra e democracia na era do império. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HARRIS, George W. **Reason’s Grief**: an essay on tragedy and value. New York: Cambridge University Press, 2006.
- HAYEK, Friedrich. **Individualism and economic order**. Chicago / London: The University of Chicago Press / George Routledge and Sons, 1958.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy**: towards a radical democratic politics. London: Verso, 1989.
- NANCY, Jean-Luc. **Justo imposible**: breve conferencia acerca de lo que es justo o injusto. Barcelona: Institut Català de les Indústries Culturals, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. A Origem da Tragédia Proveniente do Espírito da Música. Tradução e notas de Erwin Theodor. Digitalização do livro em papel Editora Cupolo (1948). eBooksBrasil, 2006.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pessoa de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 2. ed. ver. e aum. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.
- SCHMIDT, Dennis J. **On German and other Greeks**: tragedy and ethical life. Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- SOWELL, Thomas. **The vision of the anointed**: self-congratulation as a basis for social policy. New York: Basic Books, 1995.
- STEINER, George. **A morte da tragédia**. Trad. Isa Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- UNAMUNO, Miguel de. **Del sentimiento tragico de la vida en los hombres y en los pueblos**. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1950.

---

WEBER, Max. La morale économique des grandes religions. Essais de sociologie religieuse comparée : Introduction (Traduction de M. Rubel et L. Evrard, avant-propos et notes de M. Rubel). **Archives des sciences sociales des religions**, n. 9, 1960, p. 3-30.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. v. 1. Trad. Regis Barbosa e Karen E. Barbosa. Brasília / São Paulo: Ed. da UnB / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

Recebido em 19/02/2014

Aprovado em 25/03/2014



**A VIGÊNCIA ATUAL DE PRÁTICAS  
ÉTICO-CIVILIZATÓRIAS:  
uma abordagem a partir de Michael Foucault<sup>1</sup>**

***THE CURRENT VALIDITY OF  
ETHICAL-CIVILIZATORY PRACTICES:  
an approach from Michael Foucault***

---

Edilene M. de Carvalho Leal  
*Universidade Federal de Sergipe*

**Resumo**

Esse artigo tem como intenção principal a defesa da existência efetiva de práticas ético-civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Para tanto, elabora uma leitura de alguns escritos de Michael Foucault posteriores a década de 1980. Nestes escritos, articulou, de forma inextrincável, uma análise da atualidade moderna com um estudo das práticas de si desenvolvidas pelos gregos antigos, que contribui enormemente na compreensão do processo civilizatório contemporâneo como uma história de elaboração, sobreposição, reconstituição e transformação de práticas de significação e de alcance éticos. E é a partir dessa “história do pensamento” elaborada por Foucault que creditamos a viabilidade de se pensar em práticas ético-civilizatórias em contextos atuais, inclusive em dimensões coletivas, uma vez que essas práticas individuais podem orientar ou mesmo definir práticas de alcance geral.

**Palavras-chave:** práticas civilizatórias, Foucault, *ethos*, resistência.

**Abstract**

This paper aims to defend the effective existence of ethical-civilizatory practices in contemporary societies. For that, we prepare a reading of some writings of Michael Foucault after the 1980s. In these writings, he articulated inextricably an analysis of modernity with a study of the practices developed by the ancient Greeks, making a great contribution to the understanding of contemporary civilization process as a

---

<sup>1</sup> Esse artigo é uma versão alterada de um capítulo de minha tese de doutorado. Gostaria de registrar meus agradecimentos aos Profs. Frédéric Vandenberghe, Artur Perrusi e à Prof<sup>a</sup> Cynthia Hamlin pelo convite generoso para compor esse Dossiê. Em especial, agradeço ao Prof. Vandenberghe pela leitura cuidadosa e competente desse texto e de toda a tese.

history of preparation, overlay, reconstruction and transformation of practices of signification and ethical scope. And it is from this “history of thought” elaborated by Foucault that we credit the feasibility of considering ethical-civilizatory practices in current contexts, including collective dimensions, since these individual practices can guide or even define practices of general application.

**Keywords:** civilizing practices, Foucault, *ethos*, resistance.

Entre as décadas de 1960 e 1980, Michael Foucault ficou conhecido como o filósofo do “reducionismo do poder” (Giddens, 1998), ou seja, como aquele que negava às ações humanas a possibilidade de serem livremente orientadas, uma vez que eram constringidas e permeadas por relações de poder. No entanto, se não podemos dizer que essa interpretação sobre o filósofo é de todo exagerada, pois é o próprio Foucault (2010e, p. 190) quem reconhece ter “hoje outra maneira de raciocinar”, é possível dizer que já existiam em seus textos dessas décadas pistas sobre as possibilidades de resistência contra as estruturas de poder dominantes. Se lembrarmos de que a marca da analítica do poder (1970-1977) é a compreensão segundo a qual o poder não é algo que alguém ou qualquer instituição ou governante ou classe social possua, mas, ao contrário, o poder está disseminado por todo o mundo social<sup>2</sup>, então as estruturas que dele resultam como práticas sociais são passíveis de serem alteradas por meio de práticas de resistência. Nesse período da analítica do poder, Foucault concentrou-se no exame dos jogos de poder hegemônicos postos em ação pelas instituições sociais; foi preciso esperar duas décadas, as últimas de sua vida, para conhecermos sua análise de práticas de resistência como “intervenção política”. Com esse projeto, Foucault tentou recuperar na própria dimensão das práticas civilizatórias, práticas desenvolvidas pelo processo civilizatório que se instituíram como condução e padronização da vida dos sujeitos, um campo diverso de possibilidades e de reinvenções de contracondutas a partir do governo de si como governo dos outros. Por isso, é em Foucault que encontramos elementos importantes para pensar certas práticas atuais (formas de lutas e de embates políticos) como aquelas que portam significação ética porque, primordialmente, são efetivadas em direção ao outro e em direção à liberdade.

Define-se, assim, o objetivo desse artigo: a defesa da existência efetiva de práticas ético-civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Para tanto, presume-se a recusa de qualquer premissa fundante, de metafísica racionalista e até mesmo de ontologia fundamental como pressupostos de análises, pois, o que quer que seja o mundo e suas práticas é definido enquanto acontecem, como efeitos do seu fazer. Presume-se também a noção

2 Cf. Foucault, 2010a, p. 223.

de que as práticas são as condições de possibilidade, em sentido kantiano, da construção de significados filosóficos, científicos e culturais, sejam teóricos e/ou prático-institucionais, assim como o fato de que aquelas são motivadas por estas últimas. De modo que o que aparece como verdade e o que aparece como padrão de conduta dominante depende de “quem”, entre os atores em conflito, vence a batalha na guerra de força e de poder.

Dadas essas premissas básicas de análise, percebe-se que é nos escritos da fase genealógica de Foucault que nos inspiramos para a defesa de práticas ético-civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Isso porque Foucault relaciona de maneira produtiva os processos históricos de constituição de práticas civilizatórias com as instâncias sociais, políticas e culturais reguladoras da vida individual e coletiva. Assim, a separação entre ética e política, operada desde Maquiavel passando por Hobbes, Weber e Schmitt, não encontra eco nas formulações foucaultianas. A partir de Foucault, podemos pensar que essa concepção transformou o poder em um dado metafísico, em uma instância transcendente que a tudo e todos submete, em uma premissa normativa a partir da qual o mundo das coisas e dos seres é constituído. Ao invés disso, é possível pensar o poder como uma ‘caixa de ferramenta’ para compreensão dos arranjos e desarranjos das práticas sociais e das práticas históricas, de como compõe as inscrições dos acontecimentos, isto é, de como é articulado nas experiências cotidianas, nas lutas diárias e no fazer coletivo. Os discursos científicos sobre sexualidade dependem de suas inscrições nas práticas históricas da sexualidade, de como as relações de poder inscritas nessas práticas constituem o significado e a prática da sexualidade. Em certa altura de seus *Ditos & Escritos*, Foucault (2010c, p. 283) escreve: “Quem diz a verdade? Indivíduos que são livres, que organizam certo consenso e se encontram inseridos em certa rede de práticas de poder e de instituições coercitivas”. Pressupor que a verdade é construção operada no interior de contextos de poder não implica, necessariamente, pensar que não tenha validade ampliada e duradoura, que não respeite a determinadas regras, que não gere certo nível de padronização. As instituições sociais são instâncias carregadas de verdade porque atualizam todas essas características. Apenas não são definidas como entidades criadas pela razão universal, destituída de interesses e de relações de poder.

Isso acontece porque as práticas humanas resultam de processos fortemente orientados por relações de poder e por lutas cotidianas; e seria exatamente essa caracterização que as dota de certo caráter eminentemente inconclusivo ou da possibilidade permanente de serem refeitas. Na verdade, é esse aspecto das práticas, que aqui chamamos de civilizacionais porque pressupõem a convivência com o outro, que nos anima a vincular prática a *ethos* – tal como percebemos largamente em uso no mundo grego antigo

de Foucault. Com isso, ou seja, com a pressuposição analítica da prática, em que o foco é o que o ser humano faz e não mais o que é feito dele, no livramos, por tabela, de uma das mais complexas ambiguidades das teorias da modernidade, aquela segundo a qual os seres humanos não seriam livres em sua ação, mas agiriam sob condicionantes que lhes seriam externos e que os tornariam alienados de suas próprias práticas. Pode-se dizer que as teorias de Nietzsche, Marx e Freud – e, por extensão, as teorias sociais que foram influenciadas por esses autores, Weber, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Arendt – possuíam um componente crítico desvelador de ilusões subjacentes às ações humanas que acreditavam ser necessário descobrir para que sobreviessem a verdade e a liberdade. Para esses pensadores da suspeição, na perspectiva de Foucault (1999, p. 437), “[...] a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural”.

Porque rejeita o pensamento moderno do desvelamento e da suspeição é que Foucault pôde desenvolver uma concepção diferenciada de práticas, as quais performam e produzem o mundo comum enquanto atualizam, incessantemente, “a força, as provas de força e as provas de fraqueza”, como lutas cotidianas, batalhas estratégicas, ações de resistência. Nada mais próximo da analítica foucaultiana do poder do que essa pressuposição de práticas que constituem o mundo mediante estratégias de poder e lutas de resistência; principalmente se tivermos em conta o Foucault<sup>3</sup> preocupado em pensar a modernidade como “ontologia histórica de nós mesmos”, como problematização de nossas subjetividades em direção às práticas de si (cuidado de si) como práticas com o outro (cuidado do outro), ou seja, como práticas que se inscrevem na ordem da coletividade.

Dessa maneira, não está nas mãos do filósofo o potencial crítico e emancipatório dos indivíduos<sup>4</sup>. Não é, portanto, nos textos científicos

---

3 “A ideia de que poderia haver tal estado de comunicação [Foucault refere-se criticamente à proposta habermasiana de relações simétricas de comunicação] no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também de moral, o *ethos*, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação” (Foucault, 2010a, p. 284).

4 Cf. Foucault, 2010a, p. 249.



e filosóficos que os indivíduos contemporâneos poderiam encontrar os mecanismos e as técnicas para a conquista de espaços comunitários de liberdade. Mas na esfera política das práticas. Se, entre os pensadores contemporâneos, é comum a tentativa de indicar qualquer caminho político coletivamente constituído porque denotaria certa inconsistência com suas tendências críticas sobre um mundo moderno de consensos autoritários, Foucault não se furta a essa possibilidade. Quando vinculou, de maneira sumamente interconectada, a “questão ético-epistemológico-política” pôde conceber o poder como aquele que, além de promover relações de dominação, também pode produzir uma ação comum, uma forma de resistência que se dá na esfera da intersubjetividade. Inclusive o ponto de partida dessa ação comum não necessariamente deve ser coletivo, como um grupo ou uma multidão nas ruas apresentando suas reivindicações coletivas; mas pode ser o resultado de uma ação individual que se dá como atitude, como *ethos*, uma maneira de posicionar-se diante de uma problemática. Para tanto, Foucault deu-nos um exemplo:

[...] mas penso que a ética é uma prática, e o *ethos*, uma maneira de ser. Tomemos um exemplo que toca a todos nós, a Polônia. Se colocarmos a questão da Polônia em termos propriamente políticos, é evidente que se chega rapidamente a dizer que nada pode ser feito. Não é possível fazer um desembarque de pára-quedistas ou enviar tanques blindados para libertar Varsóvia. Acredito que é preciso se dar conta disso politicamente, mas creio que se concorda em dizer que, por razões éticas, é preciso colocar o problema da Polônia na forma de uma não-aceitação do que se passa lá e da passividade dos nossos governos; creio que essa é uma atitude ética e também política; ela não consiste em apenas dizer: eu protesto, mas em fazer dessa atitude um fato político tão consistente quanto possível, para aqueles que governam aqui e ali sejam obrigados, de certa maneira, a levá-lo em conta (Foucault, 2010a, p. 221-2).

Nesse sentido, com Foucault temos a tentativa consistente de pensar a articulação, ontologicamente constituída, da ação do sujeito como ação coletiva, mesmo porque, para Foucault, não existe nada que se realize fora do âmbito das práticas, fora do entrelaçamento dos regimes constitutivos de verdade, poder e subjetividade. Fazer uma história crítica da modernidade é rejeitar, como também ensinou Latour (1994), a purificação de seus regimes de enunciação, e Foucault atualiza essa rejeição de maneira produtiva quando vincula a produção histórica de práticas, como as maneiras de ser do louco, com a produção de práticas discursivas da verdade sobre o louco (a medicina clínica e psiquiátrica do século XIX). De que maneira

os sujeitos são constituídos e se autoconstituem nas práticas civilizatórias, e, nesse processo, desenham-se simultaneamente o pensamento científico e instituições sociais. Pensar, fazer e ser são dados ontológicos das práticas. Por isso, ao invés de se colocar no lugar do intelectual que sugere um plano de ação para as práticas, Foucault tenta recuperar na própria dimensão dessas práticas, de práticas desenvolvidas pelo processo civilizatório que se instituíram como condução e padronização da vida dos sujeitos, um campo diverso de possibilidades e de reinvenções de condutas a partir de governo de si como governo dos outros. Por conseguinte, é em Foucault que encontramos elementos importantes para pensar certas práticas atuais (formas de lutas e de embates políticos) como aquelas que portam significação ética porque, primordialmente, são efetivadas em direção ao outro e em direção à liberdade.

Foucault, ao longo da construção de seu pensamento, trabalhou com três níveis de análise. O primeiro é aquele do procedimento histórico-crítico da arqueologia, mediante o qual pensou as sociedades como construções históricas assentadas em práticas discursivas, que as atravessam intermitentemente, criando assim as condições propiciadoras do surgimento de uma formação discursiva singular, ainda que permaneça interconectada aos contextos de formação discursiva macroestruturais ou, como preferimos chamar, globais. Entretanto, o fato de que as sociedades produzam discursos não significa que se encontram o tempo todo livres para fazê-lo, ao contrário, elas têm sua produção regulada por procedimentos e técnicas responsáveis pelo estabelecimento dos limites de seus poderes e de seus efeitos sobre o mundo. Esses procedimentos, de caráter interno e externo, que regulam o acontecimento da produção e da prática discursiva, são amplamente analisados nos textos do Foucault que parecem fechar os seres humanos e suas possibilidades de agir livremente nas estruturas sistêmicas da organização, do controle e da seleção do poder e saber: *As Palavras e as Coisas* (1966), *Arqueologia do Saber* (1969), *A Ordem do Discurso* (1970).

O segundo refere-se ao procedimento genealógico que põe em ação outros princípios, constituídos a partir de ou apesar das demandas analíticas da arqueologia. Se, nesse último, as formas de organização, seleção e exclusão submetem a produção discursiva ao controle, cujos efeitos são os modos de sujeição e de subjetivação; com o procedimento genealógico tem-se a possibilidade de analisar a proveniência dessas formações discursivas, as quais se tornaram regularidades sociais e verdades “oficiais” da história tradicional. Isso porque ele leva em conta as estratégias de poder atualizadas nas relações de força, bem como os limites e as regras que resultam desse dispositivo político e se normalizam mediante as regularidades discursivas. Assim, o genealogista é aquele que procura pelo que é contingente,

externo, acidental, ou seja, pelos elementos factuais que comumente são desconsiderados na investigação histórica, tais como: os sentimentos, os instintos, a desrazão. E com essa investigação microssociológica e micro-histórica das práticas discursivas, pretende pôr a nu as configurações de poder que as animam e as relações de dominação que as constituem.

O terceiro nível de análise constitui uma espécie de tessitura dos níveis arqueológico de saber e genealógico de poder: a “história do pensamento” (Foucault, 2010b, p. 04). Uma história do pensamento analisa os “focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre os outros: primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim, os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (Foucault, 2010b, p. 04). Ora, isso significa dizer que Foucault se interessou profundamente – desde seus escritos da década 1960 até seus últimos cursos da década de 1980 – pelos modos de constituição de práticas civilizatórias que se desenrolaram ao longo do que se pode chamar de processo de civilização ocidental, em seu recorte temporal moderno. Mas o fez em um sentido muito peculiar. Nada que lembre um processo racionalizante e universal que avança para todos os cantos de maneira padronizada, como pensou Weber e tantos outros, mas também nada que lembre uma história da concessão da felicidade em nome do mal-estar da vida civilizada moderna, tal como Freud preconizou. Em nosso entender, o sentido que o conceito foucaultiano de civilização carrega é ético e ético-político, por excelência; posto que, essencialmente em seu último momento de produção intelectual, interessava a ele compreender quais são as subjetividades modernas que se constituíram ao longo da efetivação histórica do cuidado de si que se atualizou e se atualiza nos termos do cuidado com o outro ou do governo do outro, bem como se atualizou e se atualiza mediante as práticas discursivas e as normalizações disciplinares. A questão é: que significado tem o momento presente – a atualidade moderna – que engendrou, simultaneamente, tanto os processos de subjetivação quanto as possibilidades efetivas de autoconstituição de si e de constituição dos outros?

Foucault articulou, de forma inextrincável, uma análise da atualidade moderna com um estudo das práticas de si desenvolvidas pelos gregos antigos, que contribui enormemente na compreensão do processo civilizatório contemporâneo como uma história de elaboração, sobreposição, reconstituição e transformação de práticas de significação e de alcance éticos. Um dos mais importantes estudiosos de Foucault, Frédéric Gros, destaca que, de fato, a questão que alinhavou os vários textos e problemáticas de Foucault foi a

[...] questão [de] *quem somos nós*, o fio vermelho dos trabalhos de Foucault: quem somos nós, que para sermos nós mesmos, sujeitos dotados de razão, temos necessidade de confinar os loucos? (“História da Loucura”), quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, construímos fortalezas para delinquentes? (“Vigiar e Punir”) (Gros, 1995, p. 178).

Ora, do ponto de vista das práticas civilizatórias que demandam, necessariamente, algum nível de liberdade para se exercer e se atualizar, uma vez que por práticas civilizatórias entendemos as ações coletivas ou até mesmo individuais de invenções e reinvenções de condução ética da vida em que o outro seja pressuposto, a articulação dos resultados das práticas discursivas e das práticas de assujeitamento do poder parecem impossibilitar a emergência desse acontecimento. Entretanto, como já dissemos acima, o exercício do poder pressupõe a resistência ao poder, e é com base nisso que Foucault se voltou à análise de lutas concretas de resistência. “Ora, à minha volta, as lutas se produzem e se desenvolvem como movimentos múltiplos. [...] Essas lutas, à medida que são batalhas, entram na minha perspectiva de análise” (Foucault, 2010e, p. 197).

A questão é: qual era sua compreensão de lutas de resistência? Uma rápida olhada sobre a biografia de Foucault<sup>5</sup> aponta para uma vida de interesse sobre os acontecimentos políticos de sua época, tanto aqueles que aconteciam na França quanto os que aconteciam na maior parte do mundo; inclusive, foi um intelectual engajado em alguns movimentos de resistência, como o Grupo de Informação sobre as Prisões – GIP (voltado para a resistência ao funcionamento prisional). Para um intelectual que colocava como tarefa para a “filosofia como analítica do poder”, a elucidação e a intensificação “das lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência” (Foucault, 2010a, p. 42), os grupos revolucionários (estudantis, classistas, comunistas e de descolonização, dentre outros), que floresciam em algumas partes do planeta, poderiam oferecer um terreno fértil para a análise sistemática das formas de resistência às instâncias agenciadoras de poder. Mas tal não aconteceu porque, para Foucault, nem toda luta de grupos sociais contra o exercício de certo poder caracterizaria a luta de resistência. Para

---

5 Não acessamos nenhuma biografia sistematicamente elaborada com esse fim, mas as introduções de vários volumes dos *Ditos & Escritos* nas quais é feita a apresentação dos textos e entrevistas de Foucault confrontadas com alguns elementos de sua vida; além disso, consultamos as entrevistas (nos *Ditos & Escritos*) que Foucault deu ao longo da vida, as quais carregam elementos importantes de sua trajetória política e intelectual.

chegar a essa conclusão, fez uma série de estudos históricos e constatou que, em primeiro lugar, as lutas supostamente de resistência resvalam em lutas que visam à inclusão na ordem social estabelecida (direito à saúde, habitação, etc.); em segundo, a maior parte das lutas contestatórias é assimilada pelas redes de poder; em terceiro, as lutas ativadas por partidos políticos e grupos revolucionários mais revelaria a incapacidade da participação política efetiva do que propriamente pôr em ação qualquer potencial de resistência. Por fim, Foucault reparou que, desde meados do século XIX até meados do século XX, grupos sociais podem se organizar em torno de técnicas e procedimentos de manipulação, de dominação e de normalização de massas. Assim, quando Foucault referia-se às lutas de resistência – quando também nos referimos às lutas sociais como exercícios de práticas civilizatórias –, não levava em conta essas formas mais ordinárias de lutas contestatórias<sup>6</sup> e tampouco essas formas históricas de lutas “revolucionárias” de massas que promoveram, de um lado, o liberalismo normalizador das democracias modernas, de outro, o totalitarismo violento do nacional-socialismo de Hitler ou do comunismo de Stálin.

Todas essas formas de luta têm em comum o fato de se constituírem em efeitos das técnicas e mecanismos de condução da vida operacionalizados desde o poder pastoral da Era Cristã medieval até o poder racional do Estado moderno. Dito de maneira mais analítica, a racionalidade política presente em todos os âmbitos da sociedade moderna, inclusive em suas lutas e revoluções políticas, tem sua origem em dois processos interconectados: o processo individualizante<sup>7</sup> desenvolvido pelo poder pastoral, responsável por conduzir os indivíduos com disciplina e paciência em direção a sua salvação; e o processo totalizante<sup>8</sup> que aparece na filosofia política do século XVI, cujo princípio fundamental era o estabelecimento da razão de Estado e seu fortalecimento. Esses processos se encontram plenamente articulados na emergência do Estado moderno que justifica o aumento de seu poder em nome da necessidade de segurança, felicidade e liberdade de seus súditos-cidadãos. O Estado, então, instala técnicas de pastorado com o fito de cumprir sua função de cuidar do cidadão. Ao encontro histórico desses processos, Foucault escolheu o neologismo *governamentalidade*<sup>9</sup>. Nesse sentido, o poder ativado por essa formulação histórica de Estado (do Estado soberano do século XVI, passando pelo Estado de Bem-estar do século

---

6 Cf. Foucault, 2010a, p. 50.

7 Cf. Foucault, 2008a, p. 172.

8 Foucault, 2008a, p. 172.

9 Escreve: “O que gostaria de fazer agora seria alguma coisa que chamaria de história da ‘governamentalidade’” (Foucault, 2010c, p. 51).

XIX até a constituição do Estado de polícia mais atual) não é o exercício meramente instrumental da força, mas, paradoxalmente, é a conexão de estratégias de saber, procedimentos de coerção e mecanismos de controle. Foram se criando maneiras de governar os indivíduos, de *governamentalizar*, certas maneiras racionalizantes e racionais de estabelecer novas relações de poder. E, assim, também foram criadas novas formas de resistência a essas relações de poder incrustadas no poder de governar. Por isso, as lutas que interessavam a Foucault e que o animavam a analisar eram as que:

[...] visam a um poder que existe no Ocidente desde a Idade Média, uma forma de poder que não é exatamente nem poder político nem jurídico, nem um poder econômico nem um poder de dominação étnico, e que, no entanto, teve grandes efeitos estruturantes dentro das nossas sociedades (Foucault, 2010a, p. 51-2).

Dessa maneira, o modo como Foucault empreendeu sua crítica da razão política difere, substancialmente, daquela empreendida pela tradição crítica que vai de Weber à Escola de Frankfurt. Essa tradição entendia a razão política como uma das principais atualizações do processo de racionalização técnica, cujo sentido açambarcador manifestava-se no mundo moderno de maneira incontrolável e incontornável. O que orientava essa conclusão sobre o destino das sociedades modernas dominadas, exclusivamente, pela lógica tecnicista, era certa compreensão da racionalidade como aquela que operava mediante uma bifurcação: racionalidade técnica e racionalidade valorativa – a presença do Kant da *Crítica da Razão Pura* torna-se aqui evidente. Foucault, entretanto, recusa essa compreensão bifurcada da racionalidade, bem como o ultimato da filosofia moderna – “ou você aceita a razão, ou cai no irracionalismo” (Foucault, 2008a, p. 316) –; pois defende que, primeiro, o que interessa investigar são os efeitos produzidos por esse processo ocidental de racionalização; segundo, que a razão se atualiza em vários formatos, inclusive sobrepondo uns aos outros e articulando-se em sua multiplicidade incessante. “É verdade que eu não falaria de uma bifurcação da razão, mas antes, sobretudo, de uma bifurcação múltipla, incessante, de um tipo de ramificação abundante. Não falo do momento em que a razão se tornou técnica” (Foucault, 2008a, p. 317).

Com isso, Foucault recusa também a teoria da emancipação que compõe a crítica da razão técnica, principalmente no sentido em que existiria um modo mais essencial de razão, mais positivo, mais criativo – perdido ao longo do seu percurso histórico de domínio da razão técnica –, a partir do qual seria possível reconstituir as ações e as relações sociais modernas. Como não se pressupõe que exista uma racionalidade essencial perdida, então

não faz sentido empreender ações teóricas e práticas de sua recuperação emancipatória. Daí Foucault, em um momento mais adiantado de sua vida política e intelectual, recusar as lutas de linhagem revolucionária, como aquelas que instaurariam as condições de subversão do poder estabelecido e de libertação total de todos os envolvidos<sup>10</sup>. E ressaltar a importância das lutas marginais, das pequenas lutas, das lutas medíocres que pululam no mundo, desde o processo de instauração da razão de Estado. São lutas de resistência que Foucault denomina de “[...] lutas anárquicas; elas se inscrevem no interior de uma história imediata, que se aceita e se reconhece como perpetuamente aberta” (Foucault, 2010a, p. 50). E essas lutas, é importante que se escreva, instauram a possibilidade de transformação daqueles que as praticam e, por conseguinte, também instauram a possibilidade de transformação das estruturas de poder contra as quais lutam.

Nesse sentido, ao contrário do Foucault que negava possibilidades de mudança para os indivíduos que viviam sob a égide da “microfísica do poder” e dos sistemas sociais de “vigilância e punição” (Foucault, 1979) – cujas lutas de resistências a sua lógica de dominação, mesmo que se efetivassem, não abalariam seu funcionamento –, esse Foucault da problematização dos sujeitos como prática e governo de si mesmo visualiza a emergência de condições atuais de criação de condutas que problematizam o presente e se voltam contra a dominação da governabilidade estatal<sup>11</sup>. O próprio Foucault se define como uma dessas subjetividades que problematizam o presente, uma vez que, como filósofo e filósofo crítico, acredita que sua tarefa é exatamente definir um *ethos*, uma maneira de ser ou uma maneira de agir em face do “que existe, fazendo-o aparecer como podendo não ser, ou podendo não ser como é” (Foucault, 2008b, p. 325). Por conseguinte, nada que exija da subjetividade certa transcendência em relação ao mundo imanente, ou que se situe a partir de um ponto de partida universalizante, ou que se mantenha consciente de si mesma em todo o processo, ou, ainda, que possa retomar, da altura do seu privilégio de ser uma consciência racional e liberta das amarras do presente, o momento em que era plenamente senhora de si mesma. Paradoxalmente, age sobre as crises que afetam, espaçadamente, as estruturas da racionalidade<sup>12</sup>, e, nessa ação, pode se desenhar a crítica redefinidora de práticas de si. Para tanto, é preciso “escapar tanto da chantagem intelectual e política de ‘ser a favor ou contra a *Aufklärung*’, como também da confusão histórica e moral que mistura o tema do humanismo com a questão da

10 Foucault, 2010a, p. 51.

11 Cf. Senellart, 1995, p. 08.

12 Para Senellart (1995, p. 06), “[Foucault] procede das crises que atravessam a espessura de uma racionalidade, em suas múltiplas dobras. É por isso que ela não pode, do mesmo modo, pretender romper inteiramente com a racionalidade”.

*Aufklärung*” (Foucault, 2008f, p. 347). Ou seja, toda a confusão que animou muitos dos pensadores que se dedicaram à crítica da modernidade e à crítica da civilização moderna, tais como Weber, Adorno, Horkheimer, Freud e Marcuse, uma vez que ressaltaram a perda da essência humana diante das condições sistêmicas da modernidade temporã.

Parece-nos claro, portanto, que Foucault tematizou a questão da possibilidade de efetivação de práticas civilizatórias na contemporaneidade ocidental. Resta-nos discutir, rapidamente, uma das premissas básicas sobre as quais ele concebeu essa possibilidade: sua compreensão da cultura clássica grega como estribada sobre a prática de si e os respingos dessa cultura na atitude crítica atual entendida como uma atitude, um *ethos*, uma maneira de ser que impulsiona para a inquietação diante das condições da existência.

Quem nos ajuda nesse passo é ainda Candiotto, que recortou uma articulação muito perspicaz desse quadro denso da relação entre ética e política na trajetória filosófica de Foucault, segundo a qual: “[...] o cuidado de si surge em função do desdobramento da ideia de governamentalidade, problematizada desde 1978” (Candiotto, 2010, p. 159). Posto que é a partir desse curso, “Segurança, território e população”, que Foucault indica que o cuidado ético de si mesmo é condição *sine qua nom* do governo político dos outros. Ou seja, ao contrário de pensar – como tradicionalmente se pensou a política como estribada na relação súdito/rei – na ideia de soberania ou soberania popular e outras tantas conceituações, Foucault acredita que a atividade política, por excelência, é resultado constitutivo da elaboração histórica de técnicas de condução da vida de indivíduos em sociedade. Assim, o que se configurou no Ocidente moderno como Estado governamental nada mais é do que o resultado político de técnicas de condução da vida dos outros, totalmente inspiradas nas técnicas do pastorado cristão, ao passo que essas últimas foram inspiradas pela constituição greco-romana do cuidado de si. Evidentemente não estamos falando aqui de um processo linear em que uma fase teria sido substituída pela fase seguinte com algumas modificações; estaríamos no mínimo desconsiderando o próprio conceito de história de Foucault que pressupõe a descontinuidade como sua característica fundamental. O que estamos querendo dizer é que a criação greco-romana do cuidado de si, na medida em que se liga inextricavelmente a uma concepção ética e política da existência e da existência pensada coletivamente, contribuiu para a constituição de práticas civilizatórias duradouras<sup>13</sup>, ainda que tenham sido reformuladas ao longo

13 “Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe é associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana” (Foucault, 2010d, p. 10).



dos percursos, entrecursos e percalços das histórias das sociedades. Por isso, o que se definiu como condução da vida de si e dos outros no pastorado cristão medieval, e que serviu como base para o Estado soberano do século XVI, é uma drástica reformulação da prática grega do cuidado de si. Mas, antes de qualquer coisa, como Foucault conceitua o cuidado de si dos gregos antigos?

Dado o fato básico de que Michael Foucault discute esse conceito desde os cursos e textos de 1978 – aí incluído “Segurança, Território e População” –, podem-se imaginar as múltiplas nuances e articulações conceituais que essa noção de cuidado de si assume no seu pensamento. Destacaremos apenas duas dessas nuances que nos interessam particularmente: o cuidado de si como prática ética e como prática da inquietude permanente. Em primeiro lugar, o cuidado de si como *epiméleia heautoû* (Foucault, 2010d, p. 09) designa “uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo”; em segundo lugar “[...] O cuidado de si implica certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento”; em terceiro lugar, “[...] designa sempre ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (Foucault, 2010d, p. 11-12). Sendo assim, o indivíduo que atualiza a atitude de cuidar de si põe em ação um embate interno entre as forças dos seus próprios desejos e a tentativa refletida de impor-lhes limites mediante a prática da liberdade. Apenas quando ele se volta para si mesmo, se autoconhece em todos os meandros e reconhece seu processo de autoconstituição, pode conduzir-se em direção a uma relação consigo mesmo que se quer ética. E na medida em que esse indivíduo leva a bom termo esse complicado trabalho de reconhecimento de seus desejos e de criação de tecnologias de si que limitem tais desejos, desenvolve-se uma atitude correlata de problematização do modo como foi constituída sua existência e de uma profunda inquietação diante desse modo instituído de existência. Ora, o que o cuidado de si trás à baila é o embate permanente do indivíduo contra suas tendências internas escravizantes, mas também contra tendências que operam no lado externo de sua existência com as práticas de assujeitamento de sua liberdade. Embora estejamos o tempo todo falando de indivíduo, o movimento ativado pelo cuidado de si ultrapassa as dimensões meramente individuais e alcança as dimensões propriamente políticas, uma vez que, primeiro, é um movimento que não reconhece o distanciamento dentro/fora, interno/externo porque resulta em uma prática, um *ethos* ou atitude em que o outro é sempre pressuposto; segundo, essa pressuposição do outro é ainda mais marcada porque cuidar de si é inquietação incessante, é a definição de condutas contrárias às conduções instituídas nas dimensões da ciência, da política e da sociedade (nas dimensões do saber e do poder,

e de seus mecanismos sociais de sujeição); é, portanto, uma maneira de exercitar a liberdade em face de constrangimentos de quaisquer naturezas.

O que é particularmente interessante nessa análise foucaultiana do cuidado de si na cultura clássica é certo viés liberal que atravessa desde as justificativas apresentadas para a compreensão do cuidado de si como cuidado do outro até os elementos definidores da governamentalidade da era moderna à custa daqueles que caracterizavam o Estado soberano do século XVI. Em *Hermenêutica do Sujeito* (1982-1983), Foucault cita uma passagem de um texto de Epicteto (colóquio 19 do livro I) no qual a atualização do cuidado de si resultaria, necessariamente, em “utilidade comum”, ou seja, em benesses para toda a coletividade. “Zeus dispôs a natureza racional de tal modo que ela não possa obter nenhum bem particular sem acarretar a utilidade comum. Assim, não é antissocial (*akoinóneton*) fazer tudo para si mesmo (*pánta hautoû héneka poiein*)” (Epicteto apud Foucault, 2010d, p. 176-7). Nada que não lembre um dos principais princípios liberais de Adam Smith segundo o qual uma *mão invisível* conduziria a ação individual de acúmulo de riquezas para o desenvolvimento produtivo de toda sociedade. Desde que não se considere a *mão invisível* como a ação de qualquer entidade, imanente ou transcendente, que age de maneira sorrateira e moralmente intencionada, mas como o jogo propício à atividade da política, o único que a política pode jogar que é o “jogo da realidade consigo mesma”. E esse jogo praticado pela política é aquele do “[...] *laissez-faire, laissez-passer e laissez-aller*, quer dizer, essencial e fundamentalmente, fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são os da realidade mesma” (Foucault, 2008a, p. 62-3).

Na verdade, essa prática de governar ou essas tentativas de praticar outras maneiras de governar, são decorrentes de uma série de processos históricos que recobriu partes consideráveis do mundo ocidental desses séculos (Foucault, 2008a, p. 119). Diante da crise generalizada do pastorado – uma das principais consequências do fim do feudalismo e da Reforma e Contrarreforma –, um dos problemas que mais inquietava nesse contexto era “como governar”, já que o padrão de governo do passado, fundamentado na norma, na obediência e na disciplina, não respondia mais aos contextos e aos acontecimentos que se desenrolavam na época. Essa questão, todavia, não é colocada nos textos foucaultianos separada da questão de “como não ser governado” ou ao menos de “como não o ser de tal maneira, por tais pessoas, para tal e tal fim” (Foucault, 2010c apud Senellart, 1995, p. 7). E aqui voltamos ao tema que mais nos interessa no pensamento de Foucault: o que essa maneira moderna de governar, a *governamentalidade*, carrega de inovador – se se pode falar nesses termos – é a possibilidade da crítica,

é certa liberdade de movimento, certo poder de modificação que parece compor a própria racionalidade do ato de governar. E isso porque governar é sempre uma prática que, independentemente do tipo de governo, comporta significação ética ou significação moral<sup>14</sup>.

É talvez por isso que a abertura do curso “O Governo de si e dos outros” é uma discussão sobre duas respostas de Kant a duas questões interligadas: “O que é o Esclarecimento?” (Kant, 1974) e uma das dissertações que faz parte do *Conflito das Faculdades* (Kant, 2008), “O que é a Revolução?”. O que primeiramente motiva Foucault a discutir esses textos quando se lançará à análise do governo de si e dos outros? Ora, como dizíamos mais acima, a prática do governo de si e do governo dos outros pressupõe que aquele que a pratica tenha desenvolvido primariamente o cuidado ético consigo mesmo, no sentido de que tenha se liberado da escravidão de seus próprios desejos e se mantenha numa relação de autodomínio de si mesmo. Na medida em que atualiza o *ethos* da liberdade, esse indivíduo põe em ação o cuidado ético dos outros, o governo eticamente orientado dos outros. Nesse curso, Foucault buscará no mundo grego antigo as formulações clássicas desse governo de si e dos outros, para então perceber quaisquer resquícios importantes dessa prática civilizatória na atualidade, mas, principalmente, para compreender como se desenvolveu na atualidade da modernidade, no tempo que é o nosso, na emergência do presente, um tipo evidentemente diferenciado<sup>15</sup> daquele que foi apresentado ao mundo pelos greco-romanos, porém igualmente fundamental, de prática de si como a prática da liberdade ética. Existe uma formulação de Foucault para isso: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (Foucault, 2010a, p. 267). Essa forma refletida nada mais é do que a atualização da

---

14 Cf. Foucault, 2008a, p. 163.

15 Isso é importante ressaltar que, para Foucault, não se trata de recuperar a forma antiga do cuidado de si que teria sido esquecida em algum canto racionalizante da história: “Absolutamente. De forma alguma faço isso para dizer: ‘Infelizmente, esquecemos o cuidado de si; pois bem, o cuidado de si é a chave de tudo’. Nada é mais estranho para mim do que a ideia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir. Acredito que, todas essas formas de análise, quer assumam uma forma radical, dizendo que, desde o seu ponto de partida, a filosofia foi esquecida, quer assumam uma forma muito mais histórica, dizendo: ‘Veja, em tal filosofia, alguma coisa foi esquecida’, não são muito interessantes, não se pode deduzir delas muita coisa. O que, entretanto, não significa que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, mas seria preciso então enfatizar que essa coisa é nova” (Foucault, 2010a, p. 280).

crítica, da recusa a ser simplesmente dominado pelas instâncias de poder, da possibilidade sempre aberta de constituir práticas liberatórias, de pôr em movimento lutas que questionem as relações de poder.

Na leitura que Foucault fez desse texto kantiano, é essa relação, totalmente interconectada, entre crítica e liberdade, que o tempo da modernidade autorizaria sua atualização, que se oferece como tema central. Tentemos, pois, apresentar alguns traços dessa leitura; são realmente traços, porque a leitura de Foucault desse texto e de outros textos menores de Kant, por si só, produzem teses. Na percepção de Foucault, em “O que o Esclarecimento?”, Kant (1974) convida a todos para o pensamento da atualidade de ser moderno. Se em *Crítica da Razão Pura* já sabíamos que a *Aufklärung* representa um acordar do sono dogmático no qual a tradição acreditava produzir um conhecimento do infinito, bem como a verdade absoluta do fenômeno, nesse pequeno artigo – publicado originariamente num jornal local em 1783 – encontramos ainda mais despertos diante do alargamento dessa “época de crítica da razão” para uma *atitude crítica* (Foucault, 2008f) que reclama, primeiro, a supressão de qualquer tutela sobre a capacidade humana de pensar por si mesma, segundo, o significado desse tempo presente no qual é possível existir segundo os ditames da própria razão, terceiro, a motivação interna para conceder à razão o domínio do mundo nas suas dimensões científicas e políticas<sup>16</sup>. Por que o homem moderno desfruta das condições para a atualização de uma existência racional? A essa questão não se vincula, por exemplo, a necessidade de comparação com outra condição anterior na qual a razão não se colocava como possibilidade. Nessa medida, ao contrário de outros iluministas que concebiam a *Aufklärung* na comparação negativa com a tradição, Kant anula o problema da origem ou de um começo verdadeiro. Por que o indivíduo moderno pode se desvencilhar da menoridade e adotar uma conduta de maioridade? A resposta é aparentemente simples: porque o presente possibilita a escolha pela atitude esclarecida, uma vez que “esta é a época do esclarecimento [*Aufklärung*]” (Kant, 1974, p. 112). Ainda que a palavra “indivíduo” compareça com certa ênfase nesse texto, e em tantos outros textos kantianos, é bom lembrar que esse seria um trabalho estendido a todos os seres humanos racionais que dispusessem da condição atual de ser esclarecida, isto é, que vivessem sob os auspícios da *Aufklärung*.

Do entendimento de que a *Aufklärung*, a partir de Kant, possibilita uma atitude crítica, Foucault se vê diante de duas problemáticas interligadas: uma delas é aquela que relaciona racionalidade à *governamentalidade* e a outra é aquela que relaciona liberdade à ética. Pode-se dizer que, a primeira,

---

16 Cf. Foucault, 2010b, p. 21.

levaria a uma dimensão mais coletiva, mais geral e mais conectada, portanto, ao registro civilizatório; já a segunda encaminharia à dimensão da estética da existência<sup>17</sup> que, devido a seu entrelaçamento com a atitude crítica da *governamentalidade*, escapa aos limites de uma estética romantizada da existência, a qual fez nome entre autores alemães do fim do século XIX e início do XX, por exemplo, Hölderlin, para também referir-se às práticas civilizatórias. Com relação à primeira, Foucault defendia que a ascensão da racionalidade moderna possibilitou, de um lado, a criação de técnicas governamentais de sujeitamento cada vez mais eficazes e refinadas; de outro, constituiu espaços de resistência a essas técnicas ou de contracondutas que se atualizam como rejeição às formas dadas de governo e como elaboração do autogoverno de si mesmo. Dessa maneira, ao contrário do estudo arqueológico da racionalidade moderna como vontade de saber, são apresentados desdobramentos da racionalidade diante de acontecimentos; em substituição à ênfase nas forças repressoras do Estado, tem-se o interesse em destacar os modos específicos de se pôr em ação o sujeitamento; por fim, ao invés da prerrogativa das “revoluções” como possibilidades emancipatórias contra os poderes acachapantes do Estado, o foco de análise está nas “pequenas lutas”, nos embates cotidianos, nas práticas de contracondutas.

Deve-se ressaltar, entretanto, que a relação de Foucault com a razão nunca foi nem de entusiasmo iluminista nem de ambiguidade presumida, como a que Weber manteve, e tampouco de rejeição da razão, o que inviabiliza a própria possibilidade de crítica, como em Adorno e Horkheimer; e nem ainda de recusa absoluta, tal como podemos perceber mitigadamente em Lyotard (2008) e enfaticamente em Maffesoli (2005a; 2005a). Desde *As Palavras e as Coisas* (Foucault, 2002) até os textos e cursos posteriores a 1978, Foucault não parece manter uma relação simples de defesa ou recusa, mesmo que de recusa crítica, da racionalidade moderna. Para Foucault, a racionalidade se atualiza de diversas formas históricas e nenhuma dessas formas dadas pode pretender ser a razão<sup>18</sup>. Assim, as formas de racionalidade presentes na produção do saber, nas técnicas de poder e nas modalidades de governo, não esgotam a razão. Quando tipos de racionalidade produzem sua autodestruição, outras formas de racionalidade emergem e se constituem. Por isso, ao invés de reclamar sua derrocada ou perdição, Foucault prefere analisar as “formas específicas da racionalidade” como aquelas que se atualizam no registro das relações de poder e na produção de saber; e, de maneira ainda mais específica, interessa-lhe saber “como estão ligados entre si a reflexividade do sujeito e o discurso da verdade. [...] Se digo a verdade

17 Cf. Foucault, 2011, p. 142.

18 Cf. Foucault, 2008b, p. 324.

sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros” (Foucault, 2008b, p. 327). Porquanto, buscar a “história crítica da razão” é fundamental para compreender quais são as formas de racionalidade que caracterizam a atualidade<sup>19</sup>, o momento que o indivíduo tem diante de si, que torna possível esse processo de problematização de si mesmo juntamente com a possibilidade de reelaborar sua verdade. Ora, com isso já estamos também nos domínios da estética da existência, do cuidado ético consigo mesmo, da condição de possibilidade de constituição de “espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível” (Foucault, 2008b, p. 325).

Diante disso, surge a pergunta: não existiria um aspecto irreduzivelmente individual na ação de tomar para si essas possibilidades de atualização da liberdade prática? Seria possível supor que, em Foucault, o estabelecimento puro e simples da maneira liberal de governar já traria em seu bojo as benesses da liberdade extensivas a todos? Existiria uma confusão entre liberdade ética de autoconstituição prática e as liberdades inscritas no campo econômico, jurídico e social das democracias liberais modernas? Acreditamos que não, pois, quando Foucault retoma o liberalismo econômico de Quesnay ou o liberalismo político de linhagem kantiano-alemã (Senellart, 1995, p. 07), o que ele parece querer recuperar nesses liberalismos é, na verdade, certo princípio de economia máxima do ato de governar: quanto menos se governar melhor, uma vez que *o menos* do governo se traduz *em mais* liberdade para os indivíduos. Conforme escreve Senellart (1995, p. 08):

Como governar, contudo, se se governa sempre demais? Tal é, para Foucault, a questão que faz do liberalismo uma prática de governo original, ligada, em seu funcionamento, à crítica permanente de si mesma. É por esta razão que ele vê nela ‘uma forma de reflexão crítica sobre a prática governamental’ (Foucault, 1990, p. 116).

Assim, em lugar de uma maneira de governar em que o soberano aparece em sua onipotência, como se pudesse abarcar toda a totalidade da sociedade que administra, e em seu direito legítimo de submeter seus súditos por meio do Estado de polícia; a crítica da razão liberal se assenta na finitude de sua potência (Foucault, 2008a, p. 476), deixando aos mecanismos *naturais* de funcionamento das relações econômicas a resolução do problema da escassez alimentar e, aos mecanismos científicos, a solução do problema

19 Cf. Foucault, 2008b, p. 325.

da epidemia e da inoculação de varíola. Pois o que diferencia a razão de Estado dos governos soberanos e a razão de Estado dos governos liberais é “a inscrição na liberdade”.

É essa disposição geral e, de certo modo, estrutural para o acontecimento da liberdade que modificou a maneira moderna de governar, bem como refletiu na maneira contemporânea de governar<sup>20</sup>. Mas, principalmente, definiu as bases sobre as quais se atualizariam as formas de resistência ou de contracondutas. “Sempre que existem relações de poder, existem formas de resistência”, essa paráfrase de Foucault significa que todas as formas de estabelecimento da conduta dos outros carregam formas interconectadas de contracondutas. Por conseguinte, podemos entender que as mais diversas sociedades e culturas desenvolveram, simultaneamente, o exercício do poder e o exercício da liberdade, modos de regulamentação de condutas e modos de resistência às regulações de condutas. Talvez possamos dizer, com o Baudelaire (2008) de *Fleurs du Mal*, que, nas relações amorosas – cravejadas de ponta a ponta por relações de poder e de resistência –, aquele que ocupa o lugar do dominado pode, ao revés, exercer o poder do dominante. Mas essa mobilidade ou reversibilidade do lugar de quem domina e de quem é dominado não existe no mesmo sentido que em Hegel<sup>21</sup>, cuja relação é dada pela dialética positiva, na medida em que os termos se transformam em outra coisa que não mais um ou outro. É pura e simples relação de forças, entre poder e resistência, que constituiu e constitui os processos civilizatórios desenvolvidos pelos seres humanos, cujos momentos históricos se diferenciam de acordo com os modos como atualizam essa relação de forças; principalmente, diferenciam-se de acordo com as práticas de resistência que, em geral, definem novos padrões de conduta e, inadvertidamente, podem configurar atitudes orientadas ético-politicamente.

Digamos claramente: Foucault se dedicou de tal maneira à desconstrução crítica da modernidade e de todos os seus contornos constitutivos que, para ser coerente com seu próprio pensamento e com a configuração da ontologia do presente, não pôde elaborar um programa civilizatório comum, válido para um grupo ou para todas as sociedades. Suas proposições políticas ocupam a dimensão do local, do singular, da microação; embora o tipo de prática que se realiza nessas dimensões possa imprimir seus resultados nas dimensões mais gerais de grupos sociais, passíveis de promover a redefinição da maneira de ser, de agir e de governar de todo um conjunto de sociedades e de seu tempo. Foi assim com o tipo de prática

---

20 Cf. Foucault, 2008a, p. 476.

21 Cf. Hegel, 1992, p. 126.

ético-política desenvolvida pela cultura clássica, com as transformações que seus resquícios provocaram no mundo medieval cristão, bem como com a reconstituição de estéticas da existência deslindadas entre gregos e romanos, em um tempo no qual se tornou possível a definição da vida conforme a liberdade ética.

## Referências

- ADORNO, Teodor; Horkheimer, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BAUDELAIRE, Charles. **Les Fleurs Du Mal**. Paris: Librairie Générale Française, 2008.
- CANDIOTTO, Cesar. Ética e Política em Michael Foucault. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, 2010, p. 157-176. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a10.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. [1966]. **As Palavras e as Coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Segurança, Território, População** (1977-1978). Edição estabelecida por Michael Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. [1983] Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento**. Ditos & Escritos II. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.
- \_\_\_\_\_. [1984] O que são as Luzes?. In: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento**. Ditos & Escritos II. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008f.
- \_\_\_\_\_. **Ética, Sexualidade, Política** (1978-1984). Ditos & Escritos V. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- \_\_\_\_\_. **O Governo de si e dos outros** (1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- \_\_\_\_\_. **Estratégia, Poder-saber**. Ditos & Escritos IV. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.



- \_\_\_\_\_. **A Hermenêutica do Sujeito.** Curso no Collège de France (1981-1982). Ed. estab. por Francois Ewald e Alessandro Fontana, sob a dir. de Frédéric Gros. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma T. Muchail. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010d.
- \_\_\_\_\_. [1977]. **Repensar a Política.** Ditos & Escritos VI: Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010e.
- \_\_\_\_\_. **A Coragem da Verdade.** Curso no Collège de France (1983-1984). Ed. est. por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- GIDDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social:** encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. Trad. Cibele Saliba Rizek. São Paulo: EdUnesp, 1998.
- GROS, Frederic. Foucault e a questão de *quem somos nós?* **Revista Tempo Social.** São Paulo, v. 7, n. 1-2, out. 1995, p. 175-178. Disponível em: <<http://www.flch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v0712/quem.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do espírito.** (Parte I). Trad. Paulo Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- KANT, Imanuel. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? [1783]. In: \_\_\_\_\_. **Textos Seletos.** Ed. bilíngue. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.
- \_\_\_\_\_. **O Conflito das Faculdades.** Trad. Artur Mourão. Covilhã: Universidade da beira Rio, 2008.
- LYOTARD, François. **A Condição Pós-moderna.** Trad. Ricardo Corrêa. 10. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- SENELLART, Michel. A Crítica da Razão Governamental em Michael Foucault. **Tempo Social,** Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 7, n. 1-2, out. 1995, p. 1-14. Disponível em: <[http://www.filozar.com.br/filosoficos/Focault/Foucault\\_governo.pdf](http://www.filozar.com.br/filosoficos/Focault/Foucault_governo.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2013.

Recebido em 01/03/2014  
Aprovado em 25/03/2014



**A “MORTE” DO HUMANO COMO O “FIM” DA SOCIEDADE:  
uma nova lógica de dominação na modernidade?**

***THE “DEATH” OF THE HUMAN AS THE “END” OF SOCIETY:  
a new logic of domination in modernity?***

---

Marcos Lacerda

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

**Resumo**

A nossa proposta será apresentar algumas das possíveis relações entre questões como a “morte do humano”, o pós e o transhumanismo, com algumas discussões sobre o “fim” ou a mutação da sociedade no mundo contemporâneo. Apresentaremos três formas de interpretação dessas relações que compreendem o processo contemporâneo de mutação da sociedade como a emergência de a) um processo de *instrumentalização da espécie via eugenia liberal* (Habermas, 2004); b) uma *lógica cultural do neocapitalismo global* (Vandenbergh, 2006); c) um *Império Cibernético* (Lafontaine, 2004). Veremos que em todas estas formas de interpretação a emergência de uma nova forma social na modernidade se associa a um processo de dilatação das formas de dominação do capitalismo

**Palavras-chave:** sociedade, humano, modernidade, mutação.

**Abstract**

Our proposal will present some of the possible relationships between issues such as the “death of human”, the post and transhumanism, with some discussions on the “end” or mutation of society in the contemporary world. We present four ways of interpreting these relationships that comprise the contemporary process of changing society as the emergence of; a) a process of instrumentalisation of the species via liberal eugenics (Habermas, 2004); b) Cultural logic of global neo-capitalism (Vandenbergh, 2006), c) an Empire Cyber (Lafontaine, 2004). We will see that in all these ways of interpreting the emergence of a new social form in modernity is associated with a process of expansion of the forms of domination of capitalism

**Keywords:** society, human, modernity, mutation.

## Introdução

Estariamos diante da emersão de uma nova forma social na modernidade de fins de século XX, com a possível “mutação” da *sociedade* através do advento de novas formas de socialização e associação na era da informatização do Capital, do mundo pós-colonial, pós-Guerra Fria e “pós-moderno”? Ou tratar-se-ia de mais uma forma sorradeira e astuta de constituição da dominação do Capital, dessa vez através da vestimenta dos discursos pós-coloniais, das performances pós-modernas, das tecnologias da informação, da biotecnologia e da engenharia genética? Quais as implicações deste processo para se pensar alguns dos fundamentos da Sociologia, especialmente a “sociedade” e, por extensão, o próprio humano? Admitindo o caráter de mutação da sociedade na contemporaneidade, que papel teria o sociólogo neste processo: manter as suas categorias sociológicas dentro do velho quadro de referência da “modernidade”, ou assim como a própria “sociedade”, também seria ele objeto dessa mutação? De que forma poderíamos mostrar as relações entre estas questões como o problema da “morte do humano” e, conseqüentemente, o “fim” da sociedade, título e tema deste artigo<sup>1</sup>?

Nossa proposta será apresentar três maneiras de se pensar esta questão, as três admitindo a existência de um processo de mutação, associando a questão da “morte do homem” ao “fim da sociedade”, e analisar o processo de mutação como um processo de emersão de uma nova forma social que mantém e dilata as formas de dominação do capitalismo moderno, desfazendo a “sociedade”, as formas de socialização da modernidade e chegando a sugerir alterações ontológicas, epistemológicas e normativas na própria constituição do humano e da condição humana. É o que se pode ver em Vandenberghe (2006) com a noção de *lógica cultural do neocapitalismo global*, em Habermas (2004) com a noção de *instrumentalização da espécie da eugenia liberal* e em Lafontaine (2004) com a noção de *Império Cibernético*. Em todos esses casos, a afirmação da emersão de uma nova forma social na modernidade de fins de século XX (em alguns casos, como no de Lafontaine, a partir já da segunda metade do século XX, no imediato pós-Guerra) a associa, desde já, às novas formas de dominação do modo de produção e reprodução do capitalismo, com uma postura crítica e desencantada.

---

1 Ao usar o termo “morte do humano” estamos nos referindo tanto à discussão a respeito da “morte do homem”, no sentido dado por Foucault (2002) e por Derrida (1991), quanto às discussões atuais sobre os riscos para a constituição do que consideramos como “humano” nas intervenções biotécnicas da engenharia genética, da nano-tecno-biologia e da biologia molecular, como ficará mais claro no decorrer da análise.

### Mutação como dominação: crítica imanente à modernidade

Habermas, em *O futuro da natureza humana* (2004), discute as implicações das pesquisas em engenharia genética, especialmente no que diz respeito aos Diagnósticos pré-implantação de genes (DPGI) e à pesquisa científica com embriões<sup>2</sup>. O DPGI é um mecanismo que permite aos pais escolherem a manutenção ou não do desenvolvimento do feto. Tal possibilidade pode ser justificada através de duas motivações: a) como “eugenia negativa”, a fim de interromper a gravidez em virtude da descoberta de uma doença incurável; b) como “eugenia positiva”, a fim de redesenhar os arranjos dos genes para que a futura criança nasça com uma série de aptidões físicas e mentais. No primeiro caso, o da “eugenia negativa”, põe-se em questão a definição do que seria uma vida digna de ser vivida e o que seria uma vida não-digna de ser vivida. No segundo caso, o da “eugenia positiva”, a questão se complica na medida em que,

[c]om a decisão irreversível que uma pessoa toma em relação à constituição “natural” de outra, surge uma relação interpessoal desconhecida até o presente momento. Esse novo tipo de relação fere o nossa sensibilidade moral, pois forma um corpo estranho nas relações de reconhecimento legalmente institucionalizadas nas sociedades modernas (Habermas, 2004, p. 20).

Neste sentido, a programação genética forja uma nova relação interpessoal de cunho assimétrico, um tipo de dependência social irreversível, uma espécie de “paternalismo *sui generis*” (Habermas, 2004, p. 88) que “submetem a pessoa em questão a intenções fixadas por terceiros”, pois “o planejador do programa dispõe unilateralmente, sem supor o consenso fundamentado, da constituição genética de uma outra pessoa” (Habermas, 2004, p. 87-89). Tal situação conduz a uma mutação nos processos de socialização e na própria noção de socialização. Como nos diz Habermas:

Os processos de socialização somente se dão na ação comunicativa e desenvolvem sua força formadora no âmbito de processos de compreensão e decisões, que, por parte das pessoas adultas de referência, também se unem a razões internas, mesmo quando o “espaço das razões” ainda não se tiver aberto à criança, num determinado estágio de seu desenvolvimento cognitivo. A estrutura interativa de processos de formação, em que a criança sempre assume o papel de uma segunda pessoa, torna fundamentalmente

---

2 Nas reflexões que se seguem trataremos apenas da questão dos DPGI.

“contestáveis” as expectativas dos pais quanto à formação do caráter de seus filhos (Habermas, 2004, p. 86).

Numa situação na qual a criança não pode assumir o papel de “segunda pessoa”, uma vez que o seu “destino” é definido geneticamente, através de uma programação unilateral, não é possível reverter criticamente a dependência dos processos de socialização impostos pelos pais e pela estrutura social na infância, pois “diferentemente da dependência social da relação pais-e-filhos, que sempre se desfaz com o acesso das crianças à idade adulta, na medida em que as gerações vão se sucedendo, por certo a dependência genealógica dos filhos em relação aos pais não é reversível”, pois “a intenção paternalista sintetiza-se num programa genético desarmado, e não numa prática socializante, mediada pela comunicação, que pode ser recuperada pelo ‘pupilo’” (Habermas, 2004, p. 89). O ponto crucial me parece aquele relacionado ao possível surgimento de seres humanos que se autoidentificam de uma maneira radicalmente distinta dos seres nascidos através da evolução natural, se situam assim numa zona sombria entre a condição de artefatos técnicos da mesma natureza ontológica de objetos inanimados e a de seres vivos da mesma condição ontológica de seres humanos e seres vivos em geral: “Na medida em que o indivíduo em crescimento, manipulado de forma eugênica, descobre seu corpo vivo também como algo fabricado, a perspectiva do participante da ‘vida vivida’ colide com a perspectiva reificante dos produtores ou artesãos” (Habermas, 2004, p. 71) gerando tanto uma situação ontológica e moral novas quanto uma situação político-institucional desafiadora, e talvez a ruptura mesmo com o sistema social político-institucional, talvez ainda uma autotransformação da espécie sem precedentes.

Com isso, o problema conceitual proposto pela delimitação entre prevenção e eugenia transforma-se numa questão de legislação política. Quando se considera que os *outsiders* da medicina já estão trabalhando em clones reprodutores de organismos humanos, impõe-se a perspectiva de que em pouco tempo a espécie humana talvez possa controlar ela mesma sua evolução biológica. “Protagonistas da evolução” ou até “brincar de Deus” são as metáforas para uma *autotransformação da espécie*, que parece iminente (Habermas, 2004, p. 30, grifo do autor).

É neste sentido que podemos falar, seguindo Habermas, numa “eugenia liberal”, que pode ser pensada como precursora de uma autoinstrumentalização da espécie e de uma mutação na nossa autopercepção como espécie humana, dividida agora entre “seres naturais” e “seres

artificiais”. Essa mutação acompanharia aquela dos processos de socialização simbolicamente mediados e racionalmente comunicativos, fazendo emergir uma nova forma de dominação, um “paternalismo *sui generis*”, como diz o filósofo alemão. Assim, uma mutação do humano – a “morte do homem” – acompanharia uma mutação da “sociedade” em sua dimensão “cultural-simbólica” e em sua dimensão político-institucional através da constituição de “um corpo estranho nas relações de reconhecimento legalmente institucionalizadas nas sociedades modernas” (Habermas, 2004, p. 20) e dos processos reflexivos de socialização – a “morte do social”. Haveria assim um “determinismo” reversível, aquele relacionado aos processos de socialização – culturalmente, simbolicamente, politicamente e institucionalmente formados –, já que o jovem em crescimento coloca-se em um movimento reflexivo e passa a reconsiderar uma série de prescrições morais, estéticas, culturais e pedagógicas “impostas” pelos pais, mas também, se quisermos, pela “sociedade”, uma vez que

[p]erante nosso destino determinado pela socialização, preservamos fundamentalmente uma liberdade diferente da que teríamos com a produção pré-natal do nosso genoma. O jovem em crescimento poderá um dia *ele mesmo* assumir a responsabilidade por sua história de vida e por aquilo que ele é. Com efeito, ele pode se colocar de modo reflexivo perante seu processo de formação, elaborar uma auto-compreensão *revisória* e compensar, de maneira aprofundada e retrospectiva, a responsabilidade assimétrica dos pais em relação à educação de seus filhos (Habermas, 2004, p. 20)

Mas o advento da engenharia genética traz também um determinismo irreversível nos casos de intervenção genética, já que mesmo havendo um movimento reflexivo de reconsideração das escolhas genéticas “pré-pessoais”, tal movimento é nulo em sua intenção de alterar tais escolhas, que seriam assim inalteráveis, já que a “possibilidade de uma apropriação autocrítica da história da própria formação não ocorre do mesmo modo em relação aos que sofreram manipulação genética” (Habermas, 2004, p. 20), pois

[...] o adulto neste caso permaneceria totalmente dependente da decisão tomada por um terceiro e que não pode ser reconsiderada, e não teria a chance de estabelecer a simetria da responsabilidade, necessária para o relacionamento entre *peers*[iguais], seguindo o caminho retroativo de uma autorreflexão ética. Ao descontente restaria apenas escolher entre o fatalismo e o ressentimento (Habermas, 2004, p.20/21)

É interessante notar que, na perspectiva de Habermas, a condição humana depende tanto da consciência da vulnerabilidade física quanto da consciência da dependência social, sendo esta dupla dependência crucial para a regulação normativa das relações interpessoais, pois

A regulamentação normativa das relações interpessoais pode ser compreendida como um poroso invólucro de proteção contra certas contingências, às quais o corpo vulnerável e a pessoa nele representada estão expostos. Ordens morais são construções frágeis, que, de uma só vez, protegem o corpo de lesões corporais e a pessoa de lesões internas ou simbólicas (Habermas, 2004, p. 47).

Aqui retornamos ao tema da relação entre o caráter inalterável da nossa constituição biológica, ou do nível orgânico do Ser, a sua natureza frágil e vulnerável, e a necessidade de constituir domínios extraorgânicos (que constituem a dependência social de que fala Habermas) a fim de nos garantir proteção física e simbólica e possibilidade de desenvolvimento. Habermas é bastante claro neste ponto:

Depender dos outros é uma circunstância que esclarece a vulnerabilidade do indivíduo em relação aos outros [...] A autonomia é, antes, uma conquista precária de existências finitas, que só conseguem “se fortalecer” quando conscientes de sua vulnerabilidade física e de sua dependência social (Habermas, 2004, p. 48).

Além do mais, é esta dupla dependência que funda uma auto-percepção moral da espécie, pois

A empatia ou a “compreensão manifestada” em relação à vulnerabilidade da vida orgânica, que cria um entrave moral ao manejo prático, funda-se abertamente na sensibilidade do próprio corpo e na distinção entre uma subjetividade, embora rudimentar, do mundo de objetos manipuláveis (Habermas, 2004, p. 65).

O problema é que a intervenção biotécnica interrompe esta correspondência de seres vivos com outros seres vivos – que compartilham a mesma condição de vulnerabilidade biológica inalterável em sua essência – forjando uma situação na qual seres vivos biologicamente – e socialmente – determinados pela “evolução natural” e pelas mediações simbólicas, culturais, políticas e institucionais da sociedade passariam a conviver com seres vivos artificialmente determinados por programadores do genoma



humano inseridos em sistemas sociais autorreferentes e orientados por um viés tecnocrático e mercadológico, por uma “eugenia liberal”

É nessa situação que nos encontramos hoje. O progresso das ciências biológicas e o desenvolvimento das biotecnologias ampliam não apenas as possibilidades de ação já conhecidas, mas também possibilitam um novo tipo de intervenção. O que antes era “dado” como natureza orgânica e podia quando muito ser “cultivado”, move-se atualmente no campo da intervenção orientada para um objetivo (Habermas, 2004, p. 17).

É neste quadro que incide a crítica de Vandenberghe em *Jamais fomos humanos* (2010a) aos teóricos do pós-humanismo, que associam a tecnologia à sociedade através de uma relação de dupla mediação, na qual o “mantra dos sociólogos da ação “nenhum humano-nenhuma sociedade (“intersubjetividade”)” é substituído pela inversão “nenhum objeto-nenhuma sociedade” (“Interobjetividade”), e aos analistas pós-modernos da ciência e da tecnologia, que “nos dizem que sem objetos não somente não haveria sociedade, como também inclusive não haveria seres humanos” (Vandenberghe, 2010a, p. 215), a tal ponto que poderíamos afirmar que:

Há nenhum humano no mundo. Ou melhor, humanos são fabricados – na linguagem, através de formações discursivas, em suas várias ligações com atores tecnológicos e naturais, por meio de redes que são compostas heterogeneamente de humanos e não-humanos, que são eles mesmos da mesma forma compostos (Michael apud Vandenberghe, 2010a, p. 215).

Tal concepção, que dilui o “humano” na “linguagem”, nas “formações discursivas”, e que coloca numa zona de indiferenciação humanos e “não humanos” (animais e objetos), tem sido, na perspectiva do autor, em linhas gerais, a ideologia que fundamenta a lógica cultural do neocapitalismo global tanto numa perspectiva tecno-científica ligada a uma racionalidade instrumental hiperliberal e hipercapitalista quanto um neovitalismo maquínico de extração neonietzschiana e deleuziana que, de diferentes maneiras, pode se associar à primeira perspectiva num movimento de humanização das máquinas e maquinização dos humanos.

Uma das maneiras de entender este processo é através do “modelo informacional” da cibernética (Lafontaine, 2004) que

[reduz] o humano a uma máquina inteligente que processa informação (na mesma medida em que) as ciências biológicas reduzem o

humano ao DNA, a uma fita complexa de informação que pode ser ciberneticamente decodificada, recodificada e recombinada [neste sentido] tudo, inclusive a vida, pode potencialmente ser nivelado e reduzido à informação e à comunicação da informação modularizada (Vandenberghe, 2010a, p. 229).

É em relação ao tema da indiferenciação entre humanos e não humanos (animais ou objetos) que trata Lafontaine(2004) ao se referir à cibernética e ao conceito de informação, ao dizer que a cibernética “subordina a vida ao princípio informacional” esboroando, assim, qualquer diferença ontológica entre o vivo e o não vivo, colocando em suspenso a concepção biológica ou orgânica da vida e, ao mesmo tempo, colocando em suspenso a distinção entre humanos e máquinas através da relação entre “comunicação” e “informação”.

Efetivamente, a cibernética subordina a vida ao princípio informacional. Segundo esta lógica o ser humano possui tão-só um valor diferencial ligado à sua capacidade de processar informação complexa [...] Definindo o ser humano unicamente em função da complexidade da sua inteligência, Wiener deixa perceber que a reprodução artificial de um organismo teria um valor “existencial” idêntico ao de um ser vivo. O modelo informacional aplica-se indiferentemente ao organismo e às máquinas (Lafontaine, 2004, p. 41).

Assim, o modelo informacional conseguiria tanto eliminar a barreira ontológica entre humanos e animais (já que todos estaríamos informados pela “informação”) quanto a barreira que se dá entre vivos e não vivos (posto que a diferença seria menos de substância do que de gradação de complexidade) e, nesse sentido, não haveria diferença ontológica entre a reprodução “natural” de um ser vivo e sua possível reprodução “artificial”, nos levando, assim, a retomar o problema habermasiano das implicações morais e ontológicas da reprodução de “seres artificiais” através de uma outra ótica. Embora o termo “informação” seja de difícil definição, já que, como bem o diz Lafontaine, trata-se de um termo que possui uma fluidez conceitual problemática, podemos dizer, seguindo ainda mais uma vez a autora, que o termo traz em seu bojo um alto grau de indiferenciação e de penetrabilidade, o que faz com que possa atravessar regiões ontológicas distintas, como a dimensão física, biológica ou cultural. Assim,

[a] informação é um princípio físico quantificável, cuja eficácia pode ser medida num determinado sistema. Partindo de uma base probabilística, a linguagem binária permite reduzir a incerteza ligada

à transmissão de uma mensagem. A natureza desta última pode ser física, biológica ou cultural, isso não tem qualquer importância. (Lafontaine, 2004, p. 42).

Ao mesmo tempo em que forjaria um novo modelo societário que teria como significado principal a negação da herança humanista de autonomia subjetiva do sujeito associada à modernidade política, herança esta entendida como a “de um sujeito historicamente construído, frágil e sensível, cujo valor último reside na sua capacidade reflexiva de agir politicamente no mundo” (Lafontaine, 2004, p. 20). Esta herança estaria sendo substituída pela “figura polimórfica do sujeito informacional”, o “sujeito virtual das redes”, num mundo “inteiramente voltado à comunicação e à troca de informações, no seio do qual as barreiras entre o ser humano, o animal e a máquina parecem estar definitivamente abolidas” (Lafontaine, 2004, p. 15). Assim, ao “paradigma” humanista da modernidade política reflexiva e historicamente fundamentada, o “paradigma cibernético contrapõe uma visão científica e naturalista [na qual] a sociedade surge já não como o resultado de uma contingência histórica, mas antes como fruto de um processo de evolução e de complexificação” (Lafontaine, 2004, p. 19).

Com a cibernética, entramos a todo o gás na pós-modernidade tal como o sociólogo Michel Freitag a entende, isto é, num mundo em que a regulação societal se caracteriza pelo esboroamento das referências normativas em proveito de uma lógica tecnocientífica puramente operacional (Lafontaine, 2004, p. 18).

Vandenberghe segue na mesma direção ao sugerir que a indiferenciação entre humanos e não humanos, assim como o esboroamento da noção de vida orgânica, ou a perda do privilégio ontológico da vida orgânica em relação à “vida” de silício dos objetos e “coisas”, pode estar nos conduzindo para uma “megamáquina capitalista” que oculta justamente a lógica cultural do neocapitalismo global, que produz os produtores, os consumidores e a própria vida como mercadoria (Vandenberghe, 2010a, p. 234). Nesse sentido, o tipo de relação intersubjetivamente mediada que depende de processos de socialização simbolicamente mediados e reflexivamente constituídos é colocado em suspenso em favor de uma “reificação das relações sociais [que forja] uma socialização das relações coisas” (Vandenberghe, 2010b, p. 130) problemática, pois ao atribuir uma situação de indiferenciação ontológica entre humanos e não humanos, esquece que

[s]eja qual for a maneira pela qual os humanos estão ligados aos não humanos, são sempre os humanos que encontram os não humanos e lhes conferem sentido, valor de uso ou valor de troca. Os não humanos têm um sentido para os humanos, seja de maneira proximal, porque os encontram no mundo ambiente e os percebem no interior de uma multiplicidade de regimes axiológicos de justificação [...] seja de maneira última, porque eles o fizeram (Vandenbergh, 2010a, p. 130).

Tanto Habermas quanto Vandenbergh e Lafontaine sugerem a possibilidade de estarmos vivendo um período de mutação civilizatória de grandes proporções, e que tal mutação acompanharia um possível processo de ruptura com alguns dos paradigmas nos quais se fundou a representação moderna do humano, da sociedade e, por extensão, das formas de socialização institucionalizadas nos Estados modernos. Essa mutação estaria associada aos desafios da cibernética, da biotecnologia, das nanotecnologias e da engenharia genética. Nas reflexões que apresentamos – de um modo bastante esquemático e simplificado –, a crítica primeiramente apresenta uma situação de mutação civilizatória concreta, implicando a mutação da sociedade com uma mutação do próprio humano – poderíamos dizer: do humano da episteme moderna das Ciências Humanas, do humano como duplo empírico-transcendental – e, posteriormente, pinta com cores bastante sombrias as consequências políticas, normativas, culturais e ontológicas dessa nova forma social que estaria por vir, sugerindo que estaríamos diante da emersão de um tipo de sociedade baseada numa instrumentalização da espécie, forjada por uma eugenia liberal (Habermas, 2004), que seria a nova lógica cultural do neocapitalismo global (Vandenbergh, 2010a), fundando assim um “Império Cibernético” (Lafontaine, 2004)<sup>3</sup>.

O interessante é que nos casos apresentados há a aceitação da

---

3 É este também o caminho reflexivo de Herminio Martins no livro *Experimentum Humanum: Civilização Tecnológica e Condição Humana* (2012) – segundo o qual estaríamos vivendo um momento perigoso em que a “desantropologização da técnica”, a sobreposição do ambiente técnico-científico-informacional em relação ao ambiente natural-orgânico-social e a constituição de uma “metafísica da informação” se unem para anunciar a “morte” ou a “obsolescência” do homem, o “fim” da sociedade e quem o sabe o próprio fim da natureza e da vida orgânica no planeta Terra – e de Michel Freitag em *L’oubli de la société* (2002), no qual se sugere que estaríamos vivendo um momento em que uma nova forma social, um novo modo de produção e reprodução da vida social estaria emergindo: os sistemas decisórios-operacionais com uma lógica técnica instrumentalizada, cuja principal característica é a negação dos sistemas sociais simbólico-culturais e político-institucionais, em suma todo o processo complexo que constitui a forma societal que forja a “sociedade” e o “humano”.

possibilidade efetiva de alterações significativas no nível orgânico do Ser, para citar uma expressão de Lukács (2010). Não é demais lembrar que um dos objetivos principais de alguns dos apólogos menos críticos da biotecnologia, da engenharia genética e das tecnologias da informação é justamente aperfeiçoar a condição precária e frágil do “humano”, a sua inferioridade biológica “congenita, especialmente – embora não só – os trans-humanistas. Como diz Vandenberghe:

Os trans-humanistas partem de uma suposição de que o humano é um “animal deficiente” (Nietzsche) que é incapaz de fazer frente à complexidade do ambiente tecnocientífico. No site de Stellarc, um net-artista pós-humanista, ele afirma peremptoriamente que “é tempo de questionar se um corpo bípede e respiratório com visão binocular e um cérebro de 1.400 cm<sup>3</sup> é uma forma biológica adequada. Ele não faz frente à quantidade, à complexidade e à qualidade de informação que foi acumulada; ele é intimidado pela precisão, pela velocidade e pelo poder da tecnologia e é mal equipado para fazer frente a seu novo ambiente extraterrestre” (Vandenberghe, 2010a, p. 218).

Do mesmo modo, Lafontaine mostra que o projeto inicial da cibernética estava também associado a uma necessidade de melhoramento da condição humana, particularmente no que diz respeito à sua precariedade biológica. É nesse sentido que se indaga a autora “Não é um dos principais objetivos dos fundadores da cibernética suprir as fraquezas humanas criando uma máquina capaz de controlar, prever e governar? (Lafontaine, 2004, p. 38). Seja na crítica de Vandenberghe, seja na de Lafontaine e na de Habermas tal possibilidade se apresenta como capaz de ser efetivada, embora normativamente seja discutível, especialmente porque a pesquisa biogenética se uniu ao interesse de investidores e do mercado que se quer autorregulado, atropelando assim “os longos processos normativos de esclarecimento na esfera pública” (Habermas, 2004, p. 25). Mas a possibilidade de alteração “concreta” na nossa herança genética conduz Habermas a refletir sobre a necessidade de se pensar um “direito a uma herança genética não-manipulada”(Habermas, 2004, p.32), já que “o modo como a neutralização biotécnica da distinção habitual entre “o que cresceu naturalmente” e “o que foi fabricado”, entre o subjetivo e o objetivo, muda a autocompreensão da espécie que tínhamos até agora de tal maneira que os avanços espetaculares da genética molecular conduzem aquilo que somos “por natureza” cada vez mais para o campo das intervenções biotécnicas (Habermas, 2004, p. 33).

## Conclusão

A crítica às consequências das alterações só fazem sentido, obviamente, se aceitamos a condição de possibilidade efetiva de alteração do nível orgânico do Ser, como o fazem implícita ou explicitamente os autores analisados. Ainda que a crítica ao processo de mutação seja consistente, especialmente ao destacar os aspectos de dominação política sem precedentes do processo, podemos abrir um pouco mais o problema e aceitarmos o desafio de pensar esta mutação sem associá-la diretamente a novas formas de dominação<sup>4</sup>. Uma das principais questões da biotecnologia, da engenharia genética e da nanotecnologia incide sobre os riscos da possibilidade efetiva de se alterar a nossa dimensão orgânica, a nossa condição biológica, em suma, o tipo de ser orgânico. Na medida em que a relação entre socialização e humanização se funda através do grau aparentemente inalterável do nível orgânico, e na medida em que, através da biotecnologia, da nanotecnologia e da engenharia genética, já seria possível alterar o nível orgânico do Ser, como fica, nesse sentido, uma sociologia que se funda justamente contra essa possibilidade? Como vimos em Habermas, é a dupla condição de dependência física (em razão de nossa fragilidade e vulnerabilidade biológica compartilhada) e dependência social (como uma necessidade advinda dessa nossa fragilidade e vulnerabilidade biológica) que caracteriza a “natureza humana”. Numa situação na qual já não compartilhariamos da mesma dependência física (visto que haveria uma cisão entre “seres humanos naturais”, gerados através da “evolução natural” e que, por isso, compartilhariam da mesma dependência física de todos os outros humanos, e “seres humanos artificiais”, gerados através de programações genéticas controladas racionalmente e que, por isso, não compartilhariam da mesma situação de dependência física e talvez até de constituição orgânica), como ficaria a própria concepção de

---

4 Entre os autores que não necessariamente aderem ao tipo de crítica que associa tal processo com a emersão de uma nova forma de dominação política (instrumentalização da espécie, lógica cultural do neocapitalismo global ou Império cibernético) podemos pensar, entre outros, em Latour, Luhmann e Simondon. O primeiro através da teoria ator-rede, especialmente pelo fato de conferir aos não-humanos a condição de atores. O segundo pela adesão a uma representação comunicacional da sociedade, pela constatação de que a “comunicação” não é atributo apenas de humanos e da consciência humana, e, por fim, pelo uso de conceitos retirados da biologia molecular, da genética, da cibernética e da teoria da complexidade. O terceiro, no dizer de Vandenberghe, estaria construindo uma “sociologia mecanológica” capaz de pensar uma “sociedade maquina” na qual a velha linha divisória entre mecanismo e vitalismo, entre tecnologia e biologia, simplesmente esvaneceu.

socialização, a concepção de sociedade (como vimos, também sofrendo um processo de mutação através da instrumentalização da espécie, da megamáquina capitalista e dos sistemas sociais autorreferentes que agem num modo decisório-operativo) e, por fim, a própria concepção de humano, incerto, como vimos, entre não-humanos (os animais e as máquinas)? Seria possível, neste sentido, aproximar a noção de “morte do humano” como duplo empírico-transcendental (morte do homem como “natureza humana” que compreende um domínio ontológico próprio e que funda o conhecimento e forja um regime político de verdade) que, como sugerimos, estaria perdendo esta condição de privilégio ontológico na medida em que as intervenções genéticas misturam os domínios ontológicos do humano com os animais e com as máquinas, da morte da “sociedade” (a versão sociológica do homem como duplo empírico-transcendental) através da perda de centralidade dos processos de socialização da modernidade. Se pensarmos em Foucault (1986), poderíamos sugerir a emersão de uma nova “política da verdade” de cunho fortemente “anti-humanista”. Nesse sentido, poderíamos dizer que estaríamos diante da emersão de um novo “regime de verdade” fundado em um “sistema social decisório-operante”, em uma “instrumentalização da espécie através de uma eugenia liberal”, em uma “lógica cultural do neocapitalismo global” ou em um “Império Cibernético”, tal qual analisadas pelas críticas que apresentamos? Ou na verdade tais críticas seriam ainda reféns das “sujeições antropológicas” de uma concepção de “humano” como domínio ontológico privilegiado, objeto e fundamento dos tipos de ser orgânico (espécies vivas) e inorgânico (objetos e máquinas) e, portanto, dependente deste *a priori* histórico a que se chamou “o homem”. De fato, o termo “refém” não faz jus ao propósito consciente e voluntário dos autores de produzir uma crítica moderna de cunho humanista e democrático aos perigos da mutação contemporânea da sociedade e do homem (Habermas, 2004).

Mas, seguindo a crítica de Foucault, poderíamos nos perguntar: por que não imaginar uma situação na qual o “humano” realmente desapareceria? O “homem”, não os seres humanos, é preciso que se ressalte, pois “estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existia o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem” (Foucault, 2002, p. 444). Por esta razão é que nos esquecemos dos limites históricos, culturais e linguísticos do “signo homem”, para retomar uma menção a Derrida. Do mesmo modo, esquecemo-nos da dimensão política, institucional, bélica, das relações de poder e do regime de verdade que fundamentou e ainda fundamenta este “*a priori* histórico” (Dosse, 2007). Se pensarmos dessa maneira, aquilo que pode aparecer como algo no âmbito da dominação – a perda de privilégio

do “humano” e a indiferenciação entre os domínios orgânico humano, orgânico animal não-humano e maquínico – pode ser encarado também como algo libertador, no sentido de que neste processo estaríamos próximo de nos desvencilhar dos discursos das “sujeições antropológicas”, incluindo a própria sociologia. Pensando dessa maneira, **não** estaríamos diante de uma mutação epistêmica, ontológica, normativa, técnica e política para além do próprio capitalismo, ou pelo menos diante dessa possibilidade?

### Referências

- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Trad. Joaquim T. Costa e António M. Magalhães. Campinas SP: Papirus, 1991.
- DOSSE, François. **História do Estruturalismo: O canto dos cisnes, de 1967 a nossos dias**. Vol. II. Trad. Álvaro Cabral. Bauru, SP: Edusc, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.
- HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Técnica e Ciência como “ideologia”**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- \_\_\_\_\_. **O Discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LAFONTAINE, Céline. **O império cibernético**. Trad. Pedro Filipe Henriques. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARTINS, Hermínio. **Experimentum Humanum, Civilização Tecnológica e Condição Humana**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012
- VANDENBERGHE, Frédéric. **Complexités du posthumanisme**. Paris: L’Harmattan, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Teoria social realista: um diálogo franco-britânico**. Trad. Gabriel Peters, Estela Abreu, Ana Liési Thurler. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010a.
- \_\_\_\_\_. **Jamais fomos humanos. Liinc em Revista**, v. 6, n. 2, set. 2010b, p. 214-234. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/liinc/index.php/liinc/article/view/376>>. Acesso em: 20 fev. 2013.

Recebido em 30/01/2014

Aprovado em 25/03/2014



**OS MOTIVOS DE TAIS FOTOGRAFIAS:  
os usos sociais da fotografia para uma leitura sociológica do mal<sup>1</sup>**

***THE REASONS FOR THESE PICTURES:  
the social uses of photography in a sociological reading of evil***

---

Nicole Louise M. T. de Pontes  
*Universidade Federal Rural de Pernambuco*

**Resumo**

O presente texto tem como objetivo principal retomar a discussão do uso da fotografia tanto como método, representado principalmente pelo seu uso na sociologia visual e sociologia da imagem, quanto como objeto passível de interpretação sociológica para além de leituras puramente estéticas das qualidades intrínsecas do trabalho artístico. Baseando-se numa leitura crítica de autores diversos, como José de Souza Martins, Pierre Bourdieu entre outros, pretende-se revalidar para a sociologia a leitura das imagens fotográficas do cotidiano, destacando a diferenciação dos seus usos sociais como formas de extensão da narrativa e sua existência como peças chave que servem à interpretação das imagens e das posições sociais dos indivíduos retratados. Essa discussão serve, num contexto mais amplo, como suporte para a problematização mais geral sobre o mal como categoria sociológica nos termos de seus mecanismos de funcionamento e de sua permanência histórica.

**Palavras-Chave:** fotografia, Pierre Bourdieu, José de Souza Martins, sociologia do mal.

**Abstract**

This article aims to return to the discussion on the use of photography as a method and as an object that lends itself to the sociological interpretation that goes beyond a simplistic aesthetic reading of the intrinsic qualities of a work of art. Based on a critical reading of diverse authors such as José de Souza Martins, Pierre Bourdieu

---

1 O presente texto é uma versão modificada de dois outros: um capítulo da minha tese e um texto apresentado no GT de Teoria Social da ANPOCS, em outubro de 2012. Meus sinceros agradecimentos a Profa. Cynthia Hamlin e aos Prof. Frédéric Vandenberghe e Artur Perrusi pelo convite para participar do presente Dossiê.

among others, it intends to revalidate a sociological reading of photographic images of everyday life, highlighting the differences between their social uses as forms of extended narrative and their existence as key elements which serve as interpretation of images and the social position of portrayed individuals. This discussion serves, within a larger context, to support the general problematization of evil as a sociological category in terms of its working mechanisms and its historical importance.

**Keywords:** photography, Pierre Bourdieu, José de Souza Martins, sociology of evil.

### Fotografias como objeto e a sociologia do mal

Em meados de agosto de 2013, a revista *Veja* trouxe em sua sessão “Entrevista” o psicólogo e pesquisador americano Philip Zimbardo. A atenção dada ao fenômeno da maldade humana naquele momento no Brasil, e a tentativa de discutir o papel da sociedade e das instituições sociais na sua existência e permanência, estava pautada pela ocorrência, havia pouco tempo, de um caso de quadruplo homicídio seguido de suicídio, que teve como suposto agente perpetrador um adolescente de 13 anos que matara os pais, a avó e a tia, de forma aparentemente premeditada, e em seguida tirara a sua própria vida. Diante de caso tão estarrecedor, não apenas pela idade do suposto assassino, mas principalmente pela frieza e premeditação da ação, o país inteiro passou a discutir o que levaria as pessoas a praticar o mal<sup>2</sup>. Como um indivíduo considerado normal pode cometer um ato tão cruel? De que lugar, na experiência humana, deriva a maldade? Seria a maldade uma ação de uma mente doentia ou poderíamos atribuí-la à intromissão de aspectos sociais e culturais, à presença de uma situação ou circunstância influenciadora que levaria indivíduos a transformar suas ações ou a perder o controle sobre elas? Será que todos nós temos, ‘naturalmente’, a capacidade de cometer maldades, ou seria essa capacidade gerada a partir de circunstâncias especiais? Para estas e outras questões relacionadas ao tema existe um rol complexo de explicações que nos levam da teologia à psicologia personalista, percorrendo áreas tão distintas quanto a filosofia, a neurociência e a sociologia. Cada uma delas busca entender e explicar, à sua maneira, como a maldade é possível.

A presença do professor Zimbardo nas páginas de *Veja* e na discussão nacional acerca das razões para a prática da maldade não se deu por coincidência. Tendo lançado no Brasil seu livro *O Efeito Lúcifer*

---

2 O caso em questão, bem como os aspectos mencionados, foi abordado na matéria disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/sp/2013-08-08/alienacao-mental-e-patologia-social-podem-explicar-tragedia-familiar-em-sp.html>>

(2007), no início de 2013, ao professor de psicologia é dado papel central na discussão devido à relevância internacional, principalmente nos EUA, dos seus estudos acerca de comportamentos humanos violentos, sobretudo do estudo chamado *The Stanford Prison Experiment*<sup>3</sup>, desenvolvido na década de 70 do século passado e considerado, ainda hoje, um marco na pesquisa em psicologia comportamental e social acerca do encarceramento humano. A repercussão mais recente de sua investigação sobre a relação entre o comportamento violento e a situação social teve como ponto alto o caso recente dos soldados americanos acusados de torturar prisioneiros no Iraque em 2005. Naquele momento, Zimbardo se contrapunha fundamentalmente à “tese da maçã podre”<sup>4</sup>, defendida pelo governo americano como justificativa para a ação violenta de um grupo de soldados contra prisioneiros em Abu Ghraib no Iraque. Contrapunha-se também, como consequência, às teses sobre distúrbios de personalidade e à afirmação do senso comum de que alguns indivíduos possuiriam uma maldade natural que lhes impediria de agir de forma moralmente correta, de praticar o bem.

É importante também notar que Zimbardo não está sozinho no seu interesse pelo comportamento violento e pelas questões relacionadas ao papel das forças sociais, do poder e da intencionalidade na perpetração do mal (Freud, 2010). Como parte desta mesma tradição da psicologia, e antes mesmo que Zimbardo se tornasse celebridade acadêmica na área da Psicologia Social, o professor da universidade de Yale, Stanley Milgram (1974), já buscava compreender a questão do poder e da autoridade em ações consideradas desviantes, perversas ou más. Num estudo igualmente famoso sobre obediência e autoridade, realizado na primeira metade da década de 60 do século XX, Milgram já começava a explorar o papel das estruturas externas à personalidade individual como base de ações desviantes ou socialmente injustas. Milgram buscava responder questões relacionadas à maldade ou à perversidade em ações coletivas, como no caso do assassinato em massa de judeus no Holocausto, sem que para isso fosse necessário fazer uso da psicologia personalista para explicar tendências observadas em seus estudos, tais como a de obedecer à autoridade inclusive em situações consideradas socialmente desviantes.

Para além dessas abordagens, podemos ainda encontrar outras tentativas mais ou menos acadêmicas de compreender a maldade como

---

3 Mais informações sobre este estudo encontram-se disponíveis em: <<http://www.prisonexp.org/>>.

4 *Bad Apple theory*, ou teoria da maçã podre, diz respeito à presença, em situações de desvio como corrupção, violência etc., de supostos indivíduos de má índole ou mal intencionados que exercem influência autoritária ou carismática sobre os demais, levando-os a tomar parte nelas ou abster-se de dar-lhes fim.

possibilidade de ação. A abordagem tradicional, resultante de estudos teológicos, buscou ancorar no discurso cristão do pecado original a essência da maldade (Bernstein, 2002). Para autores voltados à discussão teológica sobre o mal, a desobediência da lei divina e o livre arbítrio fazem parte do arcabouço explicativo da maldade humana, da perda da virtude e da emergência do pecado. Nesse sentido, pecado e maldade são considerados indistintos, ainda que possam existir duas formas essenciais de maldade, aquela natural, proveniente das forças da natureza, como os terremotos, meteoros, secas etc. e a maldade moral, derivada da ação e do arbítrio humanos.

Já a abordagem filosófica, apesar de sua maior capacidade para lidar com os aspectos coletivos e deliberadamente humanos da maldade, não leva em consideração seus aspectos micro e macro sociais, como a existência de sistemas de coerção, de processos de produção e reprodução das formas de agir e das possibilidades práticas e culturalmente delineadas da existência do mal (Lembert, 1997; Smith, 2004).

O mesmo fenômeno se configura em questão central também para a discussão sociológica na sua tentativa de compreender a existência do mal socialmente construído e sua permanência enquanto categoria que define certas ações humanas que desviam daquilo que é considerado como ação comum, cotidiana e até mesmo boa. A construção que proponho para o objeto da crueldade na sociologia dialoga diretamente com algumas dessas alternativas.

A dificuldade explicativa encontrada nas tentativas prévias de problematizar a maldade e compreender sua existência social é que as abordagens até então elaboradas fundam-se, por um lado, em análises relacionadas à formação da personalidade de indivíduos considerados desviantes, incomuns, “monstros”, párias da sociedade e que por essa razão são incapazes de compaixão e conexão íntima com o sofrimento que infringem. Por outro lado, as tentativas mais sociais e sociológicas, que dizem respeito às discussões voltadas para características éticas e morais, bem como aos mecanismos sociais envolvidos nas ações de crueldade, enfatizam aspectos relacionados tanto ao papel da cultura na definição do que é considerado mau ou cruel, como ao papel do que Zimbardo chama situação social e sua capacidade de influenciar (às vezes sob a forma de controle quase completo) as ações perpetradas por indivíduos comuns, ordinários no sentido da sua “normalidade”.

Nesse mesmo sentido, outras discussões dizem respeito ainda aos aspectos mais relacionais, como em Arendt (1963), entre uma certa lógica de organização social (no caso de Arendt, a organização do Estado alemão na sua burocratização racional, busca pela eficiência etc.) e um comportamento

social que se dissemina dentro desse espaço (nesse caso, obediência às regras e busca de sucesso dentro das hierarquias burocráticas do Estado alemão), apesar de a autora também fazer referência a certos traços do caráter e às personalidades fracas e medíocres, demonstrados por Eichman, quando Arendt discorre acerca da sua trajetória no partido e na sua vida pessoal.

Porém, o mais relevante na discussão é demonstrar que existe uma diferença fundamental na construção do mal como objeto sociológico entre o que se pode chamar de pessoa má e o ato cruel/mau em si. Essa diferença vai ajudar a compreender como a maldade, o ato cruel, pode ser observado e discutido a partir de categorias sociológicas que lhes são atribuídas, sem necessariamente ter que recair numa análise das personalidades dos indivíduos que agem cruelmente como forma de explicação causal para os seus atos. Não quero dizer com isso, no entanto, que determinados elementos encontrados nas formas de relações sociais estabelecidas pelos indivíduos não possam influenciar a definição de determinadas ações como cruéis, mas certamente essas relações não definem sua capacidade de agir cruelmente, nem garantem que esse indivíduo vá ser socialmente definido como mau.

O que essa diferença significa, na realidade, é que se justifica a necessidade de uma abordagem sociológica para compreender a existência da crueldade/maldade como fato social possuidor de uma estrutura passível de captura e explicação sociológica de maneira consistente, que se faz presente nas relações sociais cotidianas, ainda que ocupe um lugar problemático nas discussões sociológicas acerca dos seus mecanismos de ação e reprodução e de sua permanência histórica.

Nessa busca da compreensão dos elementos constituintes do mal e da sua permanência histórica, propõe-se o uso de um objeto até certo ponto pouco convencional nas análises teóricas em Sociologia, qual seja, a fotografia. Não a fotografia artística ou engajada no que diz respeito aos seus aspectos estéticos e comumente esmiuçada na sociologia da arte, mas a fotografia cotidiana, fruto do *point and shoot* das nossas realidades 'facebookianas' contemporâneas, a fotografia como construção social, "como jogo com peças simbólicas e que apresenta uma polifonia de possibilidades na constituição da vida comum" (Koury, 2010, p. 6). E não apenas qualquer fotografia, mas aquelas fotografias produzidas por indivíduos em situações que vieram a ser consideradas más, ou que capturam a maldade no seu momento de feitura. Esse uso da fotografia documental corriqueira, amadora, servirá não como forma ilustrativa, mas como dado construtivo de uma narrativa que se expande para além das imagens e que tem na construção das imagens, elas mesmas, uma ferramenta auxiliar na construção do processo de dominação e controle encontrados nas ações reconhecidas como más, cruéis ou perversas. As fotografias escolhidas, nesse caso, remetem-nos então ao

Iraque, ao complexo prisional de Abu Ghraib, ao ano de 2005, quando foram reveladas e publicadas centenas de imagens feitas por soldados americanos enquanto abusavam física e psicologicamente de indivíduos presos (e não necessariamente julgados e condenados) e que abalaram as estruturas de forças internacionais então em confronto nos EUA e no Oriente Médio. Põe-se com essas fotos a seguinte questão: elas servem como documento de atrocidades cometidas ou são elas mesmas construtoras de uma atrocidade que passa pelo distanciamento e objetificação do outro que a fotografia possibilita e que a maldade, como ação, necessita?

Vale trazer novamente à tona que Phillip Zimbardo e alguns outros autores (Carrabine, 2011) também fizeram uso desses elementos fotográficos para discutir o problema da maldade e da ação má no mundo contemporâneo. Suas abordagens partem do pressuposto que as imagens são peças meramente ilustrativas de um processo mais amplo e sistemático, onde a pressão e a lógica opressiva das situações de vida prisional e militar são abundantes.

O que se propõe aqui, porém, é que a leitura e análise de imagens, e o próprio ato fotográfico, devem ser propostos como constitutivos de uma teoria sociológica do mal. A própria utilização da fotografia e as práticas que o processo fotográfico encerra são centrais no caso de Abu Ghraib, pois servem como ferramenta de dominação e objetificação dos corpos, de desumanização, posto gerarem o distanciamento entre aquele que age e aquele que sofre (Mirzoeff, 2006). A leitura sociológica de imagens de tortura nos ajuda a compreender a ação perversa e a maldade por: 1) proporcionar uma compreensão visualmente marcante do caráter de desumanização ou apagamento do sujeito – separação do corpo-objeto e alma-sujeito que ocorre de forma contundente no processo de captura imagética e também em ações perversas e más; 2) aprofundar o entendimento das imagens como maneiras de retratar ou trazer à tona relações sociais que se estendem para fora delas mesmas em ambas as direções, presente e futuro, nos ajudando a construir e referenciar experiências subjetivas e coletivas e 3) nos remeter ao que Malraux (2000) chama de *canto de metamorfose*, ou seja, por suscitar a construção de um diálogo histórico com outras imagens (independentemente de seu meio de apresentação – escultura, fotografia etc.) tornam-se essenciais para a constatação de um sentido de universalidade das ações humanas já que se propagam como *ecos narrativos* através dos tempos (Manguel, 2011, p. 28). Logo, as imagens fotográficas, em especial as imagens cotidianas, constituem-se em instrumentos incorporados que se permitem ser capturadas pelas lentes, também elas habitadas, dos participantes desses eventos (Sztompka, 2008; Weller, 2011).

Para tanto, é necessário, em primeiro lugar, justificar o uso das

imagens fotográficas como elementos de extensão de uma narrativa (Becker, 1981; Miguel, 1998; Bagolin, 2009; Copley, 2009; De Paula, 2010) que descreve e inscreve socialmente as ações dos indivíduos em Abu Ghraib. Dessa maneira, o texto aqui apresentado objetiva discutir o papel da fotografia na sociologia e sua importância como ferramenta e objeto de análise, destacando fundamentalmente a diferenciação entre formas distintas de uso sociológico da fotografia (Koury, 2010) e localizando o presente esforço como forma de extensão da narrativa e peça chave que serve à interpretação dos fatos e das posições sociais dos indivíduos retratados e envolvidos no caso de Abu Ghraib.

Essa tomada de posição reconhece os limites da análise fotográfica no que diz respeito às possibilidades desafiadas por uma sociologia da imagem e da fotografia diversa e até mesmo tradicional, como no caso dos estudos de processos de escolha, coordenação do discurso a partir do uso de imagens reveláveis ou não reveláveis etc. Porém, dadas as circunstâncias de captura das imagens aqui analisadas, bem como sua capacidade de fornecer um *insight* não apenas com relação à cena, mas também baseado no posicionamento dos corpos, nas expressões dos rostos etc., parece mais interessante reconhecer os limites de fala dessa imagem na sua indubitável utilidade na construção do objeto aqui em questão, ao mesmo tempo em que é necessário fazer uso da comparação de elementos comuns nessas imagens, que denotam as posições sociais dos indivíduos retratados uns em relação aos outros, bem como de elementos de distanciamento, pertencimento, estranhamento etc. (Bourdieu et al., 1990), que serão centrais na definição do que é um ato cruel ou mau por existirem como possibilidades incorporadas num *habitus*. Essa discussão acerca das imagens ajuda, portanto, a definir a ação cruel/má nos seus aspectos sociais permanentes, naquilo que se refere ao *museu imaginário* (Malraux, 2000), e que podem ser acessados a partir da observação da narrativa construída pelas imagens fotográficas, suas referências históricas e seus referenciais humanos.

### Soberba estética X o reles cotidiano

Até mesmo virtuosos da imagem artística como Alfred Stieglitz e Paul Strand, que vêm compondo fotografias poderosas e inesquecíveis há décadas, ainda querem, antes de tudo, mostrar algo 'aí fora' da mesma forma que um dono de Polaroid, para o qual fotografias são *uma forma rápida e prática de tomar notas*, ou um fotógrafo amador que com sua Brownie tira fotos como lembranças da vida cotidiana (Sontag, 1973, p. 3)<sup>5</sup>.

5 Todas as citações em inglês foram traduzidas pela própria autora.

Iniciar uma discussão acerca da importância e centralidade de uma análise sociológica da fotografia na forma de objeto e técnica de investigação requer, antes de qualquer outra coisa, considerar que os elementos fundamentais do uso desse recurso como ferramenta metodológica são fruto não apenas da crença na veracidade da imagem fotográfica, mas também da crença na sua inserção plural de maneira universal no que diz respeito inclusive a grupos sociais diversos. Ainda que possamos defender que os usos e significados construídos da imagem fotográfica e da própria câmera sejam distintos, a depender dos grupos dos quais fazem parte, não se pode negar que, especialmente na forma como se apresenta no mundo contemporâneo, a fotografia conquistou a todos. Ela está presente como forma narrativa cotidiana em redes sociais e outras mídias e tornou-se essencial na construção do caráter histórico do mundo contemporâneo. A fotografia, e a imagem de modo mais amplo, conquistaram espaços antes relegados fundamentalmente à linguagem escrita, inaugurando a Era do olhar, o domínio do visual nas relações cotidianas.

Historicamente, o aparecimento e desenvolvimento da fotografia como técnica de captura de imagens é fruto do mesmo rigor que pautou, tanto para Daguerre quanto para Durkheim, a busca pela captura objetiva das relações humanas. A fotografia surge, portanto, como construção de uma imagem que se quer real, autêntica e verdadeira (Becker, 1974). Dessa maneira, seus usos, tanto como objeto quanto como forma de apreensão das realidades observadas, dependeram, desde os primórdios, de certas transformações e afiliações a áreas distintas como a sociologia, a antropologia, a arte etc. O significado e a significância das imagens fotográficas são, portanto, fruto das mesmas transformações históricas que acompanharam o desenrolar do mundo moderno e uma noção específica da realidade, das relações sociais e da objetividade da ciência, em particular, das Ciências Sociais. No decorrer dessas mudanças não apenas tecnológicas – como a criação das máquinas estilo “*point and shoot*” até as corriqueiras fotos digitais contemporâneas – e com a emergência vida cotidiana como situação particular de análise sociológica, tanto a forma de captura das imagens quanto o conteúdo e o seu uso social tem se transformado incrivelmente. É nesse contexto transformativo que a Sociologia passa a construir um discurso sobre a imagem em geral, e sobre a imagem fotográfica em particular.

Baseados em tradições distintas tem-se que, por um lado, a imagem fotográfica captura aspectos importantes das relações sociais, retratando-as (Bourdieu et al. 1990; Bourdieu; Bourdieu, 2004), por outro, tem-se também que a própria prática fotográfica é fruto de um processo de representação da sociedade que pertence ao campo da subjetividade daquele que executa a fotografia e daquele que interpreta seus elementos (Martins, 2011). Nesse



sentido, a fotografia tem-se prestado a análises variadas e a usos tão distintos como *souvenir* de viagens e obras de arte, bem como objeto e método para coleta e produção de conhecimento sociológico, histórico, jornalístico etc.

Como objeto de análise sociológica, a fotografia vem ocupando cada vez mais um lugar central para a Sociologia, principalmente no que concerne às preocupações acerca de sua prática e existência artística e no que diz respeito à interpretação das imagens no âmbito da estética. De outra parte, o uso antropológico da fotografia tem historicamente mais peso no que diz respeito à feitura e compreensão da fotografia como expressão possível das relações sociais e, principalmente, como forma particular de capturar essas relações objetivamente. O uso da fotografia como método provém das tradições antropológicas (especialmente a partir da publicação de Mead e Bateson, *Balinese Character: a photographic analysis*, em 1942), engajadas que estavam na produção etnográfica de material representativo da vida nativa dos povos exóticos estudados.

Na sua forma contemporânea, a emergência de uma Sociologia da Imagem e de uma Antropologia Visual dão ênfase, ainda mais forte, ao uso da imagem como forma de capturar certos aspectos mais efêmeros das relações sociais que poderiam se perder se não fossem resgatados na forma imagética (Miceli, 1996; Fabris, 2007). Partindo desse ponto, podemos observar que a relação entre as Ciências Sociais e a fotografia nos remete a uma discussão acerca dos usos da fotografia como objeto e método de trabalho sociológico, e da legitimidade desses usos em relação não só a questões de objetividade X subjetividade da interpretação analítica das imagens, mas da produção da própria imagem como objeto sociologicamente relevante, que produz elementos essenciais para a compreensão da ação humana no mundo contemporâneo. Será que é possível, então, construir uma leitura sociologicamente plausível de uma imagem fotográfica que dê conta das intencionalidades do fotógrafo, do fotografado e do intérprete e simultaneamente aponte aspectos relevantes para compreender a cena retratada? Como justificar sociologicamente o uso da imagem retratada como texto interpretativo ao mesmo tempo em que ela é também construtora desse próprio texto?

Levando em consideração que os registros fotográficos passaram a ser uma das formas mais corriqueiras da construção discursiva dos sujeitos no mundo contemporâneo, especialmente os retratos, *portraits*, utilizados como forma de apresentação principalmente nas redes sociais, parece pertinente, portanto, problematizar quais os limites sociológicos do uso e interpretação da imagem fotográfica. Tendo em mente que muito já foi discutido acerca desse problema, será necessária, antes de tudo, uma ordenação da discussão pautada pelo estabelecimento de pontos de

referências discursivos que situem os autores e problemáticas acerca dos usos da interpretação de imagens e do método fotográfico na Sociologia (Ferrarotti, 1993; Mauad, 1996). Três aspectos distintos parecem oferecer os pilares para a discussão aqui proposta. Se, por um lado, Bourdieu e Malraux sugerem que a fotografia cotidiana, formada a partir das práticas mundanas por indivíduos que não se constituem em conhecedores da arte ou da fotografia, pode servir como base para uma análise aprofundada das estruturas de organização de grupos específicos, como representação de relações sociais às vezes invisíveis sob outro olhar, e como ponto de apoio para construções narrativas que dialogam com outras narrativas universais e particulares; por outro, temos análises como as de José de Souza Martins que refuta a possibilidade de tais usos, dando ênfase à construção de um discurso sociológico apenas quando da realização da fotografia já imbuída de intencionalidade sócio-estética, é o sociólogo-fotógrafo que dá à imagem seu caráter sociológico. Para além dessas duas abordagens, tem-se que a própria construção imagética parece fundamentar contemporaneamente a emergência de relações sociais ao mesmo tempo em que molda, na vida cotidiana, as posições ocupada pelos sujeitos de sua criação. A fotografia não somente eterniza uma ação momentânea, ela cria e define esse momento num contexto onde sua própria feitura já demarca sua necessidade de existência. Ela passa a ser, por conseguinte, mais do que um método de escrutínio do mundo social, um objeto da interpretação sociológica pelo seu poder de construir e reconstruir relações sociais e narrativas explícitas e implícitas que nos dão acesso à emergência de significados.

Dessa maneira, podemos delinear os usos da fotografia pela Sociologia como pertencentes a uma análise ancorada na lógica funcional do seu uso cotidiano e na leitura contextual de seus elementos internos (posicionamento dos indivíduos no plano fotográfico, distância e proximidade de indivíduos uns em relação aos outros, uso ou não de cores etc.) ou ao seu uso como método de construção de imagens esteticamente estudadas e construídas a partir da intencionalidade do sociólogo/fotógrafo como forma de capturar significados e construir um discurso especificamente sociológico.

Essas proposições analíticas para o uso da fotografia não só deságuam em projetos distintos, do uso da imagem como construção do objeto ou do uso da imagem como interpretação do objeto, mas também opõe esteticamente essas imagens fotográficas. Se, por um lado, a imagem cotidiana obedece a uma representação estética mundana (não acadêmica ou não canônica), por outro lado, a imagem que Martins chama de sociologicamente constituída já faz parte de parâmetros da estética canônica, fruto de um contexto generativo distinto. Podemos então justificar a construção de uma leitura da imagem cotidiana como forma válida de interpretação sociológica ainda que esta não

possua uma intencionalidade sociológica? Quais os limites da interpretação sociológica acerca do uso da fotografia cotidiana? Num contexto como o contemporâneo, onde a imagem parece valer mais do que mil palavras, como utilizá-la para construir um conhecimento plausível sobre as relações sociais retratadas, representadas, constituídas?

Aqui é preciso levar em consideração as transformações ocorridas em termos tecnológicos no processo de captura de imagens e na volatilidade do processo de observação das mesmas, tornando possível, então, entender a fotografia atual como parte de um discurso constituído de imagens que localizam e estruturam a prática na sua realidade multifacetada e fugidia. Do refinamento de um olhar esteticamente puro da arte fotográfica de um Sebastião Salgado à rele massificação de retratos que servem como prova do vivido cotidianamente nas redes sociais, um mundo de realidades imagéticas se constrói e transforma as relações humanas a partir de um novo ponto de vista. As fotografias têm agora lugar central nas relações cotidianas, substituem as formas textuais clássicas e as relações diretas, expandindo-se e reproduzindo-se *ad infinitum* em imagens que flutuam livremente para serem capturadas em narrativas universais ou particulares que variam tanto quanto as próprias imagens. Ela possui também o poder generativo de impulsionar ações, forjar relações, estabelecer e transformar socialmente signos e significados; a fotografia é, portanto, “produto e produtora de significados, estéticos ou morais, que remetam a uma possível percepção de uma estrutura social e de sua rede organizativa de possíveis individualizações” (Koury 2010, p. 37).

### **Usos sociais da fotografia e imagens do cotidiano**

A forma como Bourdieu lida com a fotografia baseia-se na ideia de que ela é uma mídia que não requer ou necessita de conhecimento técnico ou científico especial, já que o conjunto de habilidades requerido pela prática está contido na própria máquina, no próprio instrumento fotográfico. No entanto, Bourdieu afirma que apesar de o fotógrafo possuir as habilidades necessárias para fazer ou destruir a imagem, ele mesmo ainda tem a possibilidade de escolher o que será fotografado (escolha que pode ser até certo ponto inconsciente) e como esse processo terá lugar; o que poderia, portanto, incluir uma ideia de valores estéticos e ético-morais sendo utilizados até mesmo por um leigo no processo de aquisição da imagem fotográfica. Essa pressuposição vai de encontro à lógica apresentada posteriormente por José de Souza Martins, quando busca traçar uma linha divisória clara entre processos estéticos legítimos, profissionais, e aqueles que, na fotografia

cotidiana, possivelmente se utilizam de uma estética impura, usuários não treinados que, dessa maneira, seriam geralmente classificados de ingênuos ou documentais a depender do objetivo de aquisição das suas imagens.

No entanto, mesmo quando a produção da fotografia é inteiramente relegada ao automatismo da câmera, o ato de fotografar é ainda uma escolha que envolve valores estéticos e éticos; se, de maneira abstrata, a natureza e o desenvolvimento da tecnologia fotográfica tendem a transformar todas as coisas em 'objetivamente fotografáveis', ainda permanece sendo verdade que embora exista um número teoricamente infinito de fotografias tecnicamente possíveis, cada grupo escolhe um número finito e bem definido de sujeitos, gêneros e composições (Bourdieu et al., 1990, p. 6).

De maneira sucinta, Bourdieu e colaboradores (1990) afirmam que a fotografia, especialmente a leitura fotográfica do cotidiano e o uso da imagem comum, pode ser utilizada tanto como objeto quanto metodologia analítica para aprofundamento da análise sociológica, guardadas as devidas precauções relacionadas à necessidade de uso dessa técnica, a ser definida, assim como qualquer outra, em relação ao objeto a ser construído e reconstruído e aos fins a que a pesquisa se destina. Nesse sentido, o uso de imagens fotografadas estaria pautado na ideia de que "a fotografia expressa, além das intenções explícitas do fotógrafo, um sistema de esquemas de percepção, pensamento e apreciação comuns a todo o grupo" (Bourdieu et al., 1990, p. 6), podendo, portanto, nos informar não apenas sobre a situação e posição ocupadas por um ou mais envolvidos no processo de captura da imagem, mas criando uma ligação direta com esquemas socialmente compartilhados que informam tanto aspectos individuais das ações e experiências dos sujeitos quanto seu pertencimento a um determinado espaço social.

Para o autor, a discussão gira em torno de como justificar o estudo sociológico da fotografia sem necessariamente cair numa leitura psicológica dela, e sem se render à lógica da estética pura que nega os usos sociais da obra de arte. Bourdieu inicia sua explanação demonstrando como a fotografia é fruto de um sentido mundano de apropriação e sacralização da experiência e, portanto, preenche uma função social específica indicada pela sua localização no meio familiar. A análise proposta tem três níveis de discussão distintos, porém interligados e interdependentes na sua aparição cotidiana: 1) no nível da prática *per se*, podemos falar da distribuição da frequência, dedicação à prática de fotografar e suas relações com classes sociais distintas; 2) um segundo momento revela a leitura das imagens fotográficas por parte dos atores envolvidos, especialmente como forma de delimitar os aspectos estéticos e bárbaros (cotidianos, esteticamente desinformados) da leitura da

imagem e que mais tarde informará a questão dos usos sociais da fotografia; e, por fim, podemos observar 3) a construção de um campo de legitimidade artística para localizar a fotografia como processo não institucionalizado de uma estética pura pertencente, neste momento, ainda ao campo da arte consagrada (da elite).

Por meio da construção desses três aspectos distintos, Bourdieu afirma que os usos cotidianos da fotografia pertencem a uma ordem estética oposta àquela da elite e, portanto, pertencem a uma classe social específica. Defende ainda que a aparente falta de sistematização estética, no que diz respeito às normas que regem a prática e leitura fotográfica nas classes populares, é na realidade uma sistemática, se observada do ponto de vista de uma estética específica que prima justamente pelo reconhecimento da função de uma imagem. Tal função pode ser definida pela forma como o objeto é capturado, em que questões de profundidade, distanciamento e foco geralmente representam simbolicamente posições sociais imediatamente reconhecíveis e reproduzem a lógica do espaço do qual são fruto, ou pela própria permissão e controle social acerca de quais objetos, quais indivíduos e que tipos de eventos sociais podem ser capturados pela fotografia. “Nada pode ser fotografado além daquilo que *deve* ser fotografado.” (Bourdieu; Bourdieu, 2004, p. 605, grifo dos autores).

Vale lembrar que, historicamente, a fotografia tem sido ritualmente utilizada como forma de criar e como de ocultar testemunhos de momentos simbolicamente relevantes na nossa vida cotidiana. Seu uso difundido em situações de guerra, calamidades públicas etc., e sua manipulação tecnológica na atualidade, atestam tanto o caráter da imagem como janela para o mundo quanto como fechamento ou esvaziamento de um olhar crítico sobre os acontecimentos. Podemos afirmar, então, que seus usos sociais não estão, assim como Bourdieu demonstra, apenas delimitados por suas qualidades artísticas ou pelo olhar daquele que cria as imagens; esses usos ou interpretações são eles mesmos criaturas e criadores de uma rede de referenciais passíveis de manipulação. A imagem permanece, mas o contexto no qual ela é vista, lida e interpretada a transforma continuamente.

Dito isso, podemos apontar quatro níveis distintos de tratamento da fotografia como objeto sociológico, em Bourdieu, e que servem como chave para a compreensão da fotografia cotidiana como instrumento gerado e gerador de significados, quais sejam:

1) No nível da prática, a escolha do objeto fotográfico já é ela mesma indicadora da existência de um sistema de esquemas de percepções, pensamento e apreciação que são compartilhados por um grupo. Poderíamos falar então de um olhar habituado, de um olhar moldado a partir de um conjunto de narrativas prévias que é incorporado por atores nas suas

experiências cotidianas. Esse nível se assemelha ao que André Malraux (2000) reconhece como canto de metamorfose, que é o processo generativo e de compartilhamento de imagens e referenciais simbólicos que alimentam o “museu imaginário”. Sua existência serve como parâmetro comparativo para a criação e para a reprodução na arte e na vida, que fundamentariam uma ideia de permanência história de certos elementos reconhecíveis quase que universalmente.

2) Essas percepções compartilhadas criam um conjunto finito de objetos fotografáveis, que, por sua vez, podem ser capturados pela observação da prática fotográfica entre esses grupos.

3) Devido a esses dois aspectos, Bourdieu (2005) afirma que, embora busque uma autonomia explicativa com relação à leitura e captura de objetos a partir de uma ordem própria, os aspectos estéticos da fotografia serão sempre fruto dessa organização das percepções e de um sistema de valores específico que acompanha os grupos. Essa afirmação dá suporte à ideia de uma estética do cotidiano e de uma organização hierárquica dessas formas de olhar e capturar imagens no mundo.

4) A frequência e a permanência da prática fotográfica não estão necessariamente relacionadas ao alcance econômico ou conhecimento técnico. Elas obedecem a regras relacionadas às considerações sociais acerca da própria prática (perda de tempo, para *experts*, forma de arte) e da apropriação de valores estéticos pertencentes a um grupo restrito de indivíduos. Logo, os usos sociais da fotografia estão integrados a um esquema maior de organização das práticas profissionais, de lazer, da moda, da arte etc. É por meio desse espaço social organizado que as práticas fotográficas, as imagens capturadas, aquilo que se pode ou não fotografar, vão ser classificados.

Podemos afirmar, então, que a análise bourdieusiana dos usos sociais da fotografia cria espaço para compreender um aspecto essencial da fotografia na análise sociológica, qual seja, a necessidade de sua interpretação a partir de um conjunto cuidadoso de observações que devem incluir a leitura histórica da produção e da recepção da imagem no seu sentido simbólico e mutável.

Uma outra interpretação, essa mais recente, acerca dos usos da fotografia, encontrada nas análises de José de Souza Martins, sugere que, apesar da importância das análises comparativas da formação do olhar fotográfico em diferentes culturas, há uma primazia da qualidade artístico-estética em relação ao uso metodológico da imagem fotográfica. Esse ponto de vista parte do problema da verossimilhança entre fotografia e realidade, muitas vezes assumida nas análises sociológicas. Criticando Bourdieu por sua análise exterior e estruturalista da imagem fotográfica, ao mesmo tempo

em que concorda com o caráter fugidio e incompleto da imagem sem essa faceta simbólica e estrutural que lhe é atribuída, Martins busca construir uma linguagem própria para o processo analítico das imagens fotográficas. Nessa tentativa, ele esbarra no problema da construção de uma olhar estético e na necessidade de aprimorá-lo. Nas suas palavras:

Se há sentido sociologicamente apreensível e compreensível na vida cotidiana, que possa se evidenciar na imagem fotográfica, só a dimensão propriamente estética da fotografia, como intencional obra de arte, pode documentar suas tensões e o invisível das ocultações que lhe são próprias. [...] O ver estético da fotografia erudita é que pode levantar o véu dos mistérios do viver sem graça (Martins, 2008. p. 61-62).

Essa dificuldade de construção da análise propriamente sociológica da fotografia e de rendição ao mundo estético como solução ocorre devido às dificuldades na universalização de formas de leitura ou de uma metodologia, o que leva, a meu ver, a uma exacerbação da linha que divide aquilo que é esteticamente adequado à leitura sensível do olhar artístico, e por isso mesmo passível de se transformar em “texto”, e aquilo que pode ser lido sociologicamente, incluindo inclusive o próprio processo social de construção da própria imagem. Esse confronto pode ser perigoso, pois remete a um problema também comum na fotografia leiga e na análise bourdieusiana, a saber, a montagem, a manipulação e a intenção da criação de um texto mais rígido que, de certa forma, impeça outras leituras possíveis das imagens (Sweetman, 2009).

Além disso, Martins parece também relegar à categoria dos não-textuais imagens menos elaboradas esteticamente ou menos apuradas em termos tecnológicos. Isso torna quase impossível a leitura da imagem cotidiana como texto e como representante de uma estética (não artística) que, a meu ver, permeia toda a sociedade contemporânea, tomada que está pela febre imagética (ver redes sociais etc.). Essas imagens podem e devem dizer mais do que mil palavras, inclusive para além da simples contextualização exterior das estruturas de relacionamento retratadas.

Dessa maneira, a própria objetivação da imagem e o processo de desenvolvimento do olhar estético de grupos esteticamente não privilegiados podem ser mapeados e úteis na construção do conhecimento sociológico de forma mais completa. Parecer ser essa a posição proposta por Koury (2010) quando caracteriza os usos sociológicos da fotografia como definidos por três abordagens fundamentais: 1) a visão instrumental da fotografia, que seria aquela encontrada nas análises clássicas e ainda em algumas

análises contemporâneas da fotografia como duplo do real, e que tem como característica fundamental um papel documental e ilustrativo para a Sociologia e a Antropologia e como apoio a averiguação de elementos nos estudos de campo onde são capazes de captar mais do que aquilo que pode ser observado de maneira geral. Essa abordagem guarda em si, também, a possibilidade de capturar aquilo a que não se tem acesso em primeira mão, aspecto caracterizado principalmente através da produção de fotografia pelos próprios indivíduos que são objetos de análise nas pesquisas. 2) A Fotografia como ampliação da narrativa, que está inscrita numa lógica onde se busca capturar aspectos comportamentais, culturais etc. que tenham se transformado ao longo do tempo ou que não estejam mais presentes por razões diversas. Essa abordagem ainda toma o real e sua veracidade experimental como fonte fundamental de definição da leitura sociológica possível. A última abordagem apontada, 3) a análise social através dos silêncios revelados pela fotografia, apresenta o princípio de que o próprio olhar fotográfico deve ser o elemento chave do escrutínio sociológico através da problematização de elementos como o enquadramento da imagem, a existência de imagens não reveladas ou transformadas pela exclusão ou recorte/*cropping* de certos aspectos imagéticos não desejáveis. Esses elementos, ainda segundo Koury, revelam uma leitura metodológica que proporciona a compreensão da escolha e da não escolha de imagens, de sua publicação e de sua feitura, como indicativos de uma lógica específica de ação relacionada diretamente a aspectos da memória e da construção da realidade a partir desse conjunto imagético.

Por meio da conjunção e do exame das intersecções possíveis entre as diversas linhas de investigação apresentadas até o momento, as fotografias do caso Abu Ghraib poderão ser examinadas e servir como elo construtivo para a explicação de ações desviantes, perversas e más.

Não sendo aqui o espaço para esmiuçar cada uma dessas análises específicas, cabe uma breve descrição desses processos, que devem tomar a seguinte forma:

Primeiro, a leitura dos significados simbólicos das imagens e do próprio processo fotográfico no contexto da prisão e das trajetórias individuais dos soldados engajados nele. Essa leitura passa pelo entendimento da fotografia como instrumento de controle utilizado pelo governo americano nos procedimentos padrão de interrogatório e na compreensão de seu significado socialmente constituído no espaço específico da cadeia como estratégia de desumanização dos prisioneiros.

Segundo, a interpretação dos silêncios revelados através da comparação das imagens feitas e das imagens publicadas, bem como a leitura dos diferentes enquadramentos a partir dos quais os soldados retrataram



os momentos de tortura em questão. Diversos indivíduos participaram das ações retratadas e diversas câmeras foram utilizadas em momentos diversos para fotografar de ângulos, posições e locais diferentes a mesma ação. Essas diferenças podem ser reveladoras no que diz respeito às formas distintas de engajamento e de estranhamento, que estão relacionados tanto à ordenação da vida militar, ela mesma, quanto aos processos necessários para a ação desviante no contexto de crise de identificação mútua inerente aos processos de-civilizadores contemporâneos, nos quais essas *ações tem lugar*.

Terceiro, um olhar cuidadoso sobre a utilização pública das imagens e os aspectos históricos relacionados à sua criação e reprodução, lembrando que existe uma tradição pictórica de representação de cenas de tortura e dor, bem como uma tradição ocidental de erotização de corpos em sofrimento que perpassam tanto a criação quanto a propagação dessas imagens e vão além de seu apelo estético (Eamonn, 2011).

E *last but not least*, a análise comparativa dessas imagens com outras imagens de tortura, dor e sofrimento em momentos históricos e locais distintos, com o objetivo de compreender a permanência de elementos comuns a esses tipos de ação.

### Conclusões?

As imagens de situações extremas de tortura e controle do corpo humano por outro indivíduo podem ajudar a compreender contextos de emergência de tipos de ações desviantes que se propagam historicamente garantindo sua permanência no rol de ações humanas possíveis. Na tentativa de esboçar como a relação entre a Sociologia do mal e a fotografia se faz possível no contexto contemporâneo, o presente trabalho buscou restabelecer a imagem leiga, cotidiana, como objeto passível de uma leitura sociológica que não se prenda somente a elementos puramente estéticos, intrínsecos da imagem, ou a uma leitura simplista de seu lugar social na construção do contexto sociológico de certos grupos e comunidades. Nesse sentido, se fez uma exposição crítica das vertentes que propõem leituras distintas sobre os usos sociais da fotografia tal como têm estado presentes nas Ciências Sociais até hoje. O trabalho clássico de Pierre Bourdieu foi apresentado como forma crítica das análises estéticas prevalentes nas leituras da imagem fotográfica e prestou-se à contraposição com certos elementos presentes na análise de José de Souza Martins e Mauro Koury. Por fim, foram apresentados os passos iniciais para a análise das fotografias de tortura da prisão iraquiana de Abu Ghraib a partir dos caminhos estabelecidos através da utilização dos elementos teórico-metodológicos presentes na interpretação sociológica

feita sobre os autores aqui apresentados. No mais, é preciso dizer que esta análise está em andamento e que seus resultados serão objeto de um trabalho futuro...

## Referências

- ALEXANDER, Jeffrey. Towards a Sociology of Evil. In: LARA, Maria Pía (ed). **Rethinking Evil: contemporary perspectives**. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 153-72, 2001.
- BAGOLIN, Luiz Armando; REIS, Magali dos. Resenha. Sociologia da fotografia e da imagem. **Tempo Social**, v. 21, n.1, 2009, p. 214-217. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v211/v21n1res.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2013.
- BECKER, Howard. Photography and Sociology. **Studies in the Anthropology of Visual Communication**, v. 1, 1974, p. 3-26.
- \_\_\_\_\_. (ed.). **Exploring Society Photographically**. Evanston, Illinois: Mary and Leigh Block Gallery, Northwestern University, 1981.
- BERNSTEIN, Richard. **Radical Evil: a philosophical interrogation**. Oxford: Polity Press, 2002.
- BOURDIEU, Pierre et al. **Photography: a middle-brow art**. Cambridge, Polity Press, 1990.
- BOURDIEU, Pierre; BOURDIEU, Marie-Claire. The Peasant and Photography. **Ethnography**, v. 5, n. 4, 2004, p. 601-616.
- CARRABINE, Eamonn. Images of torture: Culture, politics and power. **Crime Media Culture**, v. 7, n. 1, 2011, p. 5-30.
- COBLEY, Paul; HAEFFNER, Nick. Digital Cameras and Domestic Photography: communication, agency and structure. **Visual Communication**, v. 8, n. 2, 2009, p. 123-146.
- DE PAULA, Silas.; MARQUES, Kadma. A imagem Fotográfica como objeto da Sociologia da Arte. **Revista de Ciências Sociais**, v. 41, n.1, 2010, p. 17-26. Disponível em: <[http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v41n1/rcs\\_v41n1a2.pdf](http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v41n1/rcs_v41n1a2.pdf)>. Acesso em: 15 set. 2013.
- FABRIS, Annateresa. Discutindo a imagem fotográfica. **Domínio da Imagem**, n. 1, 2007. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/dominiosdaimagem/index.php/dominios/article/view/14>>. Acesso em: 15 set. 2013.
- FERRAROTTI, Franco. Culture and Photography: Reading Sociology through a lens. **International Journal of Politics, Culture and Society**, v. 7, n. 1, 1993, p. 75-95.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na Cultura**. São Paulo: L&PM, 2010.
- KOURY, Mauro G. P. Fotografia e interdito. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 19, 2004, p. 129-141. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n54/a08v1954.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2013.
- \_\_\_\_\_. **Relações Delicadas: ensaios em fotografia e sociedade**. João Pessoa: Ed. da UFPB, 2010.

- LEMERT, Edwin M. **The trouble with Evil, social control at the edge of Morality**. New York: State University of New York Press, 1997.
- MANGUEL, Alberto. **Lendo Imagens: uma história de amor e ódio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MARTINS, José de Souza. **Sociologia da Fotografia e da Imagem**. São Paulo, Contexto, 2008.
- MAUAD, Ana Maria. Através da Imagem: Fotografia e História Interfaces. **Tempo**, v. 1, n. 2, 1996, p. 73-98. Disponível em: <[http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg2-4.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg2-4.pdf)>. Acesso em: 15 set. 2013.
- MALRAUX, André. **O Museu Imaginário**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MEAD, Margaret; BATESON, George. [1942]. **Balinese Character, a photographic analysis**. New York / California: New York Academy of Sciences / University of California, 2008.
- MICELI, Sérgio. **Imagens Negociadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MIGUEL, Jesus M.; PONCE DE LEÓN, Omar G. Para una Sociología de la Fotografía. **Reis**, n. 84, 1998, p. 83-124. Disponível em: <[http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS\\_084\\_08.pdf](http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_084_08.pdf)>. Acesso em: 15 set. 2013.
- MILGRAM, Stanley. **Obedience to Authority: An Experimental View**. New York: Harper and Row, 1974.
- MIRZOEFF, Nicholas. Invisible Empire: Visual Culture, Embodied Spectacle, and Abu Ghraib. **Radical History Review**, v. 95, spring 2006, p. 21-44. Disponível em: <[http://www.nicholasmirzoeff.com/Images/Mirzoeff\\_InvisibleEmpire.pdf](http://www.nicholasmirzoeff.com/Images/Mirzoeff_InvisibleEmpire.pdf)>. Acesso em: 15 set. 2013.
- SCHAEFFER, Jean-Marie. **Imagem Precária: Sobre o dispositivo fotográfico**. Campinas: Papyrus, 1996.
- SMITH, Karl. Further towards a sociology of Evil. **Thesis Eleven**, v. 79, oct. 2004, p. 65-74.
- SONTAG, Susan. **On Photography**. New York, Rosetta Books, 1973.
- SWEETMAN, Paul. Revealing habitus, illuminating practice: Bourdieu, photography and visual methods. **Sociological Review**, v. 57, n.3, 2009, p. 491-511.
- SZTOMPKA, Piort. The Focus in Everyday Life: a new turn in Sociology. **European Review**, v. 16, n.1, 2008, p. 23-37.
- WELLER, Wivian; BASSALO, Lucélia. Imagens: documentos de visões de mundo. **Sociologias**, v. 13, n. 28, set./dec. 2011, p. 284-314. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/v13n28/10.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2013.
- ZIMBARDO, Phillip. **The Lucifer Effect: understanding how good people turn evil**. New York: Random House, 2007.

Recebido em 10/02/2014  
Aprovado em 25/03/2014



# Artigos

## **A SOCIOLOGIA À PROVA DOS VALORES<sup>1,2</sup>**

### ***SOCIOLOGY PUT TO THE TEST OF VALUES***

---

Nathalie Heinich

*École des Hautes Études en Sciences Sociales*

#### **Resumo**

A tradição sociológica não é farta em modelos que permitam fazer da questão dos valores um objeto de investigação especificamente sociológico, ou seja, tratado de maneira não normativa, mas descritiva, não apenas teórica, mas também empírica, e não abstrata, mas pragmática, a partir das ações em situação concreta. Esse artigo tenta explicitar os obstáculos conceituais e metodológicos que enfrenta semelhante projeto, notadamente na sociologia francesa contemporânea: dificuldades em renunciar à normatividade e ao essencialismo, em distinguir entre fatos e valores, e em passar da ontologia à pragmática, do teórico ao empírico e do quantitativo ao qualitativo, de modo a abordar esse objeto com métodos apropriados à sua especificidade.

**Palavras-chave:** axiologia, neutralidade, normatividade, pragmatismo, valores.

#### **Abstract**

The sociological tradition hardly offers models addressing the issue of values in a proper, specific way: that is, not normative but descriptive, not only theoretical but also empirical, and not abstract but pragmatic, dealing with actions happening in real situations. This paper aims to explicate the conceptual and methodological obstacles to such a project, particularly in French contemporary sociology: difficulty to let aside normativity and essentialism, to distinguish between facts and values, to shift from ontology to pragmatism, from theory to actual surveys and from

---

1 Agradeço imensamente a Dominique Merllié, como também a Alain Caillé, Danilo Martuccelli, Jean-Marie Schaeffer e Frédéric Vandenberghe, por terem aceitado ler e criticar versões anteriores deste artigo, que deve muito a suas observações.

2 Texto originalmente publicado nos *Cahiers internationaux de Sociologie*, Vol. CXXI, 2006, p. 287-315. Tradução de Maria de Guadalupe M. Coutinho e Marta Pragma Dantas.

quantitative to qualitative methods. Such are the conditions allowing to address the issue of values according to its specificity.

**Keywords:** axiology, neutrality, normativity, pragmatism, values.

É notável o contraste entre a onipresença do tema “valores” em inúmeros trabalhos que se pretendem sociológicos, e a pobreza de suas conceituações, e até mesmo sua ausência como objeto de pesquisa próprio, principalmente nas especializações indicadas por nossos organismos profissionais. No entanto, poucas são as áreas da sociologia que não têm a ver com “valores”, desde que se aceite entender por “valores”, no mínimo, os princípios em nome dos quais as avaliações são feitas; da mesma forma como os princípios têm a ver com representações, condutas, interações, enunciações etc. Ora, a tradição sociológica não é farta, é o mínimo que se pode dizer, em modelos que permitam tratar da questão dos valores: mesmo quando aparece em alguns grandes autores, notadamente Weber e Durkheim, ela raramente é tratada como objeto específico de investigação. E quando é assim tratada, nos trabalhos mais recentes, é através de protocolos metodológicos que, como veremos, deixam muitos pontos obscuros. Pior ainda: a própria questão de saber se existe atualmente uma “sociologia dos valores” tem grande possibilidade de receber respostas contrastantes conforme as escolas sociológicas. Alguns sociólogos parecem convencidos de que se trata de uma especialização comum em suas disciplinas, enquanto outros ignoram ou desprezam os trabalhos assim orientados; outros evitam utilizar o termo, embora sejam lidos por alguns de seus colegas como sociólogos dos valores; outros, ainda, duvidam que possa existir algo do gênero em sociologia.

Por que então tanta dificuldade para definir e fazer uma sociologia dos valores? O que, nessa problemática, coloca a sociologia à prova de suas posturas, de suas posições teóricas, de suas ferramentas metodológicas? É segundo essa tripla abordagem que conduziremos nossa reflexão, examinando sucessivamente o que diz respeito às posturas de pesquisa, com a questão da normatividade; aos problemas teóricos, com a questão do essencialismo e a distinção entre fatos e valores; e aos métodos, com a questão do recurso à empiria, da escolha entre qualitativo e quantitativo, e da passagem da explicação à compreensão – tal passagem nos permitindo esboçar, para concluir, um programa de sociologia descritiva, empírica, pragmática e compreensiva dos valores.

## Da difícil renúncia à normatividade

Conhece-se certamente, desde Durkheim, a expressão “sociologia moral”, que parece corresponder ao que chamaríamos hoje de “sociologia dos valores”. Ela tem, porém, a inconveniente propriedade de cultivar a ambiguidade sobre o estatuto de sua enunciação, bem como de seus objetos: trata-se de uma enunciação normativa, visando dizer o que são os valores “em si” e, por conseguinte, aqueles que todos devem respeitar? Ou trata-se de uma enunciação descritiva, visando analisar o que são os valores para os atores em contextos bem definidos?

Para responder a essa questão, é preciso remontar às origens da sociologia francesa, com a recepção ambígua – analisada por Dominique Merllié – de *La Morale et la Science des moeurs [A Moral e a ciência dos costumes]*, publicado em 1904. Nessa obra, Lucien Lévy-Bruhl pregava a renúncia a uma filosofia moral (normativa) em prol de uma “ciência dos costumes” (descritiva ou, como se dizia então, “positiva”).<sup>3</sup> Não surpreende que a maioria dos filósofos tenham “reagido fortemente” a tal proposta<sup>4</sup>; mais inesperada é a atitude ambígua de Durkheim, entre aprovação em nome de uma “ciência dos fatos morais objetiva”, e refutação em nome da “ambiçãõ tradicionalmente filosófica de erigir um fundamento racional e universal para a moral” (Merllié, 2004, p. 424). Essa ambiguidade encontra-se na maneira como ele caracterizará posteriormente julgamentos de valores e julgamentos de realidade, que pertencem, em sua opinião, a uma mesma e única categoria, a dos julgamentos de realidade, desde que se considere que a realidade em questão não tem o mesmo estatuto, conforme o caso<sup>5</sup>.

---

3 Cf. Merllié, 2004. A posição de Lévy-Bruhl se aproxima a esse respeito da distinção nítida que estabelecia Weber entre “moral” e “ciência da moral”: “contesto veementemente que uma ciência ‘realista’ da moral [...] esteja à altura de formar uma ‘moral’ capaz de afirmar o que quer que seja sobre aquilo que deve valer” (cf. Weber, [1951] 1965, p. 420).

4 “Um filósofo que se apoia em um sociólogo para dizer que os filósofos devem renunciar a procurar fundamentar a moral e deixar os sociólogos construírem uma ciência dos costumes: podem-se esperar protestos dos primeiros e aplausos dos segundos. E é justamente o que as primeiras reações revelam” (D. Merllié, 2004, p. 424).

5 “Do que precede, resulta que não existem entre eles diferenças de natureza. Um julgamento de valores exprime a relação de uma coisa com um ideal. Ora, o ideal é dado como a coisa, embora de outra maneira; ele próprio é, também, uma realidade à sua maneira. [...] Todo julgamento tem necessariamente uma base no dado: mesmo os que se referem ao futuro tomam emprestados seus materiais seja ao presente, seja ao passado. Por outro lado, todo julgamento coloca em prática



É, portanto, nessa reticência em renunciar à normatividade que se trai, na obra do fundador da sociologia francesa, a dificuldade “em dissociar, tão francamente quanto o convida a fazê-lo Lévy Bruhl, seu empreendimento científico dos objetivos tradicionais da filosofia” (Merllié, 2004, p. 435).

Um século mais tarde, a situação continua pouco clara: “não parece que os sociólogos que tratam as normas e os valores tenham renunciado a uma postura axiológica ou normativa” (Merllié, 2004, p. 416), constata Merllié na introdução de seu artigo – e menos ainda os filósofos que, aplicando suas reflexões a objetos ditos “sociais”, modernizam a título de “sociologia moral” especulações transpostas da ontologia<sup>6</sup>. Isso significa dizer que a regra weberiana de “neutralidade axiológica”, que prega a abstenção de qualquer julgamento de valores por parte do professor ou do pesquisador, no âmbito de suas funções, está longe de ser uma unanimidade concreta atualmente<sup>7</sup>: ela possui a propriedade paradoxal de ter-se tornado, ao mesmo tempo, um lugar comum no plano deontológico, e um objeto de transgressões recorrentes e até de recusas explícitas no plano do trabalho efetivo<sup>8</sup>.

A questão dos valores foi, todavia, no pensamento francês contemporâneo, objeto de uma elaboração propriamente sociológica, mesclando a ambição teórica com a preocupação da pesquisa empírica e o distanciamento em relação à normatividade. Dessa forma, puderam ser

---

ideais. Não há, portanto, nem deve haver senão uma única faculdade de julgar”; pois, “se todo julgamento coloca em prática ideais, estes são de espécies diferentes. [...] Há aqueles cujo papel é unicamente exprimir as realidades às quais se aplicam, exprimi-las tais como elas são. São os conceitos propriamente ditos. Outros há, pelo contrário, cuja função é transfigurar as realidades às quais se referem. São os ideais de valor” (Durkheim, [1911], 1967, p. 107-108).

6 Cf. principalmente Ladrière, 2001; Pharo, 2004 (que se apoia numa “sociologia moral” normativa oriunda diretamente da filosofia, e parece considerar como evidente que uma “sociologia da moral” não está feita nem, sobretudo, por fazer)

7 Sobre o debate a respeito da neutralidade axiológica na sociologia americana dos anos 1970, cf. Goode, 1977.

8 Cf. Weber, [1919] 2003. Para uma defesa da posição weberiana, apoiada em uma tripla distinção entre posturas (de pesquisador, de *expert*, de pensador), entre registros enunciativos (normativos ou analítico-descritivos) e entre níveis referenciais (ordinário ou epistêmico), cf. N. Heinich, 2002. Nessa perspectiva, a regra de “neutralidade axiológica” torna possível, todavia, a enunciação normativa por parte do pesquisador, desde que esta incida não sobre o seu objeto (plano da experiência ordinária: por exemplo, a relação dos atores com os valores), mas sobre o sujeito da enunciação sociológica, em outras palavras, sobre as posturas, os métodos, as ferramentas da pesquisa (plano epistêmico).

estudados, com ferramentas da sociologia da ação, os valores políticos e morais (por meio dos diferentes regimes de justificação das ações, de relacionamento com o outro ou da relação com o sofrimento<sup>9</sup>), bem como os valores artísticos<sup>10</sup>: a questão do bem ou do justo, e a questão do belo ou do autêntico são domínios privilegiados para uma sociologia não normativa dos valores, em razão de sua forte carga axiológica. Mas, paradoxalmente, nos trabalhos de Luc Boltanski e Laurent Thévenot, o próprio termo “valores” não aparece e essa questão é abordada apenas de forma indireta, conquanto sejam constantemente abordados princípios que guiam as avaliações dos atores. Essa ausência de referência explícita à problemática dos valores pode, sem dúvida, ser atribuída à mera prudência, tendo em vista a forte carga normativa espontaneamente transmitida pela questão dos “valores morais” – o próprio termo pode levar a leituras moralizantes, embora se trate de descrever e analisar a relação dos atores com os valores, e não mais de normatizar ou prescrever. Entretanto, pode-se também ver nisso uma recusa em assumir por completo uma posição deliberada de ruptura com a normatividade, como sugere a penúltima obra coassinada por Boltanski, a qual, ao afirmar uma posição explicitamente crítica em relação ao seu objeto (o “novo espírito do capitalismo”), constitui uma regressão em relação à exigência de neutralidade evocada inicialmente, quando se tratava de substituir a “sociologia crítica” por uma “sociologia da crítica” (Boltanski; Chiapello, 1999).

Vislumbra-se aqui outra razão pela qual a sociologia francesa tem tanta dificuldade em renunciar à normatividade: é que ela carrega o fardo do modelo do “intelectual engajado” (Noiriel, 2004), e até mesmo do “intelectual profético”, que só dificulta a distância epistêmica em relação à normatividade, opondo-lhe o imperativo de engajamento político enquanto dever de cidadania (Heinich, 2004). Essa ambivalência é particularmente sensível no caso de Pierre Bourdieu, cuja carreira ilustra sucessivamente uma e outra posições: primeiramente, o imperativo de autonomia da ciência, que não deve produzir senão fatos; depois, de maneira cada vez mais acentuada, o imperativo do engajamento, que deve contribuir para a defesa dos valores – sem que a contradição entre essas duas opções seja, contudo, explicitada ou assumida como tal (Bourdieu, 2002).

Essa proximidade dos produtores de saber com o mundo axiológico, considerado não como objeto de pesquisa, mas como lugar de intervenção, dificulta o distanciamento que permitiria falar de “valores” como sociólogo

---

9 Cf. Boltanski, 1990, 1993, 2004; Boltanski; Thévenot, 1991. Esses trabalhos foram elaborados em um laboratório da EHESS [École des Hautes Études en Sciences Sociales] significativamente intitulado “Grupo de sociologia política e moral”.

10 Cf. Heinich, 1991, 1998, 2000.

e não como ideólogo, como pesquisador e não como produtor de opiniões. A essa dificuldade soma-se enfim a tendência, recente no mundo político, de empregar o termo “valores” apenas com referência aos partidos de direita – de forma que, por exemplo, a expressão “defesa dos valores” remete de imediato aos valores tradicionais, familiares e religiosos. Eis uma razão axiológica que, em um mundo intelectual preferencialmente de esquerda, pouco contribui para que seja levada a sério a problemática axiológica como objeto de investigação sociológica.

### **Da difícil renúncia ao essencialismo**

Os obstáculos à realização de uma “ciência dos costumes” que não seja uma “sociologia moral” – isto é, que tome expressamente os valores como objeto de análise empírico-teórica e não com objetivo prescritivo – provêm, portanto, antes de tudo, de uma concepção normativa da sociologia. Ora, essa normatividade está intimamente ligada a uma orientação essencialista herdada da metafísica, ou seja, à impossibilidade de renunciar a dizer o que “são”, no absoluto, os valores e, conseqüentemente, o que os atores “devem” fazer para respeitá-los – respondendo, assim, tanto a uma tradição culta, como em Durkheim, quanto a uma expectativa do senso comum. Essa indissociabilidade do programa essencialista e da orientação normativa, postulando uma transcendência dos valores que o pensador teria por missão explicitar, é particularmente legível nos argumentos que o filósofo Leo Strauss opunha ao imperativo weberiano de “neutralidade axiológica”.

No capítulo sobre *Droit naturel et histoire* [*Direito natural e história*] que ele dedica à “distinção entre fatos e valores”, Strauss resume notavelmente a posição de Weber, começando por sublinhar que “Weber nunca explicou o que ele entendia por valor” (Strauss, [1953] 1986, p. 48). – fato lamentável, levando-se em conta os sofismas a que esta questão dará origem. Ele destaca igualmente a “diferença fundamental entre ‘relações com os valores’ e ‘julgamentos de valores’”: ao se dizer que alguma coisa é importante do ponto de vista da liberdade política, por exemplo, não se toma posição a favor ou contra a liberdade política” (Strauss, [1953] 1986, p. 48). Em outras palavras, trata-se aqui de distinguir entre o objeto da pesquisa sociológica, que pode perfeitamente ser a relação dos atores com os valores, e a posição do sujeito da enunciação – ou seja, o próprio pesquisador – que deve excluir o julgamento (implícito ou explícito) sobre os valores, o qual pertence propriamente aos atores: assim encontram-se definidas e validadas as competências respectivas do “sábio” e do “político” (Weber, 2003). Mas uma vez lembrada a posição weberiana, a tese de Strauss dela se distancia radicalmente. Entretanto, o caráter

amplamente sofisticado de seus argumentos sugere que sua posição resulta não da observação de uma prática sociológica, mas, uma vez mais, de uma posição filosófica anterior, que ele procura antes de tudo defender.

Um primeiro sofisma consiste em confundir, justamente, “relação com os valores” e “julgamento de valores”, quando ele faz da posição de Weber uma forma de “niilismo”<sup>11</sup> ou, ao inverso, um apelo à “tolerância”<sup>12</sup>. Ora, negar todos os valores ou aceitá-los todos nada tem a ver com a neutralidade axiológica, uma vez que isso equivaleria ainda a tomar posição sobre esses valores, ou seja, a emitir um julgamento de valores e não uma análise da relação dos atores com os valores; e, portanto, a se situar no plano da normatividade e não no da suspensão do julgamento<sup>13</sup>.

Um segundo sofisma consiste em querer desacreditar a intenção de neutralidade preconizada por Weber pelo fato de que sua prática nem sempre obedeceria a ela. Assim, “[a] obra de Weber teria sido não apenas enfadonha, mas absurda se ele não tivesse falado constantemente das virtudes e dos vícios intelectuais e morais no registro apropriado, o do enaltecimento ou o da reprovação” (Strauss, [1953] 1986, p. 58). Ora, não se pode negar a legitimidade de um valor pela sua não-aplicação, e pretender, por exemplo, que todos os cidadãos não devam ser considerados iguais de direito pela razão de não serem iguais de fato; esse é um princípio elementar não apenas para uma sociologia dos valores, mas também para toda filosofia política.

Enfim, um terceiro sofisma cometido por Strauss consiste em ignorar a especificidade da postura do pesquisador, reduzindo-a à de um cidadão comum: é o que lhe permite avançar seu argumento, sem dúvida o mais fraco, a saber, o argumento da crueldade do nazismo. Segundo ele,

[...] o interdito pronunciado contra os julgamentos de valores em ciências sociais levaria às consequências seguintes. Teríamos o direito de fazer uma descrição puramente factual dos atos praticados às claras diante de todos em um campo de concentração, e também sem

---

11 “A nosso ver, a tese de Weber conduz necessariamente ao niilismo ou à ideia de que toda preferência, seja ela má, vil ou tola, deve ser vista pelo tribunal da razão como sendo tão legítima quanto qualquer outra” (Strauss, [1953] 1986, p. 50).

12 “O ‘idealismo’ de Weber, ou seja, sua tolerância em relação a todos os ‘ideais’, todas as ‘causas’ parece assim autorizar uma distinção razoável entre nobreza e baixaza do homem” (Strauss, [1953] 1986, p. 53).

13 Esta confusão entre os níveis assertórico e analítico, que leva a tomar a neutralidade pela “objetividade”, é recorrente: “seria necessário que ele aceitasse automaticamente por moralidade, arte, religião, conhecimento, Estado... tudo o que se pretende como tal” (Strauss, [1953] 1986, p. 62); “Para Weber, era evidente que não existe hierarquia alguma dos valores” (Strauss, [1953] 1986, p. 70).

dúvida uma análise, igualmente factual, das causas e motivos que moveram os atores em questão, mas nos seria proibido pronunciar a palavra crueldade. Ora, cada um de nossos leitores, a menos que seja completamente idiota, não deixaria de ver que os atos em questão são cruéis (Strauss, [1953] 1986, p. 59).

E, com efeito, isso é tão evidente que nos perguntamos de que serviria o pesquisador dizê-lo no lugar deles! A sociologia teria, portanto, apenas a função de tomar o lugar dos atores para enunciar o que eles já sabem?

Leo Strauss demonstra assim, nesse capítulo, uma notável capacidade de manejar os sofismas, combinada com uma não menos notável incapacidade de compreender a especificidade da disciplina sociológica, tanto em sua exigência empírica<sup>14</sup> quanto nestes dois outros aspectos do método weberiano, que são o procedimento compreensivo<sup>15</sup> e o método ideal-típico<sup>16</sup>. Semelhante acúmulo de erros de raciocínio e de afirmações imprudentes, em um filósofo ademais importante, sugere que ele tinha um valor a defender (nível normativo), e não apenas uma prática e um método a reivindicar (nível epistêmico) – especialmente considerando que ele não tinha prática alguma em sociologia. Esse valor transparece no conjunto de sua obra e, em particular, em sua crítica do historicismo: trata-se da objetividade ou da transcendência dos valores (o que ele chama um “verdadeiro sistema de valores”), apoiada na possibilidade de uma “ciência empírica ou racional”, na ausência da qual não haveria mais do que “a decisão livre, não racional, de cada indivíduo” (Strauss, [1953] 1986, p. 50), e a incapacidade da “razão humana” para “resolver o conflito entre os valores essenciais” (Strauss, [1953] 1986, p. 68).

Strauss encarna dessa forma – como outros depois dele – a versão hiper-racionalista e cientificista daquilo a que poderíamos chamar a

---

14 Ainda a propósito de Weber, Strauss estigmatiza assim “sua devoção ao ideal das ciências empíricas que prevalece entre os homens de sua geração” (Strauss, [1953] 1986, p. 47), isto é, o essencial daquilo que faz a especificidade da sociologia em relação à filosofia. Não surpreende o fato de ele definir a “ciência social” como uma “pesquisa puramente teórica mas que não deixa de conduzir à compreensão dos fenômenos sociais” (Strauss, [1953] 1986, p. 57).

15 A pregnância do paradigma explicativo leva-o assim a considerar que a compreensão das sociedades “exatamente como elas se compreendem ou se compreenderam” constitui um “trabalho puramente histórico, portanto, preparatório e acessório” (Strauss, [1953] 1986, p. 63).

16 “Em lugar dessa análise [da realidade social da vida de todos os dias], encontramos em sua obra definições de tipos ideais, de construções artificiais que não pretendem sequer corresponder à articulação concreta da realidade social e que, ademais, se pretendem estritamente efêmeras” (Strauss, [1953] 1986, p. 80).

“factualização” dos valores: enquanto “ciência”, a sociologia (ou a filosofia) não pode, na opinião deles, renunciar a um julgamento sobre os valores, a um discurso normativo. Isso implica na redução dos valores a uma “razão” que, na ausência de uma concepção propriamente sociológica da racionalidade, não pode ser outra senão a razão dos “racionalistas”, cientificamente demonstrável: da mesma forma que para os teólogos não existia outra razão além da razão religiosamente fundada, e que para os filósofos do direito natural não existia outra razão além da razão naturalmente fundada. Semelhante profissão de fé conhece apenas duas possibilidades: seja valores fundados na natureza (quer se trate da natureza divina dos teólogos ou do “direito natural” dos filósofos modernos), seja o arbitrário, a irracionalidade, a pura individualidade. Essa alternativa, que parece evidente para uma grande parte da tradição filosófica, não tem obviamente sentido algum para o sociólogo, que estuda precisamente as maneiras pelas quais os valores podem ser fundados em sociedade, portanto, relativamente impostos (e não livres), acessíveis à discussão e à argumentação (e não irracionais), e coletivamente negociados (e não individuais).

Têm-se, portanto, de um lado, os “crentes” em uma transcendência ou uma objetividade dos valores, seja religiosa (teologia dos tradicionalistas), seja natural (direito natural dos “modernos”), seja científica (racionalismo cientificista dos contemporâneos, como Strauss e, veremos, Boudon); de outro, os partidários de uma imanência, de um subjetivismo ou de um construtivismo dos valores, inacessíveis à demonstração porque irreduzíveis à verdade (Hume), em razão de sua historicidade (historicismo), de sua pluralidade (Weber), de sua convencionalidade etc. É preciso ainda, para assentar as bases de uma sociologia dos valores, que estes sejam considerados como acessíveis a uma descrição específica, que se dote portanto de outras ferramentas além da análise dos fatos. É preciso, em outras palavras, aceitar a distinção entre fatos e valores.

### **Da espinhosa distinção entre fatos e valores**

Tratando-se de um dos pontos mais sensíveis e, sem dúvida, atualmente, menos consensuais em sociologia, vamos aqui apenas esboçar as grandes linhas do debate sobre essa distinção, necessária para uns, impossível ou indesejável para outros. Vê-se, aqui, oporem-se, de um lado, a “neutralidade axiológica” pregada por Max Weber, implicando uma clara diferenciação entre estas duas modalidades de enunciação que são o julgamento sobre os fatos e o julgamento sobre os valores<sup>17</sup>, e, de outro, a negação dessa diferença por autores

---

17 Cf. Weber, 2003. Sobre as raízes filosóficas dessa posição e, notadamente, “o

todavia muito distantes uns dos outros – mas por razões bastante diferentes, e mesmo opostas. Limitemo-nos aqui aos sociólogos franceses contemporâneos.

Sobre essa questão, Raymond Boudon foi quem desenvolveu o ponto de vista mais explícito e mais argumentado, recusando claramente qualquer diferença entre julgamentos de valores e julgamentos de fatos. Contra a posição humiana e o “decisionismo” weberiano, fazendo do julgamento de valores o produto de uma decisão com validade indemonstrável, Boudon procura salvar a “racionalidade” dos valores relacionando os julgamentos de valores com “razões”, à semelhança dos julgamentos de fatos que, tradicionalmente, dizem respeito a uma abordagem científica, portanto “racional”. Ele tem consciência de que se opõe, com isso, não apenas ao historicismo e à abordagem compreensiva de Weber, mas também às principais correntes da sociologia do século XX em matéria de valores: o afetivismo de Pareto, o sociologismo de Durkheim, o utilitarismo e o funcionalismo, o convencionalismo, assim como todas as formas de relativismo<sup>18</sup>.

Ele segue, em contrapartida, uma tradição filosófica que permanece representada atualmente: com um raciocínio similar, o filósofo americano Hilary Putnam propunha-se, ainda recentemente, a pôr fim à distinção entre fatos e valores, que ele relaciona a uma oposição entre objetividade e subjetividade, esta última sendo assimilada à irracionalidade<sup>19</sup>; pois, do seu ponto de vista, se se distingue entre fatos (objetivos) e valores (subjetivos, logo irracionais), não pode haver, portanto, qualquer fundamento para os valores, nem qualquer discurso sensato (até mesmo científico) sobre eles. Ora, semelhante silogismo alimenta-se manifestadamente de uma ignorância ou de uma negação de toda a dimensão coletiva e social da experiência humana, isto é, de toda racionalidade que não seja de ordem objetiva ou natural: negação bastante compreensível da parte de um filósofo, mas que se torna no mínimo surpreendente vinda de um sociólogo.

“Uma ética é possível na ausência de crenças dogmáticas?”, pergunta o título de um dos artigos reunidos por Boudon em *Le Juste et le vrai* [*O justo e o verdadeiro*]; a essa questão moral, que a problemática dos valores inevitavelmente coloca a partir do momento em que é tomada em uma perspectiva normativa, ele responde procurando evitar tanto o polo do “convencionalismo”, suposto antinômico a toda ética, quanto o polo do “platonismo”, que fundaria a ética “natural” [*en nature*], mas desprezando a

---

interdito de Hume” estipulando a interdição de passar, em um raciocínio, do fato ao valor, cf. Descombes, 1998, p. 124; sobre a posição semelhante de Karl Popper, cf. Mesure, 1998, p. 121.

18 Cf. Boudon, 1995, p. 206-210 e p. 250; Boudon, 1999.

19 Cf. Putnam, [2002] 2004.

evidente relatividade factual dos valores. Para ele, não é mais a razão divina nem a razão natural que funda a ética, mas simplesmente “a razão”, uma razão propriamente “humana”, que ocupa a partir de então o lugar deixado livre pelas formas tradicionais da transcendência. Ele se situa, dessa forma, a meio caminho entre “instrumentalismo” e “irracionalismo”, ou seja, entre a restrição e a exclusão da noção de razão<sup>20</sup>.

Notar-se-á, contudo, que essa promoção da “razão” é feita ao preço de sua redução à dimensão mais estreitamente intelectualista, implicando ao mesmo tempo uma concepção superficial do humano que suprime toda dimensão emocional na relação com os valores; um etnocentrismo culto que reduz o racional à lógica formal e os valores às argumentações, ou seja, às “razões” dadas pelos atores; um naturalismo servil, que considera *a priori* como “arbitrárias” as lógicas propriamente sociais, isto é, convencionais e contextuais; e, correlativamente, um monismo dos valores que impede que se leve em conta a sua pluralidade de outra forma a não ser a título de “absurdidade” lógica a ser reduzida pelo raciocínio. Nessa perspectiva, compreende-se que todo julgamento de valores que escapa a uma “razão” tão estreitamente definida ultrapassa, a seu ver, os limites do “compreensível”<sup>21</sup>. É lamentável, pois para nós se trata, muito pelo contrário, de um objeto ideal para uma abordagem especificamente sociológica, atenta em descrever e analisar a pluralidade das relações com os valores – inclusive os mais afetivos e os mais contraditórios – entre as pessoas comuns, em contextos e com exigências de enunciação bem definidos.

Como geralmente em sociologia, os pontos fracos da argumentação de Boudon aparecem com clareza a partir do momento em que ela é aplicada às questões artísticas. Buscando escapar, também nesse domínio, às oposições realismo/construtivismo, essencialismo/relativismo, ou ainda, em seu vocabulário, platonismo/convencionalismo, ele não pode delas se desvencilhar pela solução elegante proposta por Gérard Genette, para quem os valores devem ser percebidos pelos atores – normativamente – como universalmente fundados, sendo ao mesmo tempo – factualmente – variáveis (Genette, 1997)<sup>22</sup>; isso

---

20 “As ciências sociais e humanas têm tendência a se dividir, atualmente, em duas correntes: a que faz dos valores o produto de razões, porém de razões que dizem respeito essencialmente à racionalidade instrumental; a que vê nos valores o produto de causas não racionais e os interpreta, por exemplo, como efeitos mecânicos da socialização, ou ainda como derivando de causas afetivas, sociológicas ou biológicas mais ou menos conjecturais” (Boudon, 1998, p. 31).

21 “Se as ‘tomadas de posição’ axiológicas são absurdas (na acepção de Sartre) ou se devem a causas que não sejam razões, não vemos, em outros termos, como elas poderiam ser ao mesmo tempo ‘compreensíveis’” (Boudon, 1998, p. 28).

22 Encontrava-se já em Weber uma primeira formulação a esse respeito: “A



implicaria, com efeito, numa distinção entre o registro descritivo dos fatos e o registro normativo dos valores que Boudon, precisamente, rejeita. Dessa forma, ele adota uma posição hiperintelectualista, que elimina imediatamente a dimensão afetiva, emocional e não consciente da relação com os valores, e abandona as argumentações sobre os princípios; mas ele passa, assim, ao largo da especificidade da relação estética em sua dimensão sensorial – a forma – e não apenas intelectual – o conteúdo. É assim que *Tartuffe* ou *Madame Bovary* são reduzidos às suas temáticas, um quadro de Klee a seu título, e que o julgamento pessoal do autor sobre a obra de Mondrian (cujas “formas geométricas e cores simples não conseguem, apesar de suas pretensões, passar a mensagem espiritual que ele pretende exprimir. Elas têm um valor sobretudo decorativo. O que perceberam muito bem os costureiros e os arquitetos de interior” [Boudon, 1999, p. 290-291]) é suposto exprimir um valor universal, ao passo que numerosos são os amadores, profanos ou especialistas, aos olhos de quem Mondrian encarna o cúmulo da espiritualidade.

O que não permite compreender a posição de Boudon (e, com ele, dos filósofos racionalistas que recusam a distinção entre fatos e valores) é que, se os julgamentos de valores são contextuais e não absolutos, tomados em lógicas plurais e não unívocas, e antes afetivamente investidos do que logicamente determinados, tal fato não os torna nem por isso “irracionais”: eles têm, com efeito, por característica obedecer a exigências de coerência argumentativa, que fazem deles condutas “racionais” – desde que se estenda essa noção para além de uma acepção estreitamente logicista, e que se pare de investi-la de uma carga normativa.

Sabe-se o quanto a posição de Boudon é, de modo geral, sustentada pela recusa de um determinismo que retiraria dos atores, ao menos em parte, a “racionalidade” de suas escolhas: um determinismo durante muito tempo encarnado pela tradição marxista e que Pierre Bourdieu ampliou para dimensões não mais apenas materiais e econômicas, mas culturais e simbólicas. É em vão, no entanto, que se procuraria em Bourdieu uma posição clara quanto à questão dos valores e, notadamente, sua distinção em relação aos fatos. Com efeito, ele recusa e aceita alternadamente essa distinção, oscilando entre um construtivismo crítico aplicado à própria noção de “valores”, considerados como uma ilusão dos dominados ou uma astúcia dos dominantes (sejam esses valores dos atores ou dos sábios), e um realismo dos “fatos” opostos às “ilusões”, conferindo exclusivamente ao sociólogo o privilégio de enunciar

---

crença, vivendo em cada um de nós de uma forma ou de outra, na validade supra-empírica de ideias de valor últimas e supremas às quais ancoramos o sentido de nossa existência não exclui, mas inclui a variabilidade incessante dos pontos de vista concretos sob os quais a realidade empírica assume uma significação” (Weber, [1951] 1965).

os primeiros contra os segundos. No primeiro caso, a distinção é eliminada, uma vez que o factual é reduzido ao axiológico (“somente” existem valores, “socialmente construídos”, logo arbitrários e artificiais, se instrumentados pelos “dominantes” para servir a seus interesses); no segundo caso, há claramente diferença entre os valores (ilusórios ou interessados) e os fatos (que seriam privilégio do sociólogo)<sup>23</sup>. Assim, nesse paradigma sociológico que se tornou bastante poderoso atualmente na França, o descrédito da noção de valores (cívicos, éticos, estéticos etc.) constitui um fundamento da análise tão presente que requer pouca explicitação<sup>24</sup>. Isso mostra o quanto a ambiguidade da questão dos valores na sociologia de Bourdieu integra a própria base da sua “sociologia crítica”, que pouco se permite considerar os pontos de vista dos atores como uma realidade a ser analisada, considerando-os, antes, como uma ilusão a revelar<sup>25</sup>.

É a esse paradigma crítico, típico daquilo que se chamou de “sociologia da suspeita”, que se opõe o paradigma do “individualismo metodológico” defendido por Boudon. Compreende-se que este último se tenha tornado o defensor da problemática dos valores em sociologia, uma vez que eles são os primeiros visados a partir do momento em que prevalece a determinação por processos coletivos e interesses ocultos. Ora, acabamos de ver que sua perspectiva trai, tanto quanto a de Bourdieu, um substrato normativo, pois não são os valores como objeto de investigação sociológica que o interessam (as pesquisas empíricas às quais por vezes ele faz referência apresentam, aliás, – voltaremos a esse ponto – sérios problemas metodológicos), mas como suportes para argumentar sua concepção da racionalidade, reduzida à unicidade de uma “consciência moral” que torna impensável a pluralidade dos valores de outra maneira exceto como manifestação de “absurdidade” ou de ceticismo cínico. Mas, quer se trate de denunciar os valores como ilusórios, quer de defendê-los como “racionalmente” fundados, ambas as perspectivas deixam no vazio o fato de que – salvo casos extremos de relações inteiramente baseadas na força ou de comportamentos inteiramente baseados no cálculo – o respeito aos valores se impõe a todos, mesmo superficialmente ou desigualmente; e que o poder dos valores reside precisamente no fato de não serem vividos pelos atores nem

---

23 Essas duas posições somente aparecem, entretanto, de maneira dispersa nos seus diferentes trabalhos: cf. notadamente Bourdieu, 1977; 1994.

24 Cf. notadamente Bourdieu; Darbel, [1966] 1969 (em especial o prefácio); Bourdieu, 1979, 1998. Foi somente quando se posicionou não como “sociólogo crítico”, mas como antropólogo, que Bourdieu pôde esclarecer, de maneira meramente descritiva, a forma como representações e valores organizam e estruturam efetivamente a relação com o mundo (Cf. Bourdieu, [1972]; 1980).

25 Esse ponto de vista foi desenvolvido em Heinich, 1998.

como simples “ilusões”, nem como “razões” logicamente argumentáveis, mas como imperativos fortemente investidos, carregados de afetos.

A essas duas posições essenciais, relativas à questão dos valores na sociologia francesa atual, convém acrescentar a de Bruno Latour, que, ele também, recusa-se firmemente a distinguir fatos e valores; no entanto, não é mais, como em Boudon, em nome do “racionalismo”, mas em nome da oposição ao cientificismo. Para ele, com efeito, não só aquilo que supostamente diz respeito aos valores independe de qualquer ordem veridicional além da ordem política, mas até aquilo que poderia ser o apanágio do cientista – os “fatos” – escapa também a sua competência a partir do momento em que nada mais distingue estes últimos dos valores. Tudo nessa perspectiva é, portanto, “socialmente construído”, tanto os valores quanto os fatos: Latour é universalmente construtivista (e não mais apenas, como Bourdieu, para os não-sociólogos), mesmo que ele não mais reivindique atualmente formas fanatizadas que essa posição pôde assumir, notadamente do outro lado do Atlântico. Aqui reside o princípio de sua recusa da “grande divisão” entre real e representações, fatos e valores, em proveito de uma atenção dada às controvérsias e às mediações (Latour, 1999). Mas, ao que parece, essa posição diz respeito menos a um princípio de método ou a uma conclusão inferida de seus trabalhos do que a um prejulgamento normativo de origem, isto é, a uma tomada de posição sobre seu próprio objeto<sup>26</sup>.

Raros são, portanto, os sociólogos que atualmente reivindicam claramente a distinção entre fatos e valores, ao passo que os argumentos daqueles que a recusam parecem ora ambíguos, ora contaminados de *a priori* externos ou anteriores ao trabalho do pesquisador. A relação com os valores ocupa, assim, um ponto quase cego da sociologia moderna, que pouco soube levá-la em conta a não ser por meio da especulação teórica ou do reducionismo crítico apoiado em fundamentos implícitos que entram, quando não impedem, uma sociologia não normativa dos valores. Falta, contudo, precisar em que bases pode-se afirmar – como o fazemos – a possibilidade de uma sociologia analítico-descritiva dos valores, considerados como uma dimensão específica da vida em sociedade, dizendo respeito, portanto, a uma outra ordem de realidade além dos “fatos”.

---

26 Esse desvio normativo talvez explique certa flutuação na sua distinção entre fatos e valores, considerada em uma nota de uma obra recente como “nociva”, enquanto que a nota precedente, na mesma página, afirmava contra Kant a incompatibilidade do julgamento e do conhecimento: cf. Latour, 2002, p. 256, notas 51 e 50. .

## Da ontologia à pragmática

Para conferir um substrato coerente ao nosso objeto, convém transferir para a sociologia a virada pragmática produzida pela linguística, e considerar que estamos, antes de tudo, lidando com discursos, e com discursos em situação. Torna-se então possível suspender a questão da distinção ontológica entre fatos e valores, para nos atermos a uma distinção enunciativa entre julgamentos de fato e julgamentos de valores. No caso, o que estamos estudando tem claramente a ver com julgamentos que se apresentam mais como normativos (do tipo *é necessário/não é necessário, bom/não bom*) do que como descritivos – mesmo que, por vezes, em alguns casos, a fronteira entre os dois seja nebulosa, como acontece com toda categorização. Em outros termos, o problema que se coloca concretamente para o sociólogo não é a existência de fatos ou de valores “em si”, mas a presença, em seus *corpuses*, de enunciados contextualizados que se apresentam como factuais ou como normativos; ou ainda – para retomar as categorias propostas por um analista do discurso pouquíssimo utilizado, Gilbert Dispaux – seja como “julgamentos de observador”, seja como “julgamentos de avaliador” ou “julgamentos de prescritor” (Dispaux, 1984).

Esse apoio em teorias da enunciação nos permite construir de outra maneira a oposição fatos/valores, retomando a distinção de John Searle entre “fatos ontologicamente objetivos” e “fatos ontologicamente subjetivos” (Searle, [1995] 1998). Jean-Marie Schaeffer a resume de maneira exemplar:

Uma propriedade ou uma entidade ontologicamente objetiva existe independentemente de qualquer observador; uma propriedade ou entidade ontologicamente subjetiva existe somente em relação ao observador. Nesse sentido, *todos* os valores são fatos ontologicamente subjetivos, uma vez que só existem na medida em que são estabelecidos pelo observador ou pelo usuário da entidade à qual são atribuídos. É necessário observar que um fato ontologicamente subjetivo não é menos real que um fato ontologicamente objetivo, simplesmente seu estatuto não é o mesmo: ele existe apenas enquanto atitude intencional (Schaeffer, 2000, p. 57).

Contudo, a subjetividade não se confunde com a individualidade, de modo que ela não exclui o caráter coletivo destes fatos subjetivos que são os julgamentos de valores:

Todos os fatos ontologicamente subjetivos não são necessariamente fatos que existem somente em relação a observadores *individuais*.

Assim, a intencionalidade dos fatos sociais e, notadamente, dos fatos institucionais é de natureza coletiva e não individual. Embora enquanto estado mental um ato intencional nunca exista a não ser em cérebros individuais, alguns desses atos possuem uma estrutura referencial intrinsecamente coletiva, ou seja, são atribuídos (postos como conteúdos intencionais) coletivamente (a um 'nós' ou a um 'se') e não individualmente (a um 'eu'). Nisso eles se distinguem de uma outra categoria de fatos ontologicamente subjetivos que, estes sim, são intrinsecamente individuais (Schaeffer, 2000, p. 58).

Eis o que permite distinguir entre categorias de valores, de acordo com o duplo critério subjetividade/objetividade e individualidade/coletividade:

Dentro do próprio domínio dos fatos ontologicamente subjetivos, é necessário, portanto, distinguir entre os que são individuais e os que têm um modo de existência coletivo, supra-individual. Essa distinção é aplicável ao domínio dos valores. O valor estético é não apenas um fato ontologicamente subjetivo, mas é acima de tudo individual, uma vez que possui a sua origem na qualidade subjetiva de um estado mental. Os valores morais, em contrapartida, são fatos de intencionalidade coletiva, posto que fundados em normas instituídas cuja referência é intrinsecamente coletiva, supra-individual (Schaeffer, 2000, p. 58).

Assim, no lugar da dicotomia excessivamente simples entre fatos e valores, obtemos uma gradação mais sutil entre fatos ontologicamente objetivos e fatos ontologicamente subjetivos, eles mesmos divididos em fatos de intencionalidade coletiva (os valores morais) e fatos de intencionalidade individual (os valores estéticos). Essa posição deixa aberta a porta para um realismo positivista, uma vez que admite a existência de "fatos ontologicamente objetivos", conferindo ao mesmo tempo sua especificidade aos valores como elementos constitutivos da vida coletiva. Para a nossa problemática, ela apresenta uma dupla vantagem: por um lado, respeita as diferenças de uso da linguagem, as quais percebemos claramente, de forma intuitiva, terem sentido (dizer "esta mesa é quadrada" e "esta mesa é bela" não pertence aos mesmos registros enunciativos, às mesmas provas de veridicção etc., e não vemos em nome de qual posição de princípio se teria o direito de negar essa diferença); e, por outro lado, ela permite escapar tanto ao Caríbdis do desconstrucionismo crítico (posto que os valores, como modalidades enunciativas, são fatos, passíveis de serem levados a sério, estudados, analisados) quanto ao Cila do racionalismo ontologista (posto que esses "fatos" não têm como referente realidades objetivas, como queriam Strauss ou Boudon, mas realidades fundadas na experiência e na vivência dos sujeitos).

Notemos que se encontra aqui, pelos meandros das teorias da linguagem, uma desconstrução homóloga àquela já realizada por Durkheim. Ele postulava, com efeito, o pertencimento dos julgamentos de valores e dos julgamentos de realidade a uma única e mesma categoria, a saber, a dos julgamentos de realidade, na condição de considerar que a realidade em questão não possui o mesmo estatuto conforme os casos:

Do que precede, resulta que não existem entre eles diferenças de natureza. Um julgamento de valores exprime a relação de uma coisa com um ideal. Ora, o ideal é dado como a coisa, embora de outra maneira; ele próprio é, também, uma realidade à sua maneira. [...] Todo julgamento tem necessariamente uma base no dado: mesmo os que se referem ao futuro tomam emprestados seus materiais seja ao presente, seja ao passado. Por outro lado, todo julgamento coloca em prática ideais. Não há, portanto, nem deve haver senão uma única faculdade de julgar”; pois “se todo julgamento coloca em prática ideais, estes são de espécies diferentes. [...] Há aqueles cujo papel é unicamente exprimir as realidades às quais se aplicam, exprimi-las tais como elas são. São os conceitos propriamente ditos. Outros há, pelo contrário, cuja função é transfigurar as realidades às quais se referem. São os ideais de valor” (Durkheim, [1911], 1967, p. 107-108).

Munidos dessa abordagem mais formal e mais rigorosa, podemos agora afirmar que os “valores”, como “fatos ontologicamente subjetivos”, não são da mesma ordem daquilo que se chama comumente de “fatos”, ou seja, “fatos ontologicamente objetivos”: com efeito, eles não correspondem aos mesmos registros enunciativos (no sentido de Dispaux) nem são submetidos às mesmas provas de justificação ou de atestação. Tal afirmação, esclareçamos, não tem por objetivo ratificar uma posição de princípio relativa ao lugar da razão, da ciência ou da ética, como era o caso dos diferentes defensores de uma indistinção entre fatos e valores; ela visa simplesmente dar-nos os meios metodológicos para estudar sociologicamente um número importante de proposições proferidas pelos atores – importância ao mesmo tempo quantitativa e qualitativa, tendo em vista a convicção por eles nutrida ao defendê-las. Isso é suficiente para conferir uma pertinência ao nosso entendimento, pois o que seria a sociologia se ela não pudesse atribuir-se como objeto aquilo mesmo que apaixona os atores?

### **Da difícil conversão ao empirismo**

Seja ela de ordem normativa ou teórica, a recusa em distinguir entre fatos e valores não é o único obstáculo intelectual para uma sociologia dos

valores. Depois da tradição francesa, que pena para se livrar de uma missão normativa, voltemo-nos agora para uma tradição de inspiração essencialmente germânica, que pena para se livrar, ela, de uma definição meramente teórica da excelência intelectual.

O pesquisador francês que, atualmente, deplorasse a ausência de uma verdadeira sociologia dos valores, chocar-se-ia provavelmente contra um muro de incompreensão por parte de muitos colegas estrangeiros. Alguns objetarão, com efeito, que essa sociologia certamente existe, e há bastante tempo, como atestam, entre outros, no passado, os trabalhos de Georg Simmel (1988a, 1988b) ou de Hannah Arendt ([1958] 1961) e, atualmente, os de Axel Honneth ([1992] 2000), Avishai Margalit ([1996] 1999) ou Richard Sennett (2003). A isso o sociólogo preocupado em defender uma abordagem específica da sua disciplina, definida por seus métodos e não apenas por seus objetos, contestará que se trata aqui de reflexões teóricas, não ratificadas por investigações empíricas, e que frequentemente dizem respeito mais a uma tentativa para definir a essência dos valores do que a uma descrição analítica daquilo que eles são para os atores. Eles pertencem, dessa forma, muito mais ao domínio da filosofia moral do que ao da sociologia – a confusão provindo do fato de que a tradição germânica tende a aproximar a segunda da primeira, fazendo, por exemplo, de Simmel um “sociólogo” e não, como ele mesmo o reivindicava, um filósofo.

Numa ótica diametralmente oposta, alguns dos nossos colegas protestarão também que a sociologia dos valores existe há muito tempo, dando como exemplos não mais “pensadores” preocupados em teorizar os valores no absoluto, mas pesquisadores empíricos – geralmente americanos – que dedicaram longas pesquisas à relação que os atores estabelecem com os valores: nisso seus trabalhos dizem mais respeito à sociologia no sentido estrito do termo. O problema é que essa conversão ao empirismo deu-se em um contexto no qual prevaleciam métodos estatísticos baseados na sondagem de opinião, que tinham demonstrado seu valor em matéria de *marketing* comercial ou de previsão eleitoral, mas que não são necessariamente adaptados a outros tipos de problemáticas sociológicas e, notadamente, à questão dos valores (notadamente Herpin, 1973; Pollak, 1979). É por isso que importantes vieses metodológicos privam essas enquetes, como veremos, de uma parte de sua validade.

Comecemos pelos trabalhos pioneiros nessa categoria: os do sociólogo americano Milton Rokeach (1973, 1976), realizados uma geração atrás. Baseados em sondagens que obedecem a protocolos rigorosos, eles têm a grande vantagem de ser empíricos e não teóricos, e de se manterem

cuidadosamente afastados de qualquer tentativa de extrair uma “essência” dos valores e, correlativamente, estipular normas<sup>27</sup>. Esse deslocamento fundador – análogo em filosofia à passagem da metafísica à fenomenologia ou à filosofia analítica – é claramente explicitado por Rokeach ao reivindicar o abandono da perspectiva objetual (um objeto “possui” valor) em favor da perspectiva subjetiva (uma pessoa “possui” valores). Esses trabalhos são, ademais, sensíveis à estratificação social, o que os coloca imediatamente bastante acima de muitas pesquisas em psicossociologia realizadas no contexto universitário<sup>28</sup>. Por fim, a formatação estatística apresenta a dupla vantagem da explicação pelo cruzamento com os dados sócio-demográficos, e da medida longitudinal com a comparação das respostas no tempo – duas vantagens fundamentais dos métodos quantitativos, dos quais a sociologia, desde muito tempo, tem feito excelentes usos.

### Os pontos cegos dos métodos quantitativos

Todavia, ao se propor aos entrevistados que se pronunciem sobre enunciados axiológicos totalmente descontextualizados, provocam-se necessariamente adesões massivas que tornam pouco significativos os raros desvios constatados e, mais frequentemente, a própria operação de contagem. Ao se perguntar aos atores em que medida eles consideram “em geral” (“*generally speaking...*”) a “felicidade” ou a “honestidade” como valores, é pouco provável que se obtenha outra coisa além das aprovações consensuais que nada informarão sobre a maneira concreta como esses princípios ou esses anseios são identificados, partilhados, postos à prova e observados em tais ou tais contextos e por tais ou tais categorias de atores. Ademais, esse método, que consiste em fazer os atores escolherem entre itens predefinidos pelos pesquisadores, subentende que os valores assim visados seriam todos igualmente acessíveis à consciência: o que contradiz a observação concreta das situações nas quais os atores são levados a justificar ou a criticar seres ou ações

27 “Any conception of human values, if it is to be fruitful, must be able to account for the enduring character of values as well as for their changing character” (Rokeach, 1973, p. 6).

28 “Virtually all studies of American values, and of cross-cultural studies as well, suffer from two major methodological defects: the samples employed are typically drawn from the most educated and affluent strata of society, mainly from college students; the psychometric tests employed are typically complex and lengthy, requiring educated respondents with perseverance and the ability to understand instructions and test content” (Rokeach, 1973, p. 55).



em nome de princípios cuja lógica, longe de ser imediatamente compreensível, só se impõe ao pesquisador ao final de pacientes análises<sup>29</sup>.

Essa tradição de análise estatística voltada não para condutas efetivas ou intencionais, mas para princípios gerais, continuou em escala internacional por meio de uma série de grandes enquetes<sup>30</sup>. Apesar da importância da amostragem, elas padecem de uma fraca problematização das questões de método: questionários às vezes não reproduzidos, ou elaborados a partir de tipologias (“*values scale*”) abstratas, construídas *a priori*, sem nenhuma discussão ou justificação; escolha de perguntas fechadas muito gerais (do tipo “crescimento econômico”, “defesa forte”, “liberdade de expressão”, ou ainda importância do trabalho, da família, dos amigos e relações, do lazer, da política, da religião), cuja pertinência para os atores não é absolutamente indicada<sup>31</sup>; uma definição muito elástica e muito pouco elaborada da noção de “valores”, oscilando entre “necessidades”, “interesses”, “papéis”, “preferências”, ou então proveniente de uma concepção ingenuamente utilitarista<sup>32</sup>. Assim, as conclusões tiradas dessas investigações se situam em tal nível de generalidade que tornam um tanto insignificante o desenvolvimento de meios técnicos face aos resultados obtidos<sup>33</sup>.

É nesse modelo americano que se inspiram, em parte, várias pesquisas

---

29 Pode-se encontrar esse tipo de análise notadamente em Michael Walzer ([1983] 1997); Tzvetan Todorov ([1991], 1994); L. Boltanski e L. Thévenot (1999).

30 Cf. Os “Eurobarômetros”, realizados desde os anos 1970; os *World Values Surveys*, 1981-82, sob a égide do European Value Systems Study Group; ou ainda os trabalhos de Donald E. Super e Branimir Sverko (1995) e, sobretudo, os de Ronald Inglehart (1977, 1990, 1997).

31 Essa crítica vai ao encontro da que fez em sua época P. Bourdieu sobre a imposição de problemática feita pelas sondagens de opinião: cf. Bourdieu, 1973.

32 Assim, segundo D. E. Super, os valores são “tipos de objetivos que as pessoas buscam para satisfazer suas necessidades” (Super, Sverko, 1995, p. 54).

33 A introdução da obra de Inglehart traduzida em francês (*La Transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées*) resume assim os resultados: “o sistema de valores do público ocidental mudou. Após ter destacado essencialmente o bem estar material e a segurança física, ele optou por uma melhor qualidade de vida. As causas e o alcance dessa mudança são complexos, mas seu princípio fundamental é bastante claro: os indivíduos são mais atingidos por necessidades imediatas ou pelas ameaças imediatas que pesam sobre eles do que por acontecimentos que parecem distantes e inofensivos. Assim, amar o que é belo é mais ou menos universal, mas as pessoas que têm fome buscam mais se alimentar do que satisfazer suas emoções estéticas” (Inglehart, 1993, p. 2); e a cultura “é um elemento causal essencial que ajuda a moldar a sociedade e também um fator que se tende a subestimar atualmente” (Inglehart, 1993, p. 14).

realizadas na França, ainda por meio de questionários estatísticos sobre amostras representativas (notadamente Stoetzel, 1983; ou, mais recentemente, Bréchon, 2000 e Galland, Roudet, 2005). A investigação, nesse caso, é geralmente mais sutil: fórmulas de questionamentos diversificadas, às vezes apoiadas em minirroteiros expondo situações concretas, permitem resultados mais apurados e menos consensuais do que constituiriam questões muito gerais sobre a importância dada à liberdade ou à honestidade. Mas as questões feitas nessas pesquisas são de uma heterogeneidade tal que a própria noção de “valor” perde aqui grande parte de sua consistência: encontram-se, com efeito, valores induzidos pelo analista a partir de comportamentos (atividades associativas) ou de disposições expressas (sentimento de ser feliz); valores implícitos, obtidos indiretamente a partir de opiniões (política do Estado em matéria de meio ambiente, aborto); valores mais explícitos, apreendidos pelo grau de adesão a opiniões ou escolhas (“para desenvolver plenamente suas capacidades, é preciso ter um trabalho”); enfim, valores totalmente explícitos, expressos por meio de opiniões gerais (liberdade, igualdade, democracia, cidadania francesa, segurança, construção europeia). Opiniões, representações, crenças e comportamentos são, portanto, solicitados pelas mesmas razões, para dar acesso aos “valores”<sup>34</sup>.

Essa heterogeneidade é reveladora da indefinição de que padece a noção de “valores” entre os atores, mas, provavelmente, também entre muitos sociólogos. Confundem-se especialmente os princípios abstratos em nome dos quais se exprime um julgamento positivo ou negativo (por exemplo, a liberdade, a igualdade, a solidariedade), e os objetos ou os contextos efetivos considerados portadores desses valores (por exemplo, o trabalho, a família, a religião): são, assim, tratados no mesmo plano o princípio de valorização e o objeto valorizado, sem que seja possível voltar do segundo para o primeiro. Por exemplo, como saber se “a família” é valorizada enquanto encarna a solidariedade, a tradição ou a proximidade? Como saber se o objetivo de “ganhar bem a vida” é valorizado em nome da riqueza ou em nome da autonomia? Enfim, o protocolo de perguntas fechadas exigido pelo formato estatístico – ele próprio indissociável da orientação explicativa – interrompe inevitavelmente a análise, impedindo que seja explicitado o sentido que podem ter para os atores as proposições conduzidas pelos pesquisadores.

Pretendendo-se aplicar a “fatos ontologicamente subjetivos” (a relação com os valores) os mesmos protocolos de enquete, explicativos e preditivos, que aqueles testados nos “fatos ontologicamente objetivos” (os

34 B. Roudet explica assim que, pelo termo “valores”, deve-se entender tanto “convicções políticas ou religiosas”, quanto “atitudes” para com a família ou o trabalho, “percepções de si e do outro”, “valores relacionais e amiais”, “relações com as normas sociais”, “concepções morais da ação” (Galland; Roudet, 2005, p. 9).

comportamentos, notadamente eleitorais), esbarra-se inevitavelmente em vieses metodológicos que tornam pouco utilizável essa sociologia dos valores, todavia empírica e descritiva. A necessidade da contagem em grande escala obriga a utilizar categorizações construídas *a priori* e de forma não indutiva, logo sem garantia de pertinência, deixando de lado a explicitação dos valores a partir da experiência dos próprios atores. O que significa, por exemplo, o reconhecimento do direito dos homossexuais de “viver de acordo com suas preferências em matéria de sexualidade”? Para o sociólogo que interpreta as respostas a essa pergunta, “significa reconhecer a igual dignidade de todo ser humano [...] e seu direito inalienável de viver como ele entende” (Galland, 2005, p. 40). Mas, por que não caberia antes ao entrevistado afirmar seu progressismo, distanciando-se dos valores tradicionalistas? Ou ainda – tratando-se não mais de uma questão de opinião, mas de uma atitude –, para os atores o pertencimento associativo é, realmente, sinônimo de “valores democráticos”<sup>35</sup>? Esse não é, antes, o ponto de vista do sociólogo que propõe, a esse respeito, uma possível interpretação politológica, quando a atividade associativa pode muito bem integrar motivações menos elevadas, tais como o desejo de sociabilidade ou, simplesmente, a necessidade de evitar o tédio? O problema se coloca mais ainda pelo fato de o sociólogo visar valores ao mesmo tempo muito gerais e muito investidos como problemáticas cultas, a exemplo, tipicamente, do individualismo: mesmo reconhecendo que este último é objeto de “definições variáveis” entre os grandes autores (defesa do espaço privado, indiferença à sociedade global, desejo de autonomia, escolha individual, interesse pessoal), o comentador dessas pesadas enquetes não hesita em subsumir a esse mesmo suposto “valor” – o individualismo – um amplo leque de proposições no mínimo heteróclitas.

Enfim, o inconveniente do protocolo quantificado é que ele, necessariamente, abstrai os tipos de situações ou de provas nas quais os atores teriam de ativar os valores em questão: tendo em vista a formatação rígida exigida pelo tratamento estatístico, é inconcebível levar em conta a dimensão contextual, que só aparece na observação de campo ou na restituição da experiência mediante o retorno reflexivo que o pesquisador pode solicitar em situação de entrevista. O questionário estatístico é, por sua inevitável artificialidade, o mais distante da abordagem pragmática, logo o menos capaz de restituir as ambivalências, as contradições, as incertezas que, mais frequentemente, afetam a relação efetiva com os valores. Que eles sejam – de forma desigual – vulneráveis ao contexto, como parece evidente quando

---

35 “Na medida em que as associações, interpostas entre o indivíduo e o Estado, constituem tantas instâncias democráticas localizadas, favorecendo a coesão da sociedade” (Galland; Roudet, 2005, p. 25).

se recorre às capacidades reflexivas dos atores, isso escapa necessariamente à investigação estatística<sup>36</sup>.

Imposta pelas exigências da quantificação, a necessidade de propor aos entrevistados fórmulas predeterminadas, inspirando-se no modelo das pesquisas de opinião ou das escalas de atitudes, impede de trabalhar com problemáticas tão importantes quanto o grau de explicitação ou de conscientização dos valores em questão, seu grau de pertinência para os atores, assim como as modalidades pragmáticas de sua ativação em situação vivenciada – todas elas problemáticas que, em contrapartida, a abordagem compreensiva permite tratar<sup>37</sup>. Explicitando coerências, lógicas, determinações das quais os atores não são necessariamente conscientes, a abordagem compreensiva convém particularmente a toda problemática que – como a dos valores – precisa trazer à luz, pelo método da entrevista, os fenômenos estudados: fenômenos que não são diretamente acessíveis à observação, contrariamente às opiniões ou às atitudes que a perspectiva explicativa permite relacionar a causalidades exteriores por meio da investigação quantitativa em grande escala.

### **Do explicativo ao compreensivo**

Vê-se assim o que os métodos qualitativos podem trazer para a investigação empírica da relação com os valores, integrando à análise a especificidade dos contextos (o da pesquisa e também o das situações evocadas), e autorizando uma reconstrução indutiva dos quadros axiológicos pertinentes para os atores<sup>38</sup>. Eles permitem de qualquer forma fugir à inevitável circularidade do modelo explicativo quando os termos são definidos uns em função dos outros (por exemplo, o valor “altruísmo” em função das atitudes perante a religião e a política): causas e efeitos podendo, então, apenas se alternar indiferentemente em um sentido ou em outro, sem que se possa decidir se são

---

36 Cf. Heinich; Verdrager, 2006, p. 209-241. [Este artigo estava no prelo na época da publicação deste texto em francês – N. das T.].

37 Para uma perspectiva histórica da distinção entre explicação e compreensão, cf. Zaccai-Reyners, 2003.

38 Rokeach parecia, aliás, consciente da necessidade de aplicar, ao modo de investigação sobre os valores, uma abordagem contextualizada, pragmática, ainda que seu método não lhe permitisse colocar esse princípio em prática: “More precise predictions will, however, require more precise specifications of the actions to be predicted, the objects toward which the action is directed, the situations within which the objects are encountered, and the values and attitudes that are activated by the object and situation” (Rokeach, 1973, p. 168).

as atitudes, tais como o pesquisador as mensura, que condicionam os valores tais como ele os define – ou o inverso<sup>39</sup>.

As enquetes por entrevistas realizadas por Michèle Lamont, sobre a comparação dos valores na França e nos Estados Unidos em diferentes meios, possuem o grande mérito de tratar a questão da relação com os valores, por meio da problemática das “fronteiras simbólicas”, de forma muito mais apurada do que o permitem questionários formatados para a análise estatística (Lamont, [1992] 1995, [2000] 2002). Todavia, a exigência pragmática – a consideração das situações concretas ao mesmo tempo a título de objeto e de contexto da investigação, – não é atendida por tal método, na medida em que o questionamento ainda é feito mais em um plano geral (do tipo “quais são os valores mais importantes em sua opinião?”), do que por meio de retornos reflexivos a respeito da experiência concreta. Por essa razão, as respostas assim coletadas têm um estatuto que oscila entre o normativo e o descritivo, bem como entre os “valores públicos” e os “valores privados”<sup>40</sup>, oscilação que, inevitavelmente, subtrai precisão à comparação.

Como tratar sociologicamente da questão da relação com os valores na vida cotidiana por meio das múltiplas operações de avaliação, de justificação, de prescrição e, mais geralmente, das incontáveis opiniões que não param de ser enunciadas sobre o mundo, e que têm o poder de clivar profundamente, mesmo que os próprios atores sejam os primeiros a reconhecer que são “unicamente” julgamentos de valores? Nosso método, testado até o momento em diferentes campos de pesquisa (tourada, arte contemporânea, literatura, museificação das artes não ocidentais, pesquisa científica, patrimônio<sup>41</sup>) consiste ora em observar, em situação, os atos, os objetos, as palavras que os atores utilizam nos diferentes processos de avaliação; ora em fazer com que

---

39 Dessa forma, “não é talvez o enfraquecimento da socialização política e religiosa que explicaria a fraca consciência altruísta dos jovens, mas o inverso, o enfraquecimento dessa última teria efeitos políticos e religiosos” (Galland, 2005, p. 57).

40 Essa distinção (já presente em Weber, nos *Essais sur la théorie de la science*, na oposição entre “moral privada” e “moral pública”) foi desenvolvida em Heinich e Verdrager (2006). Um exemplo expressivo dessa diferença entre valores públicos e privados na cultura ocidental atual é a beleza: valor forte no setor privado, intensamente utilizado pelas pessoas para classificar e avaliar seus contemporâneos (e não apenas as mulheres), ele dificilmente pode ser reivindicado publicamente como um critério de seleção, notadamente em matéria de recrutamento profissional (exceto para algumas atividades de representação, tais como a de recepcionista).

41 Cf. N. Heinich, 1992-3, 1998, 1999, 2005, 2006.

os atores os reconstituam, graças a um retorno reflexivo sobre sua experiência concreta.

Trata-se assim de colocar em evidência, antes de tudo, as “tomadas” [prises] utilizadas pelos pesquisadores para qualificar seus objetos<sup>42</sup> (por exemplo, uma forma), e que constituem o ponto de encontro entre as propriedades objetais dos elementos submetidos ao julgamento e os recursos dos atores levados a julgar. Esses recursos são comunicáveis, logo acessíveis à observação, sob a forma de critérios (por exemplo, a simetria), mais ou menos explicitados ou explicitáveis, e mais ou menos unívocos ou ambivalentes – critérios cuja tipologia precisa ser estabelecida posteriormente. Esses critérios permitem aos atores justificarem suas avaliações (por exemplo, “é belo porque a forma é simétrica”), que se realizam em nome de valores (por exemplo, a beleza), isto é, em nome de princípios gerais que guiam a avaliação – princípios que compete ao pesquisador explicitar.

Mas o trabalho não acaba aí. Com efeito, esses valores dizem respeito a categorias mais gerais, que chamamos de “registros de valores”<sup>43</sup>. Enquanto os conflitos de valores permitem a discussão e a argumentação (entre, por exemplo, aquele que achará “belo” tal objeto, e aquele que o achará “feio”), os conflitos de registros de valores não acarretam senão “contendas” (entre, por exemplo, aquele que o achará “belo” e aquele que o achará “imoral”), isto é, a incapacidade de entrar em acordo não somente quanto às qualidades do objeto, mas antes de tudo, originalmente, quanto a sua natureza axiológica, isto é, quanto ao tipo de avaliações que convém aplicar a esse objeto. Enquanto os valores podem ser, em determinadas condições, explicitáveis pelos próprios atores, os registros de valores são categorias mais abstratas, cuja reconstituição passa por uma análise precisa das argumentações produzidas em situações de controvérsias.

Enfim, em um grau ainda superior de generalidade, é possível identificar sistemas de qualificação que não são explicitados pelos próprios atores, cuja evidenciação permite, porém, descobrir a coerência de um grande número de avaliações. Trata-se daquilo que chamamos de “regimes” de qualificação: regime de singularidade e regime de comunidade, que podem intervir nos diferentes registros para orientar a qualificação: assim, o valor de beleza,

---

42 Damos a esse termo (equivalente em francês do termo *affordance* utilizado pela sociologia americana) o sentido forte que lhe conferem Bessy e Chateauraynaud (1995).

43 Inspirando-se em parte nos “mundos” de justificação evidenciados por L. Boltanski e L. Thévenot (1991), nosso modelo é mais aberto, logo, mais solto, pois se aplica não às operações muito controladas de “justificação” das ações, e sim às operações muito mais espontâneas e livres de “avaliação” dos seres e dos objetos. Esse ponto foi desenvolvido em Heinich (1999).

pertencente ao registro estético, pode ser definido pelo critério da originalidade ou pelo da conformidade, de acordo com a maneira como os atores se colocam em “regime de singularidade” ou em “regime de comunidade”.

### Três propriedades dos valores

Os primeiros resultados assim obtidos nos permitem estabelecer três propriedades inerentes aos “valores” tais como pode apreendê-los semelhante abordagem sociológica. Uma primeira propriedade é que, sem serem em número infinito, os valores são, todavia, inúmeros, com repertórios que variam fortemente de um campo para outro. Essa multiplicidade dos valores torna seu agenciamento particularmente complexo; ela é, no entanto, necessária, pois a pluralidade dos valores de um domínio a outro confere sua coloração específica aos diferentes universos nos quais evoluímos, fazendo da competência para se orientar nos sistemas axiológicos – o que se pode chamar de “senso moral” – uma condição fundamental, mas muito pouco reconhecida, da aptidão para a vida social.

Uma segunda propriedade é que, sem serem propriamente “recalcados” (segundo o modelo psicanalítico), nem “dissimulados” (segundo o modelo da sociologia crítica, que faz dos valores uma mera dissimulação dos interesses), eles não são todos conscientes para os atores, nem explicitáveis por eles<sup>44</sup>. Mas nem por isso eles são “irracionais”, como o queria uma concepção da racionalidade limitada ao pensamento lógico, porque eles obedecem a fortes exigências de coerência: qualquer objeto não pode ser qualificado de qualquer maneira por qualquer ator em qualquer contexto, sob pena de desqualificar radicalmente o autor da qualificação – como todos nós o sabemos. É isso que abre um amplo espaço para o projeto de sociologia compreensiva, que visa explicitar as lógicas subjacentes às ações, às representações, às enunciações, no espaço deixado aberto entre, de um lado, a reflexividade dos atores, na medida em que são capazes de atingir o sentido de sua experiência e, de outro, a força operatória dos contextos, das regras, das estruturas coletivas, que apenas se deixam apreender graças ao trabalho interpretativo do pesquisador.

Uma terceira propriedade enfim é que, contrariamente a uma opinião comum – presente no senso comum, mas também em inúmeros filósofos –, os valores não são mais “objetivos”, no sentido de que pertenceriam ao objeto, do

---

44 Desse ponto de vista, eles têm o mesmo estatuto das “regras” – ao mesmo tempo operantes e raramente percebidas ou explicitadas como tais pelos atores –, como bem mostrou Pierre Bourdieu (1980).

que “subjetivos”, no sentido de que dependeriam apenas do olhar de um sujeito<sup>45</sup>. Eles se enraízam ao mesmo tempo em propriedades objetais (as “tomadas” [*prises*] que um objeto fornece), nas competências axiológicas incorporadas, em graus variáveis, pelos atores, e nos contextos em que se dá a interação entre objetos e sujeitos – pois se trata claramente de uma interação, no sentido de que os objetos, graças a suas propriedades específicas, facilitam ou, ao contrário, entram o que se pode fazer deles. Isso significa que os valores estão presentes três vezes: primeiramente, eles existem *antes* da situação de avaliação (é a dimensão estrutural, determinista, da experiência comum); em seguida, eles se elaboram *na* situação, sendo exercidos concretamente em tal ou tal objeto, com uma eficácia variável (é a dimensão pragmática e interacionista); e enfim, eles se constroem *após* a situação de avaliação, por serem colocados à prova no contato com os objetos e na influência dos contextos, de forma que eles se modulam, afinam-se, afirmam-se ou, ao contrário, anulam-se, acarretando uma reelaboração permanente do repertório de que os atores dispõem (é a dimensão construtivista e historicista). Em suma, não há que se impor *a priori* tal ou tal método, tal ou tal abordagem teórica: a pertinência de uns e de outros é antes de tudo função do momento da experiência ao qual a pesquisa está ligada.

Seja ela qualitativa ou quantitativa, compreensiva ou explicativa, a “sociologia dos valores”, com orientação descritiva, coloca-nos de qualquer forma muito distantes de uma “sociologia moral” com orientação normativa, que constitui a partir de então um estágio arcaico daquilo que não deveria mais se chamar de “sociologia”, mas de preferência “filosofia moral”. Unicamente a pesquisa empírica sobre os valores nos parece corresponder a um projeto que seja não apenas especificamente sociológico, ou seja, livre da normatividade e do teorismo; mas também pragmático, isto é, considerado a partir das ações em situação concreta. Descritividade, empiricidade e pragmatismo condicionam esta quarta característica que é a orientação compreensiva, não coextensiva, esta última, ao trabalho sociológico, mas que nos parece particularmente adaptada à problemática dos valores.

Os múltiplos obstáculos com que se depara, como acabamos de ver, semelhante empreendimento são o sintoma da aderência da sociologia

---

45 Essa propriedade já havia sido destacada por Georg Simmel ([1977] 1987, p. 34): “Do ponto de vista da objetividade natural, essas exigências parecerão subjetivas, do ponto de vista do sujeito, objetivas; na verdade elas pertencem a uma terceira categoria, que não pode ser construída a partir das duas primeiras, situada, por assim dizer, entre nós e as coisas”; mas, não dispondo da categoria que nós relacionaríamos atualmente ao “social”, ele se limitou a imputar essa terceira instância à “metafísica”: “Esse valor [...] é uma categoria metafísica; por essa razão, ele está acima do dualismo sujeito/objeto” (Simmel, [1977] 1987, p. 34).



a uma normatividade servil: normatividade que não pode senão romper-se a partir do momento em que a disciplina se confronta com a questão dos valores, considerados não como uma essência, que seria preciso descobrir pela especulação, mas como um elemento do equipamento social dos atores, a ser descrito pela enquête. Eis aqui uma razão suplementar para autonomizar hoje tal problemática, levando-a a sério da mesma forma que qualquer outra dimensão da vida social, de modo a fazer dela um objeto de pesquisa próprio, dotado de programas de enquetes específicos fundados em métodos apropriados. É isso que marcaria claramente a saída de nossa disciplina de uma normatividade que refreou consideravelmente seu desenvolvimento, entravando duplamente sua autonomização: tanto em relação ao mundo comum e suas razões políticas, quanto em relação à filosofia essencialista e suas razões metafísicas.

## Referências

- ARENDDT, Hanna. [1958]. **Condition de l'homme moderne**. Paris: Calmann-Lévy, 1961.
- BESSY, Christian; CHATEAURAYNAUD, Francis. **Experts et faussaires**. Pour une sociologie de la perception. Paris: Métailié, 1995.
- BOLTANSKI, Luc. **L'amour et la justice comme compétences**. Paris: Métailié, 1990.
- \_\_\_\_\_. **La Condition foetale**. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. **La souffrance à distance**. Morale humanitaire, médias et politique. Paris: Métailié, 1993.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. **Nouvel esprit du capitalisme**. Paris: Gallimard, 1999.
- BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. **De la justification**. Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 1991.
- BOUDON, Raymond. **Le Juste et le vrai**. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance. Paris: Fayard, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Le Sens des valeurs**. Paris: PUF, 1999.
- \_\_\_\_\_. La rationalité axiologique. In: MESURE, Sylvie. **La Rationalité des valeurs**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle**. Geneva: Droz, 1972.
- \_\_\_\_\_. La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques. **Actes de la recherche en sciences sociales**, n. 13, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Raisons pratiques**. Sur la théorie de l'action. Paris, Seuil, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Interventions, 1961-2001**. Science sociale et action politique. Marseille: Agone, 2002.
- \_\_\_\_\_. **La Distinction**. Critique sociale du jugement. Paris: Minuit, 1979.

- \_\_\_\_\_. **La domination masculine**. Paris: Seuil, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Le Sens pratique**. Paris: Minuit, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Le Sens pratique**. Paris: Minuit, 1980.
- BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain. [1996]. **L'amour de l'art**. Les musées d'art européens et leur public. Paris: Minuit, 1969.
- BRECHON, Pierre (org.). **Les Valeurs des Français**. Evolutions de 1980 à 2000. Paris: Armand Colin, 2000.
- DESCOMBES, Vincent. Le raisonnement de l'Ours. In: MESURE, Sylvie (ed.). **La Rationalité des valeurs**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- DISPAUX, Gilbert. **La logique et le quotidien**. Une analyse dialogique des mécanismes d'argumentation. Paris: Minuit, 1984.
- DURKHEIM, Émile. [1911]. Jugements de valeur et jugements de réalité. In: \_\_\_\_\_. **Sociologie et philosophie**. Paris: PUF, 1967.
- GALLAND, Olivier. Les Jeunes européens sont-ils individualistes?. In: GALLAND, Olivier; ROUDET, Bernard (eds). **Les Jeunes Européens et leurs valeurs**. Europe occidentale, Europe centrale et orientale. Paris: La Découverte, 2005.
- GALLAND, Olivier; ROUDET, Bernard (eds). **Les Jeunes Européens et leurs valeurs**. Europe occidentale, Europe centrale et orientale. Paris: La Découverte, 2005.
- GENETTE, Gérard. La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques. **Actes de la recherche en sciences sociales**, n. 13, 1977.
- \_\_\_\_\_. **L'Oeuvre de l'art**. 2. La relation esthétique. Paris: Seuil, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Raisons pratiques**. Sur la théorie de l'action. Paris: Seuil, 1994.
- GOODE, William J. The Place of Values in Social Analysis. In: \_\_\_\_\_. **Explorations in Social Theory**. New York: Oxford University Press, 1977.
- HEINICH, Nathalie. Des objets d'art aux registres de valeurs: la sociologie aux limites de l'anthropologie. In: COQUET, Michèle; DERLON, Brigitte; JEUDY-BALLINI, Monique (dir.). **Les Cultures à l'œuvre**. Rencontres en art. Paris: Biro éditeur et MSH éditions, 2005.
- \_\_\_\_\_. L'esthétique contre l'éthique, ou l'impossible arbitrage: de la tauromachie considérée comme un combat de registres. **Space et Sociétés**, n. 69, 1992-3, p. 34-54.
- \_\_\_\_\_. Pour en finir avec l'engagement des intellectuels. **Questions de communication**, n. 5, 2004.
- \_\_\_\_\_. Pour une neutralité engagée. **Questions de communication**, n. 2, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Ce que l'art fait à la sociologie**. Paris: Minuit, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Etre écrivain**. Création et identité. Paris: La Découverte, 2000.
- \_\_\_\_\_. **L'Épreuve de la grandeur**. Prix littéraires et reconnaissance. Paris: La Découverte, 1999.
- \_\_\_\_\_. **La Gloire de Van Gogh**. Essai d'anthropologie de l'admiration. Paris: Minuit, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Le Triple jeu de l'art contemporain**. Sociologie des arts plastiques. Paris: Minuit, 1998.
- \_\_\_\_\_. **L'Inventaire et ses critères**. Rapport remis au ministère de la Culture, 2006.
- LAHIC. Disponible em: <<http://www.iiac.cnrs.fr/lahic/article23.html>>. Acesso em: 20set. 2013.

- HEINICH, Nathalie; VERDRAGER, Pierre. Les valeurs scientifiques au travail. **Sociologie et sociétés**, v. 38, n. 2, 2006, p. 209-241.
- HERPIN, Nicolas. **Les Sociologues américains et le siècle**. Paris: PUF, 1973.
- HONNETT, Axel. [1992]. **La Lutte pour la reconnaissance**. Paris: Cerf, 2000.
- INGLEHART, Ronald. L'Opinion publique n'existe pas. **Les temps modernes**, n. 318, jan. 1973.
- \_\_\_\_\_. **La Transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées**. Paris: Economica, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Modernization and Post Modernization**. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. **The Silent Revolution**. Changing Values and Political Styles Among Western Publics. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Culture Shift in Advanced Industrial Society**. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- LADRIERE, Paul. **Pour une sociologie de l'éthique**. Paris: PUF, 2001.
- LAMONT, Michèle. [1992]. **La Morale et l'argent**. Les valeurs des cadres en France et aux Etats-Unis. Paris: Métailié, 1995.
- \_\_\_\_\_. [2000]. **La Dignité des travailleurs**. Paris: Presses de Sciences-Po, 2002.
- LATOURET, Bruno. **La Fabrique du droit**. Une ethnographie du Conseil d'État. Paris: La Découverte, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Nous n'avons jamais été modernes**. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Politiques de la nature**. Comment faire entrer les sciences en démocratie. Paris: La Découverte, 1999.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. [1904]. **La Morale et la Science des moeurs**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- MARGALIT, Avishai. [1996]. **La Société décente**. Paris: Climats, 1999.
- MERLLIE, Dominique. La sociologie de la morale est-elle soluble dans la philosophie? **La réception de La Morale et la science des moeurs**, v. 45, n. 3, jul./set. 2004.
- MESURE, Sylvie. Choisir la raison: le débat entre K. Popper et K. O. Appel. In: \_\_\_\_\_. (ed.). **La Rationalité des valeurs**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- NOIRIEL, Gérard. **Les Fils maudits de la République**. Paris: Fayard, 2004.
- PHARO, Patrick. **Morale et sociologie**. Paris: Gallimard-Folio, 2004.
- POLLAK, Michael. Paul F. Lazarsfeld, fondateur d'une multinationale scientifique. **Actes de la recherche en sciences sociales**, n. 25, 1979.
- PUTNAM, Hillary. [2002]. **Faits/Valeurs: la fin d'un dogme et autres essais**. Paris / Tel-Aviv: Éditions de l'Éclat, 2004.
- ROKEACH, Milton. **Beliefs, attitudes, and values: a theory for organization and change**. San Francisco: Jossey-Bass, 1976.
- \_\_\_\_\_. **The Nature of Human Values**. New York: The Free Press, 1973.
- SCHAEFFER, Jean-Marie. **Adieu à l'esthétique**. PUF: Paris, 2000.
- SEARLE, John. [1995]. **La Construction de la réalité sociale**. Paris: Gallimard, 1998.
- SENNETT, Richard. [2003]. **Respect**. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité. Paris: Albin Michel, 2003.

- SIMMEL, Georg. **La Tragédie de la culture**. Paris: Rivages, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Philosophie de l'amour**. Paris: Rivages, 1988.
- \_\_\_\_\_. [1977]. **Philosophie de l'argent**. Paris: PUF, 1987.
- STOETZEL, Jean. **Les Valeurs du temps présent**. Paris: PUF, 1983.
- STRAUSS, Levy. [1953]. **Droit naturel et histoire**. Paris: Flammarion-Champs, 1986.
- SUPER, Donald E.; SVERKO, Branimir. **Life Roles, Values, and Careers**. International Findings of the Work Importance Study. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1995.
- TODOROV, Tzvetan. [1991]. **Face à l'extrême**. Paris: Points-Seuil, 1994.
- WALZER, Michael. [1983]. **Sphères de justice**. Une défense du pluralisme et de l'égalité. Paris: Seuil, 1997.
- WEBER, Max. [1951]. Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques. In: \_\_\_\_\_. **Essais sur la théorie de la science**. Paris: Plon, 1965.
- \_\_\_\_\_. [1951]. L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales. In: WEBER, Max. **Essais sur la théorie de la science**. Paris: Plon, 1965.
- \_\_\_\_\_. [1919]. **Le savant et le politique**. Trad. Catherine Colliot-Thélène. Paris: La Découverte, 2003.
- ZACCAÏ-REYNEERS, Nathalie (org.). **Explication-compréhension**. Regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2003.



## ARTE DO CONTORNAMENTO E OCUPAÇÃO DE MORADIA NO RIO DE JANEIRO<sup>1</sup>

### *ART OF CIRCUMVENT AND SQUAT IN RIO DE JANEIRO*

---

Adriana Fernandes

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

#### **Resumo**

O artigo se propõe a explorar algumas das forças que mobilizaram moradores e militância a ocuparem um imóvel abandonado localizado na área central do Rio de Janeiro, em 2008, e as diferentes perspectivas surgidas conforme as intervenções urbanísticas relativas aos megaeventos Copa do Mundo de Futebol e Olimpíada se delinearam. Estas intervenções têm significado, nessa região, a retirada de uma população vista como “indesejável” por setores governamentais e da sociedade civil: ocupantes, população de rua, usuários de drogas, prostitutas, ambulantes e camelôs. O texto destaca a peculiaridade do projeto associado a uma ocupação em especial, de orientação autogestionária, ao mesmo tempo em que procura ressaltar os limites e as singularidades presentes em sua composição.

**Palavras-chave:** ocupação de sem-teto, circulação, exceção, precariedade.

#### **Abstract**

The article aims to explore some of the forces that mobilized residents and activists to occupy an abandoned building located in the downtown area of Rio de Janeiro in 2008, and the different perspectives that emerged as the urban interventions of the major events of the World Cup and Olympics are outlined. These interventions have meaning, in this region, the removal of a population seen as “undesirable” by

---

1 As ideias contidas neste artigo baseiam-se em minha tese de doutorado *Escuta Ocupação: arte do contornamento, viração e precariedade no Rio de Janeiro*, defendida em 2013, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Sou muito grata aos comentários de Patricia Birman (UERJ), Carly Machado (UFRRJ), Camila Pierobon (UERJ) e Flavia Vieira (UERJ). Também agradeço a Márcia Leite pela oportunidade de apresentar uma versão prévia em seu curso, no PPCIS/UERJ, bem como pelo debate e sugestões suscitados nessa ocasião. Agradeço enormemente pela leitura e pelas observações de um dos pareceristas, fundamentais para ao texto que segue.

governmental and civil society: occupants, the homeless, drug users, prostitutes, street vendors. The text highlights the peculiarity of the project associated with an occupation in particular, self-management guidance, while seeking to highlight the limits and singularities present in its composition.

**Keywords:** squat, circulation, bare life, precariousness.

Conheci as ocupações de moradia autogestionárias do Centro<sup>2</sup> do Rio de Janeiro quando propus a uma turma de Serviço Social da universidade particular para a qual lecionava que visitássemos alguma experiência concernente ao movimento sem-teto. Estávamos em 2006, e muitas notícias eram veiculadas pela mídia impressa a respeito de invasões de prédios públicos abandonados na cidade. Um colega de trabalho me apresentou ao Antunes, militante do movimento Frente de Luta Popular (de orientação socialista e libertária), responsável por duas ocupações na área central, que eram então referência na cena dos movimentos locais. Antunes se dispôs a me apresentar a alguns moradores das ocupações Zumbi dos Palmares e Chiquinha Gonzaga. A partir desse encontro, fiz os primeiros contatos com militantes e ocupantes dessa região.

É preciso observar que desde a segunda metade da década de 90 a cidade vivia um clima de acirrada disputa, o que incluía uma série de tensões entre poder governamental e setores da sociedade civil em torno do tema “violência urbana” (e das políticas que poderiam contê-la). Podemos destacar as seguintes forças atuantes nesta disputa: o movimento de Mães (em busca dos filhos desaparecidos em razão da ação policial), as manifestações contrárias à ocupação policial no Complexo de favelas do Alemão e da Maré, em 2007, e os atos e articulações em oposição à repressão aos camelôs em virtude dos Jogos Pan Americanos, ocorridos também em 2007. Tudo isso, mais os inúmeros eventos e manifestações que denunciavam o modo de agir da polícia, especialmente em áreas pobres da cidade, associados aos diversos (micro) grupos/movimentos políticos apartidários e a composição em rede desse circuito, juntamente com as ocupações autogestionárias e não-partidárias, propiciaram uma heterogeneidade que marcou tal contexto<sup>3</sup>.

Em novembro de 2008 surgia então a ocupação Machado de Assis,

---

2 Refiro-me apenas às ocupações com assembleias não-representativas e voto direto. Estão de fora as geridas por partidos e movimentos, que, em geral, intervêm diretamente em seu cotidiano; também não trato de ocupações ou invasões onde as pessoas pagam taxas a um responsável (parecem ser as formas mais corriqueiras na região), ou de espaços utilizados para dormir por pessoas que se encontram na rua.

3 Sobre alguns desses movimentos cf. Birman; Leite, 2004.

organizada por militantes da Frente de Luta Popular, com a participação de universitários associados a pequenos grupos “independentes” (anarquistas, leninistas, libertários vegetarianos, anarcopunks) e de pessoas ligadas ao movimento negro. A maior parte de seus moradores eram trabalhadores informais e sua renda se concentrava entre zero e três salários mínimos. Nesse sentido, fazer parte de um prédio invadido ou ocupado era bastante importante, porque resultava numa sensível diminuição de custos (morava-se numa área central, com um melhor número de ofertas de trabalho e acesso a equipamentos urbanos variados, como creche, transporte, escola e também de atividades de lazer, como shows de música, eventos culturais gratuitos, etc.). Quanto à decisão de me transferir para o prédio da Machado de Assis pesaram positivamente tanto a possibilidade de deixar de pagar aluguel (embora numa escala completamente diferente daquela dos ocupantes mencionados) quanto o fato de estabelecer moradia numa área que concentra muitos ramais de transferência para as regiões metropolitanas e para a maior parte das áreas da cidade. Mas dois outros ingredientes animaram especialmente tal decisão: a chance de participar de uma experiência anarquista e a convivência com pessoas com uma vida bem diversa da minha existência pequeno-burguesa.

Já a presença de um imenso baldio pertencente ao prédio da Machado de Assis funcionou como um atrativo valioso para universitários e libertários envolvidos na invasão (e também para mim). Logo nas primeiras semanas, várias pessoas ligadas a tal grupo se juntaram à nova ocupação. Afinal, o baldio, batizado por um grupo de ocupantes com menos de vinte anos de Nárnia<sup>4</sup>, acenava para a viabilização de práticas ligadas à “vida alternativa” e que compreendiam o cultivo de alimentos sem agrotóxicos, atividades de reciclagem, permacultura, compostagem, agroecologia e ateliês de arte.

Apenas uma seleta parte dos envolvidos que participaram do processo de organização da nova ocupação esteve presente no momento da invasão<sup>5</sup> do prédio. Cerca de cinquenta pessoas se juntaram à empreitada até a manhã seguinte. Dez destas eram membros do chamado *operativo* - grupo

---

4 O nome, dado por um grupo de ocupantes com menos de vinte anos, reporta-se ao filme *As Crônicas de Nárnia*. A sinopse do primeiro episódio (de 2005): na Inglaterra da II Guerra, quatro irmãos descobrem Nárnia, terra fantástica, habitada por bestas, centauros, gigantes, mas condenada ao inverno eterno; os irmãos lutam para libertá-la. Editado a partir de informação disponível em: <<http://cinema.ptgate.pt/filmes/3466>>.

5 O termo invasão é rejeitado pelos militantes, mas utilizado frequentemente por ocupantes, ou candidatos a ocupantes, assim, optei por usar as duas formas. Vale assinalar que pude perceber que, diante da militância, os moradores esquivavam-se de usar o primeiro vocábulo.



incumbido de encontrar um imóvel público abandonado ou em processo de desapropriação, assim como de reunir pessoas interessadas em ocupá-lo e igualmente dispostas a frequentarem, por onze meses, um curso de formação política. O curso, segundo militantes, almejava contribuir para o melhor funcionamento do espaço na forma de um “*coletivo autogestionário*” [termos da militância]<sup>6</sup>. Cinco pessoas do *grupo operativo* também se tornaram moradores da Machado de Assis. O prédio encontrava-se vazio no momento da invasão, tendo sido propriedade da empresa Unilever até 2006, ano em que a justiça desapropriou o imóvel passando-o para a prefeitura e o declarou para *fins de utilidade pública*<sup>7</sup>.

A Machado de Assis situava-se numa região que começava a ser objeto de intensa disputa quanto ao uso e ocupação do espaço entre quatro projetos que, por sua vez, agregavam forças com poder de negociação e em escalas muito diferenciadas<sup>8</sup>. Considerando o escopo deste trabalho, tratarei de dois desses projetos que, aliás, como veremos, mostraram-se contrários um ao outro. O primeiro refere-se às obras batizadas de Porto Maravilha (ou “Porto Armadilha”, segundo o trocadilho de militantes e moradores): intervenções relativas à gentrificação da área, conduzidas pela municipalidade com recursos federais e executadas pela iniciativa privada. Tal projeto ganhou corpo após o Brasil ter sido anunciado como o país sede da Copa do Mundo de futebol (de 2014) e o Rio de Janeiro como a cidade dos Jogos Olímpicos (de 2016). Suas intervenções têm resultado em inúmeras ameaças, despejos e remoções direcionadas às camadas de baixa renda que moram no Centro, geralmente, em caráter de “*urgência*”. Além disso, para o mesmo espaço foi anunciada uma série de construções relativas a prédios corporativos e de escritórios, que poderão chegar a cinquenta andares<sup>9</sup>.

---

6 Falas e expressões transcritas do campo aparecerão grafadas sempre em itálico e entre aspas.

7 A desapropriação incluía a requalificação da edificação para torná-la habitação social dentro do projeto da prefeitura denominado “Novas Alternativas”, o que não aconteceu. Em 2012, um “acordo” entre moradores e a prefeitura esvaziou o prédio e o baldio. Cf. Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro, Processo nº 2008001391007-8.

8 Sobre tais forças e seus projetos ver a tese de Roberta Guimarães (2011).

9 Os outros dois projetos, que não tratarei aqui, estão relacionados e podem ser assim resumidos. Havia o projeto tocado pela Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência (VOT) que consistia na manutenção de seu patrimônio na região e o projeto, associado ao movimento negro, que identificava/identifica a área como uma “Pequena África”, onde a presença de escravos e de seus descendentes tem sido acionada, mesmo que de maneira precária, como memória (Guimarães, 2011; Souty, no prelo). Este projeto ganhou notoriedade especialmente quando

No caso da Machado de Assis, a gentrificação mostrou-se como a principal ameaça desde o seu início e por isso é tratada não apenas como um pano de fundo, mas como um conjunto de forças que atravessou sobremaneira o cotidiano da ocupação, desde o seu surgimento até o momento em que foi “lacrada” [termo utilizado por agentes da prefeitura e repisado por ocupantes].

O segundo projeto, que é o ponto de partida deste artigo, era ligado à militância de pequenos grupos ou de movimentos de esquerda, consistindo no engendramento de ocupações de moradia autogestionárias na área central da cidade. Até 2011, eram cinco ocupações deste tipo em funcionamento na região. A primeira delas, a Chiquinha Gonzaga, surgiu em 2004.

Este artigo almeja contribuir para o debate em torno dos propósitos e diferenças que mobilizaram moradores e militantes com relação a essas ocupações de moradia (especialmente a ocupação Machado de Assis), e o encontro e transformações de suas perspectivas quando se depararam com as intervenções relativas ao projeto urbanístico Porto Maravilha. E, ainda, o que tal “revitalização” tem significado para essa camada da população residente na área central da cidade do Rio de Janeiro.



**Figuras 1 e 2 - O início e o fim da ocupação Machado de Assis, em 2008 e 2012 (figura 1: foto de Carlos Latuff)**

---

uma contenda entre seus representantes e a Ordem Terceira instalou-se. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) decretou cerca de vinte imóveis da Ordem como passíveis de serem incluídos no chamado “Quilombo da Pedra do Sal”. Este fato tem gerado uma série de ações contrárias à regularização da área quilombola por parte da VOT (Guimarães, 2011).

### Arrumar um lugar para ficar: usurpação e deslocamento

As cinco ocupações mencionadas possuíam inúmeros laços que constituíam um circuito próprio<sup>10</sup>, com graus variados de influência da Frente de Luta Popular<sup>11</sup> e de outros movimentos de orientação socialista e/ ou libertária (Penna, 2010). Muitos dos moradores desse circuito de ocupações do Centro migraram do nordeste do país para residirem como agregados na casa de algum parente. Outros ainda, não necessariamente parentes, chegaram para morar *de “favor”*, de forma passageira, até que pudessem assumir os custos de um quarto, o aluguel de um espaço, ou, conforme o andar das coisas, uma vaga numa nova invasão (ou numa já existente).

A ocupação Machado de Assis<sup>12</sup>, dessa forma, reunia pessoas de estratos sociais distintos, também com expectativas e projetos diversificados quanto à moradia, a maior parte com trajetórias associadas aos modos da *viração*, o que incluía, além de trabalhos na informalidade, inúmeros arranjos para “*fazer dinheiro*” e, dessa forma, garantir sua permanência na região ou em suas adjacências. Esses arranjos estavam associados à capacidade de *circular*, bem como de constituir uma rede de contatos passível de propiciar um maior número de “*oportunidades*” (não apenas relativas a vagas na *viração*, em geral, por um curto espaço de tempo, mas em outros espaços também,

---

10 Ocupação Chiquinha Gonzaga (2004), na área central da cidade, próximo a Estação Central do Brasil; Ocupação Zumbi dos Palmares (2005-2011), Quilombo das Guerreiras (2006), Flor do Asfalto (2006-2011) conhecida como “a ocupação dos punks”, e Machado de Assis (2008-2012), todas na zona portuária.

11 A Frente de Luta Popular existiu entre 2000 e 2009 tornando-se conhecida a partir das ocupações autogestionárias organizadas pelo grupo na região central do Rio de Janeiro. A Frente era composta por universitários, militantes egressos de movimentos anteriores, como o núcleo originário do antigo PCB, o coletivo Gregório Bezerra, outros ainda tinham participado de grupos anarquistas, feministas, afro e do movimento estudantil. Seu mais importante ativista e um outro membro também faziam parte da Rede de Comunidade Contra a Violência. A Rede surgiu após a chamada Chacina do Borel, ocorrida em 2004, e do movimento “Posso me identificar?”. Os dois movimentos, em razão da proximidade entre seus militantes e a população envolvida, acabaram tendo uma agenda de enunciados que se cruzavam em algumas ocasiões. Enunciados e ações que envolviam a procura por moradia popular em áreas com melhores condições de urbanidade e a “[...] luta mais organizada das comunidades e dos movimentos sociais contra a violência de Estado, a arbitrariedade policial e a impunidade” (Rede contra a Violência, 11/04/2006).

12 O nome foi escolhido pelos futuros moradores em assembleia, durante a composição da ocupação.

como conseguir ser atendido de forma menos morosa em algum hospital público ou posto de saúde, garantir a vaga dos filhos na creche ou escola, ou, ainda, ser incluído em algum cadastro da Assistência Social para receber algum benefício, cesta básica, etc.).

Pode-se resumir como as principais atividades dos ocupantes da Machado de Assis aquelas de ambulante, catador de papelão, de alumínio e de outros materiais, entregador nos serviços locais, camelô, balconista, diarista, faxineiro, cuidador de idosos, peão de obra, artista de rua e de malabares. Também, como já apontamos, grupos menores de universitários e/ou militantes da cena dos movimentos locais se juntaram à ocupação como moradores.

Outro conjunto significativo de ocupantes, por sua vez, era oriundo do norte do estado ou de outros estados, como Maranhão, Piauí, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. Dedéia, de aproximadamente 35 anos, por exemplo, chegou de Belo Horizonte após seu filho adolescente ser morto na periferia onde viviam. Outros ainda possuíam uma larga trajetória em favelas próximas ou distantes do Centro, ou em zonas metropolitanas pobres, bem como dormiam em alguma das inúmeras habitações compartilhadas circunvizinhas, e podiam ou não ter passado por abrigos municipais ou pelo “Hotel da Central” (hotel público onde o pernoite, em um quarto individual, até seis horas da manhã, com banheiro coletivo, custava um real)<sup>13</sup>.

Leônidas pagava um quarto num sobrado em frente à ocupação, queria sair do aluguel, mas não estava numa situação emergencial. Sueli precisava sair do morro da Mineira, por causa dos frequentes tiroteios (entre polícia e grupos ligados ao tráfico de drogas; ou entre grupos rivais de traficantes), sendo uma das primeiras a dormir na ocupação. Diva queria vir definitivamente de Belford Roxo (região metropolitana), por causa da distância em relação ao Centro, mas só traria sua mudança se o prédio estivesse minimamente assegurado. Dedéia queria sair de uma ocupação situada próxima à Machado de Assis, porque não estava bem com seu companheiro. Pedro pretendia se mudar de outra ocupação pelo mesmo motivo de Dedéia. Maria buscava sair da ocupação onde residia porque se sentia insatisfeita com os outros moradores. “Seu” Osvaldo possuía uma casa na Baixada Fluminense (região metropolitana), entregava quentinhas no Centro e queria passar a semana perto do trabalho – com a ocupação ele economizaria o aluguel de um quarto ou as diárias em alguma das inúmeras hospedarias localizadas na área central. Leonel encontrava-se na rua e precisava de um lugar, ganhava dinheiro tocando informalmente em bares, até

---

13 Passagens sobre o Hotel da Central, ver a comunicação e o artigo de Antonádia Borges (respectivamente 2003 e 2006).

que roubaram o seu violão enquanto dormia encostado a um poste. Adriano vivia numa ocupação em Nova Iguaçu (região metropolitana), chegara do Piauí (no Nordeste do país) há pouco, também pensava em morar no Centro porque a outra invasão era muito distante, o que onerava seus gastos com transporte e, conseqüentemente, lhe dificultava o acesso a vagas de trabalho (presentes em maior número na área central e em sua circunvizinhança). Índio pulou os muros do manicômio onde estava internado e “*chegou*” à ocupação (não podia morar com a mãe, pois “*não se dava*” com o padrasto). Gervásia trouxe, nas primeiras semanas, sua mudança; tinha um filho que parecia ter algum grau de autismo ou algo próximo. Zezé morava no litoral fluminense e “*baixou*” na ocupação com sua imensa família, havia urgência no seu caso. Ela explicava que seu filho tinha que trabalhar, mas que passava os dias deitado, dando margem a uma série de comentários de outros ocupantes, no sentido de que o rapaz tinha envolvimento com o tráfico de drogas na cidade de onde provinham.

Vinícius morava na Providência, morro situado ao lado da ocupação Machado de Assis. Em frente a sua casa funcionava uma boca de fumo; os trabalhadores do “*movimento*” [categoria habitual entre ocupantes para referir-se ao tráfico] muitas vezes o constrangiam ao pedirem para carregar o celular em sua casa ou para que ele emprestasse talheres, pratos, panela, etc. Pai de quatro filhos, de noite, trabalhava como cozinheiro num restaurante em Copacabana, enquanto sua mulher trabalhava como doméstica durante o dia. Como Vinícius tinha que cuidar dos filhos durante o dia e tinha uma jornada de trabalho noturna, não lhe restava tempo para dormir, dessa maneira, andava bastante tenso na época em que passou a frequentar a Machado de Assis. Ao perceber que a ocupação poderia lhe propiciar a chance de deixar o trabalho, tornou-se um dos mais interessados na transformação do prédio em moradia efetiva.

Um traço que é possível depreendermos como sendo peculiar ao grupo de Vinícius era a urgência quanto a “*arrumar um lugar para ficar*”. Tal característica transformava a ocupação em algo decisivo: ela tanto significava a redução dos gastos do dia-a-dia quanto acenava para a diminuição do número de situações referentes a coações, constrangimentos diversos, violência física e ameaças de morte, frequentes nesse cotidiano. A menção a tais situações – que chamo de situações de usurpação – compunha uma prática discursiva recorrente por parte dos ocupantes, que, nesse sentido, assinalavam positivamente a “*chegada*” na Machado de Assis.



**Figura 3 - Prédio da Machado de Assis visto do baldio Nárnia. Foto: Carlos Latuff, 2008.**

### **Porosidade e arte do contornamento**

Na primeira noite no prédio acompanhei a conversa animada de cinco moradores que se conheciam naquela ocasião. O papo versava sobre abrigos municipais e comidas do entorno, com destaque para as quentinhas da madrugada, as melhores e piores “*caídas*” (a condição dos abrigos), o sopão, tido em boa conta por eles e distribuído por voluntários espíritas na Av. Presidente Vargas, artéria mais imponente do Centro. Essa mesma avenida, neste período, era considerada o último e pior estágio para quem “*estava na rua*” e avaliada como um fim de linha no que diz respeito à dependência do *crack*. Os que ali se encontravam eram chamados pejorativamente por alguns ocupantes de “*zumbis*”.

Esses registros sobre o circuito assistencialista demonstravam, por sua vez, a forte presença, naquela área, de um maquinário de controle por parte da *governamentalidade*<sup>14</sup> e de produção de uma subjetividade

14 O termo refere-se à noção empregada por Michel Foucault que considera o Estado e o poder não como esferas unívocas, estáveis, fechadas, mas sim permeadas por disputas, reconfigurações, negociações e rompimentos. Ao mesmo tempo, a *governamentalidade* não é setORIZADA ou classista, embora tais recortes

discriminada, neste primeiro momento, em pelo menos duas vertentes: uma, englobava os que “*encontravam-se na rua*”, e, portanto, numa condição vista como passageira<sup>15</sup>. A outra vertente dizia respeito aos “*zumbis*”, condição considerada como mais difícil de ser transposta. Contudo, tanto o maquinário de assistência e controle quanto tais enquadramentos identitários (“*encontrar-se na rua*” ou ser um “*zumbi*”) não foram suficientes para obstar a participação dessa população numa nova invasão<sup>16</sup>.

Neste ponto, a experiência dessas ocupações no Rio de Janeiro diferia, por exemplo, da experiência francesa. As primeiras eram compostas tanto por “população de rua” quanto por migrantes nordestinos e migrantes de cidades de outras regiões do estado, que buscavam, grosso modo, acessar equipamentos urbanos disponíveis em maior número na área central da cidade do Rio de Janeiro e diminuir os custos diários relacionados à moradia. Já os *squats* franceses são constituídos em grande parte por migrantes do Maghreb (Bouillon, 2009), em geral na condição de *sans-papiers*, portanto, em condição ilegal, e onde a presença de pessoas que estavam na rua (classificados como *sans-abri* [sem-abrigo]) antes de chegarem aos prédios não era tão marcante quanto no caso brasileiro. Pode-se supor, dessa forma, que há, no exemplo da sociedade brasileira, uma maior heterogeneidade de percursos e trajetórias que, em alguma medida, encontravam-se/encontram-se sobrepostos: tanto pessoas oriundas de áreas metropolitanas, e que desejavam uma vida menos custosa, quanto pessoas que estavam numa situação mais limiar, e tentavam não se tornar “*zumbis*”, entre outros,

---

possam ser ativos nesta composição. Portanto, a partir do “método genealógico”, a noção pretende: “[...] destacar as relações de poder da instituição, a fim de analisá-las [sob o prisma] das tecnologias, destacá-las também da função, para retomá-las numa análise estratégica e destacá-las do privilégio do objeto, a fim de procurar ressitua-las do ponto de vista da constituição dos campos [campos de verdade], domínios e objetos de saber” (Foucault, 2008, p. 159).

15 Remeto subjetividade à seguinte observação: “A subjetividade, embora vivida individualmente, é produzida no registro social a partir de componentes heterogêneos. Entre eles não figura apenas a história pessoal do indivíduo, mas processos sociais e materiais que dizem respeito a sua relação com os outros, com a mídia, a cidade, o corpo, a linguagem, etc” (Guattari apud Caiafa, 2007, p. 120).

16 Sobre os mecanismos de controle presentes no Centro, ver algumas indicações de Antonádia Borges (2003; 2006) a respeito do Hotel Popular da Central. A autora ressalta as inúmeras modalidades de cadastramento e recadastramento dessas populações como forma de conseguir algum tipo de benefício (o que ela denominou de “amuletos sociais”). Além disso, todos que pretendiam dormir no hotel eram cadastrados, fotografados e deveriam mostrar algum comprovante de residência (o endereço não poderia estar situado na cidade do Rio de Janeiro).

estiveram presentes na composição das ocupações de moradia na área central da cidade.

Essas ocupações e ocupantes agregavam, por sua vez, percursos e trajetórias atravessados por uma subjetividade que nos parece próxima da imagem de *porosidade*, cunhada por Walter Benjamin a respeito da cidade de Nápoles:

Em todos os lugares se preservam espaços capazes desse tornar cenário de novas e inéditas constelações de eventos. Evita-se cunhar o definitivo. Nenhuma situação aparece como é, destinada para todo o sempre; nenhuma forma declara o seu “desta maneira e não de outra”. [...]. Civilizada, privada e ordenada apenas nos grandes hotéis e nos armazéns do cais – *anárquica, emaranhada e rústica no centro da cidade* [...]. [...]. Travessas permitem que o olhar resvale, por sobre degraus sujos, para dentro dos botequins, onde bebem três ou quatro homens sentados, isolados e ocultos atrás de tonéis como se fossem colunas de igreja. *Em tais recantos mal se percebe o que ainda está sob construção e o que já entrou em decadência*. Pois nada está pronto, nada está concluído. *A porosidade se encontra [...] sobretudo com a paixão pela improvisação* (Benjamin, 1997, p. 147-148, grifos meus).

Mas a esta subjetividade perpassada *pela paixão a tudo que se encontra inconcluso, pela improvisação e pela abertura a novos acontecimentos* gostaria de acrescentar outras modalidades. As (várias) modalidades criadas por ocupantes e ocupações como forma de contornar as situações de usurpação, os mecanismos de controle e os enquadramentos identitários, operantes nesse contexto. Cito um exemplo.

Um morador de uma dessas ocupações referidas, já há quatro ou cinco anos ganhava a vida como ambulante no entorno da Estação Central do Brasil e mantinha sua casa com proventos tirados desta viração (entre outras), nunca demonstrando qualquer tipo de constrangimento quando precisava frequentar o restaurante popular local (onde a comida era muito pouco celebrada), ou quando se inscreveu em um projeto social disponível no Centro de Referência e Assistência Social (CRAS) do bairro. Para conseguir, todavia, precisou ser classificado pelo órgão como *população em condição de vulnerabilidade social*.

Tal enquadramento, por outro lado, não lhe impossibilitou de contar a chefe do tráfico local como forma de impedir que os “*garotos do tráfico*”, vez ou outra, entrassem num quarto da ocupação, que estava vago, para fazer sexo ou usar tóxicos. Dessa forma, o morador tentava precaver-se a respeito de algo que veio a ocorrer muitos meses mais tarde: evitar que, num momento posterior, este mesmo grupo ou outro qualquer, ligado ao



tráfego local, instalasse uma *estica* ou mesmo uma *boca de fumo* no prédio da ocupação (Pierobon; Fernandes, 2012).

A imagem de uma subjetividade marcada pela porosidade benjaminiana nos parece interessante principalmente na medida em que ressalta a atmosfera de acontecimentos, subjetivações e moralidades que atravessaram a experiência das ocupações autogestionárias do Centro (e de seus ocupantes), em particular, as ocupações viabilizadas pela Frente de Luta Popular. Afinal, o fato de as ocupações da FLP funcionarem por decisões tomadas em assembleias não-representativas, através de voto igualitário, possibilitou que um espaço de moralidade mais potente (porque com um maior colorido em termos de juízos, negociações e desdobramentos em relação aos conflitos) fosse cultivado. Isso tudo contribuiu diretamente para que outros desfechos despontassem em cena.

Somente quando algum gesto não era tolerado de nenhuma forma pelos ocupantes, em especial, casos relativos a roubos ou que envolviam violência física grave, os apontados como responsáveis eram imediatamente expulsos. Mas tratava-se de estórias pontuais (não exatamente extraordinárias) e consideradas capazes de ameaçar diretamente a permanência do prédio (queixas na delegacia, por exemplo, poderiam se somar, de maneira negativa, ao processo judicial em que ocupantes/ocupação eram já de antemão considerados réus por serem “*invasores*”). Além da expulsão, outra resolução comum era a suspensão dos considerados responsáveis pelo problema, que ficavam assim impedidos de frequentarem ou dormirem no prédio por um certo período de tempo (uma, duas semanas, um mês, ou até dois meses).

A composição de formas de subjetividade ou convivência mais *porosas*, por sua vez, nessas ocupações da FLP, conjugada às decisões a respeito da ocupação, deliberadas em assembleias, por voto direto, suscitou uma dimensão de autonomia marcante neste tipo de experiência. Era toda uma forma de negociar os conflitos e de compartilhar situações “*complicadas*” que fizeram com que ocupantes e ocupações desenhassem soluções as mais diversas como forma de manejar as tensões que atravessavam o seu cotidiano. Tal modo de conviver propiciou que inúmeros conflitos fossem explanados, renegociados, reconfigurados, favorecendo que nestes espaços se delineassem laços afetivos tanto plurais quanto no plano da solidariedade e da amizade.

Foi inclusive por causa dessa característica que Taiane conseguiu uma vaga para ela e sua família no prédio da Machado de Assis. Sílvia, moradora da ocupação Zumbi dos Palmares e amiga de Taiane, passou algumas vezes em frente ao prédio da Machado de Assis até conseguir falar com Antunes, que a conhecia desde os primórdios da Zumbi dos Palmares (ocupação

situada a alguns quarteirões da primeira). Silvia explicou-lhe com detalhes a situação de Taiane.

A jovem mulher tinha três filhos pequenos, um marido que estava desempregado, e, portanto, a família tinha urgência de moradia. O casal mais os filhos estavam morando de favor na casa de Silvia há pelo menos dois meses. No dia posterior a esta fala, Taiane “*chegou*” na Machado de Assis com a família e duas bolsas de roupa, mais objetos pessoais. Havia migrado há cerca de um ano do Piauí e tinha por volta de vinte e cinco anos. Vinícius, assim que reparou na presença dos novos ocupantes, sem se controlar, começou a escarnecer dizendo para mim e para a própria Taiane que, se não fosse por ela ser “*bonitinha*”, não teria conseguido ser aceita tão rapidamente como moradora. “*Como é bonitinha, pode tudo, não é mesmo? Agora, vai um marmanjão velho, feio e desdentado, fazer alguma merda, a gente já sabe o que irá acontecer...*”. Para concluir: “*Por que o combinado funciona para algumas pessoas e não para outras?*”.

Durante a semana, os novos moradores tornaram-se motivo de rumores. Alguém viu, alguém contou que eles estavam bebendo no camelódromo da Central do Brasil. Uma ocupante carregou na estória dizendo que o casal retornara para dormir um tanto “*mamado*”. Até aí este comentário não pareceu nada demais, porém, seria incorporado a outro acontecimento, este sim importante, para descartarmos algum teor moralizante concernente à embriaguez do casal. Dois ou três dias após essa passagem, ocorreria algo considerado realmente sério.

No cair da noite, algumas pessoas partiram para cima do marido de Taiane, quando este adentrava o prédio da Machado de Assis. Alguém mais uma vez viu, alguém mais uma vez comentou que, durante a madrugada, encontraram-no tirando a placa de cobre que protegia a caixa da máquina de água na entrada da ocupação. O cobre, nesta época, era um produto cobiçado pelo pessoal que catava coisas para revender, porque alcançava um bom preço nos inúmeros depósitos existentes no entorno da Central. Cid, o marido de Taiane, entrava leve e solto na ocupação e acabou surpreendido. Militantes e moradores do sexo masculino partiram para fazê-lo de “*abate*”. Taiane interveio. Outros moradores e militantes desfizeram a briga, conseguindo evitar que algo mais sério sucedesse. O rapaz foi golpeado com socos, mas logo a cena foi interrompida. Já outros militantes e moradores tentaram estabelecer uma conversa com ele, o clima, porém, manteve-se tenso. Rumores sobre o casal apontavam que consumiam drogas de maneira corriqueira, levando em seguida a identificarem o homem como um “*cracudo que passara dos limites*”. O que significava que teria de “*vazar*” dali.

Taiane, buscando descolar-se do marido, contou que já era o terceiro

lugar por onde passava e que não aguentava mais a história de ter de sair porque Cid fazia, de novo, alguma “merda”. E que ela havia avisado que não lhe daria outra chance, e não o acompanharia mais, caso “perdessem a vaga” na Machado de Assis. Após os golpes e a conversa nervosa com alguns militantes, Cid foi por fim expulso da ocupação.

O clima permanecia de tensão. Ameaças de invasores que se intitulavam do Partido dos Trabalhadores, ocorridas na semana anterior, mais o fato com o casal, ainda estavam frescas, tampouco pareciam encerradas. Por outro lado, apostas de que Taiane estaria mentindo foram prontamente aventadas. Eram poucos os que acreditavam que a mulher não teria nenhum envolvimento com os “problemas” causados pelo marido. O acontecido resultou no sumiço de Cid e na instalação da mulher com os três filhos na ocupação. Mas ela, todavia, não se mostrou abalada com o desfecho da estória (ou, pelo menos, fazia questão de não mostrar-se abalada).

E foi de maneira perspicaz que alguns ocupantes perceberam e comentaram sobre certo clima de romance entre um militante do *operativo* (também morador da Machado de Assis) e Taiane. O enlace resultou certamente fundamental para que ela assegurasse a vaga no prédio, já que seu novo parceiro era uma liderança na ocupação, o que contribuiu para que Taiane não fosse identificada publicamente às “merdas” feitas pelo marido e resguardou-a de uma possível expulsão. (É certo que seus filhos também foram decisivos quanto a ser aceita como moradora tão prontamente).

A estória de Taiane e as observações a respeito de uma *subjetividade-porosidade*, todavia, não significam a pretensão de retomar o ideário de uma convivialidade amoral ou de um comunitarismo igualitário e homogeneizante, várias vezes associado às camadas de baixa renda. Trata-se, exatamente, de assinalar algo a contrapelo, ou seja, de considerar esta composição de subjetividade como mais uma modalidade operada pelos ocupantes para tentar contornar as situações de usurpação que marcavam seu cotidiano.

Situações de usurpação que se aproximavam, a nosso ver, do sentido de *exceção ordinária*, termo cunhado por Michel Agier, em sua pesquisa sobre campos de refugiados na África e que ele estende também às ocupações e aos guetos encontrados em outras metrópoles do mundo<sup>17</sup>, a despeito do caráter supostamente transitório de tais modalidades de constituir o espaço (campos de refugiados, ocupações e guetos são recorrentes no século XX) e de sua “extraterritorialidade” (Agier, 2009), ou seja, encontram-se regidos por outro

---

17 *Exceção ordinária* desdobra-se das noções de *exceção/barbárie* e *estado de exceção* de Walter Benjamin (2005) e Giorgio Agamben (2004a). Desenvolvo um pouco mais tal ressonância em Fernandes (2013).

regime de governança e de direitos, onde indivíduos ou organizações podem anunciar regras “[...] que lhes são próprias e exercer também domínios de exceção” (Agier, 2008, p. 111). Além disso, onde a “vida cotidiana é, por conseguinte, marcada por [...] uma violência interna que duplica a violência de guerra ou social [...]” (Agier, 2008, p. 126).

Mas, mais do que “contornar as ameaças que se colocam em suas vidas”, podemos destacar uma “arte do contornamento” (Salem, 2001/2, p. 83; Fresia, 2004, p. 59) que atravessa este contexto<sup>18</sup>. Isto é, uma arte que opera inventando formas de escapar cotidianamente da morte violenta, assim como da dependência completa de alguma instituição, de grupos filantrópicos ou do maquinário da assistência social público/privado. E onde o espaço nunca é vazio, mas marcado por conflitos, linhas de força, sobreposições e atravessamentos.

Portanto, não se trata de privilegiar o envolvimento numa ocupação simplesmente como uma necessidade, ou como uma forma de sobreviver a situações de usurpação (o que, de qualquer modo, não seria pouco), mas de pensá-lo como uma positivação dos modos de circular e de se deslocar na cidade. A perspectiva é de compreendermos tal envolvimento menos como uma questão de “luta por moradia” – no sentido de que os ocupantes não acreditavam que o engajamento numa invasão seria capaz de resolver, em definitivo, seus problemas de habitação.

As ocupações do Centro são vistas, sob este prisma, mais como uma forma provisória, como uma chance de entrar numa lista e conseguir um apartamento em algum bairro há pouco inventado, depois vendê-lo para obter um dinheiro; ou mesmo, para barganhar um apartamento ou uma casa com o governo, quem sabe, com sorte, na área central da cidade; ou ainda, ir morar numa ocupação para dar um tempo de queixas de cunho afetivo.

A estória de Júlia, com aproximadamente 13 anos, nos ajudará a compreender melhor a ideia deste viver numa ocupação como uma arte de contornar situações de usurpação ou de *exceção ordinária*. Júlia morava numa ocupação que estava para ser despejada, e ela não queria deixar o Centro e as amigas da escola que viviam no entorno. A perspectiva de seus

---

18 A ideia de uma arte do contornamento foi apontada (e explorada) por Vera Telles (2010, p. 169), a partir da pesquisa de Marion Fresia sobre imigrantes ilegais mauritanos, residentes no Senegal. Fresia tematiza como os imigrantes mauritanos no Senegal vivenciam sua condição de ilegalidade. A singularidade desta situação é que, neste contexto, torna-se muito mais conveniente que tais trabalhadores permaneçam como ilegais. Tanto o seu *status* quanto as modalidades para circularem (entre fronteiras) e ganharem a vida envolvem desta condição. Isso, por sua vez, lhes possibilita um cotidiano menos custoso em termos materiais, e, em certos aspectos, até vantajoso.

familiares, com o iminente desalojo, era de se instalarem provisoriamente na casa de uma tia, em Belford Roxo (cidade situada na região metropolitana do Rio de Janeiro). Júlia não estava nada feliz com a mudança.

No momento seguinte a tais ponderações, começou a me assuntar a respeito de uma moradora da Zumbi dos Palmares que tinha recebido a indenização da prefeitura e, ao sair da ocupação, se instalara no baldio da Machado de Assis, objetivando outra indenização. Tal decisão ressoou para Júlia e sua família como uma “*oportunidade*” diante do desmanche da Zumbi dos Palmares: após levantarem um barraco no baldio da Machado de Assis, será que também poderiam obter um novo montante em dinheiro por parte da prefeitura? Desse modo, somariam os valores e tentariam arrumar um lugar numa área razoável do morro da Providência (no Centro), ou em lugares próximos. Embora comentasse que não lhe agradaria morar na Machado de Assis, por causa da quantidade de pessoas e das “*coisas que estavam acontecendo por lá*” (e era com isso que justificava o fato de não visitar a amiga que havia se mudado com a mãe para o baldio Nárnia). Tempos mais tarde, soube que Júlia e família haviam se instalado no morro do Fallet, favela circunvizinha ao Centro (e bastante densa), conhecida por um extenso histórico de violações por parte da polícia e de grupos de traficantes, assim como pelo enfrentamento recorrente entre eles.

Dessa feita, podemos inscrever as ocupações autogestionárias da região central entre o provisório e o precário, visando à permanência nessa região (grosso modo, em condições menos custosas do que a vida numa favela perpassada pelas disputas entre grupos de tráfico/polícia/milícia), bem como se configurando como uma *arte do contornamento* das situações que podemos associar a um estado de coerções e tutelas que despontam no cotidiano da população de baixa renda. Esta qualidade provisória e precária é endossada, em especial, pelo fato de as ocupações encontrarem-se sujeitas, continuamente, a remoções, despejos, invasões, etc., haja vista sua condição irregular e, na maior parte das vezes, ilegal (segundo os agentes estatais).

Vale observar que, no que concerne às ocupações, como outros autores já o notaram, elas ocorrem e permanecem como consequência das políticas públicas de habitação, inscrevendo-se no projeto do estado brasileiro de atualização da precarização da população de baixa renda, através da produção de tal população ora como irregular ou ilegal, ora criminalizando-a (ver, entre outros trabalhos, Roy, 2005; Holston, 2013). Para exemplificar esta atualização, segundo o Censo de 2010, apenas na cidade do Rio de Janeiro (sem contarmos a área metropolitana), cerca de 1,4 milhão de pessoas – 22% da população (número, muito provavelmente, subestimado) – moram em

“aglomerados subnormais”<sup>19</sup>. E mesmo quando as ocupações ganham *status* de legalidade, e isto é julgado pela militância e pelos moradores de maneira positiva, tal fato não lhes tem garantido a permanência no imóvel<sup>20</sup>.



**Figura 4 - Grafite de um morador no hall da Machado de Assis, um pouco antes do Natal de 2008.**

### **Epílogo: se é para invadir a gente invade**

Entre novembro de 2008 e março de 2010, inúmeras tentativas por

---

19 Termo do IBGE referente a invasões, loteamentos irregulares ou clandestinos e áreas regularizadas em período recente. Os primeiros resultados do Censo 2010 a respeito encontram-se disponíveis em: <[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/aglomerados\\_subnormais/agsn2010](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/aglomerados_subnormais/agsn2010)>. Acesso em 20 set. 2012. Sobre as condições das habitações populares e sua precariedade nas metrópoles brasileiras, ver os apontamentos de Pasternak, 2007. Sobre o tema, ver o trabalho de Kowarick, 2009.

20 A instalação das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP) em favelas da Zona Sul, a especulação imobiliária subsequente e a cobrança de taxas de luz, água, vêm resultando na transferência de seus moradores para as franjas da cidade. Ver a matéria “Os retirantes das favelas” de Rodrigo Martins e Willian Vieira. Sobre os significados, dispositivos e resultantes da política de “pacificação”, ver Birman, 2012. Em 2012, uma outra ocupação, também localizada no Centro, assegurou os apartamentos a partir de uma decisão judicial (concessão por uso especial, que propicia o uso do imóvel como habitação social durante 99 anos). Alguns meses depois, uma boca de fumo ligada ao morro da Providência instalou-se no prédio. Entre outras situações, o grupo de traficantes inserido no prédio impediu a instalação de linhas de telefone fixo e passou a deter o controle do portão de entrada, a despeito dos moradores (Cf. Pierobon, 2013).

parte da militância e dos moradores foram realizadas objetivando articular a permanência no prédio da Machado de Assis, o que resultou numa rede de apoio com atores públicos e estatais e de movimentos políticos locais e afins (atores e articulações que não cabe tratar aqui). Durante o Fórum Urbano Mundial, ocorrido em junho de 2010, na região portuária, a poucos metros do prédio da Machado de Assis, moradores disseram que o Bope (Batalhão de Polícia Especial) entrara na ocupação três vezes, num única semana, invadindo quartos, bem como apontando armas do terreno Nárnica, em direção ao morro da Providência. Segundo ocupantes: “*Desrespeitando crianças e moradores*”.

Uma semana após essas incursões do Bope na ocupação, uma UPP foi criada no mesmo morro da Providência e a notícia veiculada na mídia de forma espetaculosa (da mesma maneira como as UPPs subsequentes). Somando-se a isso, como foi comentado anteriormente, o projeto de gentrificação da região central e portuária ganhava fôlego. Duas datas foram marcantes nesse sentido. Em outubro de 2007, a cidade foi anunciada como uma das sedes da Copa do Mundo de Futebol de 2014 e, em outubro de 2009, como sede dos Jogos Olímpicos de 2016.

Poucos meses da entrada do Bope na ocupação, da realização do Fórum Urbano Mundial na mesma região, e da instalação da UPP na Providência, “*o tráfico*” começou a demarcar o baldio da Machado de Assis de forma a permitir (ou não) que pessoas ali se instalassem. Este gerenciamento do terreno assinalou o período em que o tráfico entrou na ocupação e se estabeleceu como um modo de governança. (Aliás, uma das ações da prefeitura, após o desmanche da Machado de Assis, em maio de 2012, foi queimar os “*barracos*” levantados no terreno).

Concomitantemente, dois casarões próximos da ocupação Machado de Assis pegaram fogo (ou foram incendiados) e uma ocupação, conhecida como Casarão Azul, também na zona portuária, foi despejada. Nos três casos, a população que residia ou “*caía*” nesses locais se transferiu para o prédio da Machado de Assis, o que resultou numa situação qualificada por um militante como “*caótica*”. Nas palavras de uma ocupante: “*Não está mais dando, a gente nem sabe quem mora mais aqui*”.

Como consequência desse quadro, instalou-se uma atmosfera desalentadora para os moradores da Machado de Assis que pode ser sintetizada nos três seguintes pontos: a) tensões as mais variadas dentro do prédio; b) ameaças e rumores a respeito de um iminente despejo da ocupação; c) recorrentes sentenças judiciais desfavoráveis às ocupações recentes e antigas; d) expulsão dos “*indesejáveis*” da região, conforme o projeto do Porto Maravilha e as obras preparatórias para a Olimpíada e a Copa do Mundo se delinearam.



**Figura 5 - Dois momentos do dormitório compartilhado: começo e fim de 2009. Fotos: Manuela Cantuária.**

O boato de que o corpo de um ocupante dado como sumido há alguns meses estava enterrado no baldio Nárnia, independente da veracidade da informação<sup>21</sup>, era mais um “dado de realidade” que sugeria os tipos de situações vivenciadas. Provocando-nos a pensar sobre até que ponto uma ocupação no Rio de Janeiro consegue interceder em termos de ampliação dos direitos sociais, do direito à cidade, ou, sobre o fato de tais experiências, ao conseguirem garantir algo paliativo (que provavelmente não resolverá o problema de moradia dessa camada da população que recebe entre 0 e 3 salários mínimos), acabarem por provocar o questionamento do horizonte onde estes direitos estão assentados. No caso mencionado, algo que trabalhou especial e diretamente de modo a obstruir qualquer tipo de garantia em termos de direitos – como o direito social à *habitação* (garantido pela Constituição de 1988) e o direito à utilização de um prédio público como *concessão de uso especial*<sup>22</sup> – foi o enorme passivo financeiro público disponibilizado pelo

21 Em 2011, alguns militantes e moradores disseram ter visto o ex-ocupante circulando no entorno da Estação Central do Brasil.

22 O direito à concessão de uso especial apareceu como Medida Provisória em 2001, tornando-se lei em 2007 (Lei nº 11.481). A lei garantiria a regularização de inúmeras áreas, principalmente áreas localizadas em favelas. Ela diz: “Aquele que, até 30 de junho de 2001 possui como seu, por cinco anos, ininterruptamente e sem oposição, até 250 metros quadrados de imóvel público situado em área urbana, utilizando-o para sua moradia ou de sua família, tem direito à concessão de uso especial para fins de moradia em relação ao objeto de posse, desde que não seja proprietário ou concessionário, a qualquer título, de outro imóvel urbano ou rural” (Brasil, 2007, Seção VIII). Cf. Souza, 2005.



governo federal para as intervenções no Porto, direcionado a empreiteiras e empresas privadas.

Mas há outro elemento que sublinhamos também positivamente: o papel da militância presente nessa cena, particularmente quando buscou estabelecer uma rede de solidariedade entre movimentos sociais, grupos universitários e trabalhadores da viração – isso se manteve muito para além do tempo em que perdurou a ocupação e inclusive após o seu desmanche, ajudando-nos a retomar a ideia da ocupação como uma *arte de contornamento* das situações de *exceção ordinária* e, ainda, como forma de provocar outros *reagrupamentos*, no sentido notado por Michel Foucault (1985, p. 92): “[...] pontos de resistência móveis, capazes de produzir clivagens, deslocamentos, rompimentos em unidades”.

No Rio de Janeiro, em geral, as invasões ou ocupações são desfeitas por meio de sentença jurídica, uso de força policial utilizada de forma ilegal ou “acordo” (em geral assimétrico) entre os moradores e o poder público. E foi desta última maneira que a Machado de Assis foi desfeita. Em maio de 2012, seus moradores fecharam, após inúmeras coações e ameaças, uma negociação com a prefeitura que incluía a transferência dos moradores para Senador Camará, bairro situado a cerca de 70 km do Centro da cidade e com parques equipamentos urbanos. Outros aceitaram receber uma indenização em dinheiro ou um aluguel social, no valor de R\$ 400,00, por um prazo de seis meses, renováveis por igual período. Ou ainda (e foi essa a opção mais acionada) obter uma indenização em valores que variavam de cinco a vinte mil reais.

Um rumor que corria, contado por uma vizinha da ocupação, nesse momento de seu desmanche, é que o prédio fora comprado da empresa Unilever pela celebridade da TV brasileira, Xuxa Meneghel.

As mesmas opções foram oferecidas aos moradores da ocupação Zumbi dos Palmares, apenas o bairro onde estavam localizados os apartamentos era diferente (em Cosmos), mas, da mesma forma, o local encontrava-se distante do centro cerca de 60 km, também os apartamentos tinham 42m<sup>2</sup> e também o entorno continha escassos equipamentos urbanos (além de notícias que diziam da presença de grupos de milicianos no bairro).

Um ex-morador da ocupação Zumbi dos Palmares, que havia se mudado para Cosmos, encontrou outro dia Antunes, abraçou-o calorosamente e agradeceu a força que o militante dera ao longo dos anos, pois ter uma casa era um sonho antigo, só possível graças a pessoas como ele. Antunes, assim como o restante da militância, andava cabisbaixo com a derrocada das ocupações autogestionárias da região central. O gesto do ex-ocupante o surpreendeu e provocou vários questionamentos<sup>23</sup>.

23 Alguns desses questionamentos foram transcritos e encontram-se no capítulo cinco de minha tese. Cf.

Num outro momento, em uma reunião para discutir outra invasão, uma candidata a ocupante disse em alto e bom som: “*Se é para invadir a gente invade, é só vocês falarem qual é o prédio!*”. Tamanha disponibilidade manteve-se como uma charada de campo por um extenso período da pesquisa. Afinal, minha participação na Machado de Assis sempre naturalizou o enunciado dado pela militância de se pensar as ocupações como um ato em prol de moradia, da permanência numa área com melhores equipamentos urbanos e do direito à cidade. Mas foram as leituras sobre o tema, os inúmeros interlocutores de campo e o trabalho etnográfico, assim como o gesto do ex-ocupante mencionado (e a surpresa de Antunes), que proporcionaram o entendimento de que os moradores de ocupação, em sua maioria, consideravam as invasões como mais uma forma de minimizar os gastos diários e os efeitos da “*vida difícil*” (termo de um ocupante).

Afinal, o que os moradores contavam era todo um itinerário em prédios ou ocupações que acabaram despejadas, assim, as ocupações autogestionárias lhes permitia tanto ampliar os modos de se deslocar pela cidade quanto o estabelecimento de uma rede de contatos e de vínculos, que, na sequência, lhes ajudava a conseguir mais postos de trabalho na viração, além do acesso a informações capazes de assegurar algum tipo de suporte, mesmo que passageiro, na rede assistencial pública/privada, entre outras “*oportunidades*”.

Já a parte dos moradores do prédio que teve que se transferir para as zonas mais distantes da cidade voltará, possivelmente, em alguma proporção, para a região central ou seus arredores, em curto ou médio prazo, gerando novas invasões, mais habitações compartilhadas e o aparecimento ou aumento de favelas: velhas virações, outras virações.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004b.
- \_\_\_\_\_. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004a.
- AGIER, Michel. **Gérer les indésirables**. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire. Paris: Flammarion, 2008.
- \_\_\_\_\_. Le camp comme limite et comme espace politique. In: KOBELINKSKY, Carolina; MAKAREMI, Chowra. **Enfermés dehors**. Enquêtes sur le confinement dès étrangers. Broissieux/Bellecombe-en-Beuges: Ed. du Croquant, 2009.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Trad. Jeanne-Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: LOWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.

BIRMAN, Patricia; LEITE, Márcia Pereira da Silva (orgs.). **Um mural para a dor**. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004.

BIRMAN, Patricia. Cruzadas pela paz: Práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. **Religião e Sociedade** [online]. v. 32, n. 1, 2012, p. 209-226. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v32n1/a10v32n1.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

BORGES, Antonádia. O emprego na política e suas implicações teóricas para uma antropologia da política. In: **Anuário Antropológico/2005**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 91-125. Disponível em: <<http://ceas.iscte.pt/ethnografeast/antonadiaborges/anuario.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

\_\_\_\_\_. Restaurante, Hotel e outros direitos dos trabalhadores. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, V., Florianópolis, 2003. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/vram2003/a13-amborges.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

BOUILLON, Florence. **Squats, un autre point de vue sur les migrants**. Paris: Alternatives, 2009.

BRASIL. **Medida Provisória nº 2.220, de 4 de setembro de 2001**. Dispõe sobre a concessão de uso especial de que trata o § 1º do art. 183 da Constituição, cria o Conselho Nacional de Desenvolvimento Urbano - CNDU e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/mpv/2220.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/2220.htm)>. Acesso em: 20 fev. 2013.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 11.481, de 31 de maio de 2007**. Dá nova redação a dispositivos das Leis nºs 9.636, de 15 de maio de 1998, 8.666, de 21 de junho de 1993, 11.124, de 16 de junho de 2005, 10.406, de 10 de janeiro de 2002 - Código Civil, 9.514, de 20 de novembro de 1997, e 6.015, de 31 de dezembro de 1973, e dos Decretos-Leis nºs 9.760, de 5 de setembro de 1946, 271, de 28 de fevereiro de 1967, 1.876, de 15 de julho de 1981, e 2.398, de 21 de dezembro de 1987; prevê medidas voltadas à regularização fundiária de interesse social em imóveis da União; e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/Lei/L11481.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Lei/L11481.htm)>. Acesso em: 20 fev. 2013.

CAIAFA, Janice. Produção Comunicativa e Experiência Urbana. In: ENCONTRO DOS NÚCLEOS DE PESQUISA DA INTERCOM, V., Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R1589-1.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

FERNANDES, Adriana. **Escuta ocupação: Arte do contornamento, viração e precariedade**. 2013. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I. A vontade de Saber**. Trad. Thereza Albuquerque e J. Guillon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. Segurança, território e população. Dir. Alessandro Fontana e François Ewald. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- FRESIA, Marion. 'Frauder' lorsqu'on est réfugié. *Politique Africaine*. **Dossier Globalisation et illicite en Afrique**, n. 93, 2004, p. 42-62.
- GUIMARÃES, Roberta. **A Utopia da Pequena África**. Os espaços do patrimônio na zona portuária carioca. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <<http://teses2.ufrj.br/34/teses/772610.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2012.
- HOLSTON, James. **Cidadania Insurgente**. Disjunções da democracia e da modernidade no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- KOWARICK, Lúcio. **Viver em Risco**. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- MARTINS, Rodrigo; VIEIRA, Willian. Os retirantes das favelas. **Carta Capital** [online], 09/01/2012. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/os-retirantes-das-favelas-2/>>. Acesso em: 20 jul. 2012.
- PASTERNAK, Susana. Box IV: Análise comparativa da questão da habitação nas metrópoles. In: RIBEIRO, Luiz César de Queiroz; SANTOS JUNIOR, Orlando Alves dos (orgs.). **As metrópoles e a questão social brasileira**. Rio de Janeiro: Revan/Fase, 2007.
- PENNA, Mariana. **Socialistas libertários e lutas sociais no Rio de Janeiro: Memórias, trajetórias e práticas (1985-2009)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- PIEROBON, Camila. **Comunicação Pessoal**, 2013.
- PIEROBON, Camila; FERNANDES, Adriana. Cotidiano da viração, engajamento e políticas públicas. CONGRESSO LATINOAMERICANO DE ANTROPOLOGIA, III., Santiago, Chile, 2012.
- REDE CONTRA A VIOLÊNCIA. Histórico da Rede. 11/04/2006. Disponível em: <<http://www.redecontraviolenca.org/>>. Acesso em: out. 2012.
- ROY, Ananya. Urban Informality. Toward an Epistemology of Planning. **Journal of American Planning Association** [on line], v. 71, n. 2, 2005, p. 147-158.
- SALEM, Zekeria Ould Ahmed. "Tcheb-tchib" et compagnie. Lexique de la survie et figures de la réussite en Mauritanie. **Politique Africaine**, n. 82, 2001/2, p. 78-100. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2001-2-page-78.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2012.
- SOUTY, Jerome. O quilombo como metáfora. Espaços sociais de resistência na região portuária carioca. In: LEITE, Márcia et al. (orgs.). **Dispositivos urbanos e tramas dos viventes: ordens e resistências**. Rio de Janeiro: Ed. da FGV (no prelo).
- TELLES, Vera da Silva. **A cidade nas fronteiras do legal e ilegal**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.
- TRIBUNAL de Justiça do Estado do Rio de Janeiro, v. 2, p. 370-372, 2008.

Recebido em 25/04/2013

Aprovado em 05/03/2014



**BIOGRAFIA FAMILIAR E NARRATIVA IMAGINATIVA:  
ensaio crítico sobre *Sertão sem fronteiras: memórias  
de uma família sertaneja***

***FAMILY BIOGRAPHY AND IMAGINATIVE NARRATIVE:  
critical essay on *Sertão sem fronteiras: memórias  
de uma família sertaneja****

---

Aécio Amaral  
*Universidade Federal da Paraíba*

**Resumo**

O ensaio aborda a tendência recente, no Brasil, de publicação de biografias familiares por cientistas sociais e historiadores oriundos das classes camponesa e operária. Ao analisar em particular o livro *Sertão sem fronteiras: memórias de uma família sertaneja* sugere que tal tendência inscreve uma dupla contribuição no campo da narrativa de memória. A primeira, sociológica, demonstra que os códigos de conduta apreendidos dessas narrativas de memória dizem de um deslocamento da relação entre ascetismo e mnemotécnica da culpa característica da associação entre etos burguês e moral judaico-cristã, esteio da cultura intelectual moderna. A segunda, metodológica, demonstra que tais relatos instauram uma relação entre escrita biográfica e produção do conhecimento na qual o historiador e o sociólogo observam-se a si próprios, daí resultando uma narrativa aperceptiva, imaginativa.

**Palavras-chave:** narrativa de memória, apercepção, narrativa imaginativa, confissão e cultura.

**Abstract**

The essay approaches the recent trend in Brazil of publications of family biographies by social scientists and historians who come from peasantry and proletariat. By focusing on the book *Sertão sem fronteiras: memórias de uma família sertaneja* it suggests that such a trend inscribes a twofold contribution within the field of narrative of memory. The first one, sociological, demonstrates that the social codes grasped from these narratives of memory betray a dislocation of the link between asceticism and mnemotechnics of guilty typical of the link between bourgeois ethos and Christian-Jewish moral, the very ground of modern intellectual culture. The second one, methodological, shows that these accounts settle a relation between biographic writing and knowledge production in which both the historian and the

sociologist observe themselves, giving rise to an imaginative, aperceptive narrative.

**Keywords:** narrative of memory, aperception, imaginative narrative, confession and culture.

## Introdução

Uma lombada mal sinalizada faz o carro frear abruptamente na entrada de uma cidade na região do Cariri paraibano. O carro transporta um acadêmico que viaja do Recife a Sertânia, no Moxotó pernambucano, mas o percurso se faz por Campina Grande. A rota, que prolonga a viagem, não é escolhida ao acaso, pois o acadêmico pretende uma imersão na região. O motivo da imersão é a realização do projeto de publicação das memórias de uma família empreendido por ele. No momento em que o carro para por injunção da lombada, o viajante lembra que ali, naquela cidade, São João do Cariri, nascera, na primeira década do século passado, o patriarca da família cujo projeto de memória está sendo levado a cabo. A parada incidental adquire tons de gravidade, pois que o acadêmico, um historiador e cientista social, é o nono entre os onze filhos do patriarca em questão. O acadêmico se dá conta de que esbarrou no marco zero de sua história familiar e pessoal.

A narração desse incidente conduz às primeiras páginas de *Sertão sem fronteiras: memórias de uma família sertaneja*, livro de autoria do historiador e cientista social Antonio Jorge Siqueira<sup>1</sup>. O incidente revela a um só tempo a dimensão complexa e audaciosa da tarefa a que o acadêmico e organizador da obra se propôs: narrar, como historiador, cientista social e membro da segunda geração dos Jorge de Siqueira, a trajetória de sua própria família. *Sertão sem fronteiras* é uma obra cuja complexidade advém do fato de que, nela, o gênero memória familiar é combinado com a aplicação do método de história oral, reflexões filosóficas sobre o tempo, a história e a memória, e incursões sociológicas acerca de um movimento migratório bastante específico: aquele dos habitantes dos sertões do Nordeste para o Sudeste do Brasil.

Como é bem sabido, esse tipo de imigração é um dos principais capítulos da história nacional no século XX, uma história dramatizada, tratada e retratada por cientistas sociais, historiadores, escritores e artistas<sup>2</sup>. A

---

1 Antônio Jorge Siqueira, *Sertão sem fronteiras: memórias de uma família sertaneja*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010. Aqui referido como Siqueira, 2010b.

2 A importância desse movimento migratório para a cultura nacional é tamanha, que entre as definições de “imigração” dadas pelo *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* lemos: “[...] entrada e estabelecimento em grandes centros urbanos. Ex.: imigração de nordestinos em São Paulo” (Houaiss; Villar, 2001, p. 1576).

dimensão adquirida por esse modelo de imigração faz, por si só, da trajetória da família Jorge de Siqueira e de *Sertão sem fronteiras* documentos de cultura. O que à primeira vista surpreende é que a abordagem multidisciplinar empregada pelo organizador da obra promove a difícil combinação entre escrita biográfica ou confessional, relato histórico, análise sociológica e reflexão filosófica. O livro retrata, assim, não só a trajetória da família Jorge de Siqueira, mas também promove uma difícil combinação entre escrita biográfica e produção de conhecimento historiográfico e sociológico.

A leitura do livro transcorre suave, apesar do efeito de afecção provocado pela franqueza dos depoimentos e confissões dos entrevistados (membros da segunda e terceira gerações, parentes e amigos da família), os quais relatam uma trajetória prenhe de dificuldades e privações materiais, exemplos de retidão moral e conduta austera, os rigores de uma lógica clânica de organização familiar, a difícil passagem (efetivada pela primeira geração) da condição de arrendatários a pequenos proprietários, e daí para a inserção (experienciada pela segunda geração) no mundo moderno do trabalho operário. O fato de que aquele que concebe e executa o projeto de publicação das memórias da família experienciou uma trajetória profissional atípica, se comparada aos demais membros da família, é mais um elemento a adicionar complexidade ao livro. Ao mesmo tempo, faz que a trajetória dos Jorge de Siqueira seja também perpassada por momentos cruciais das culturas brasileira e ocidental, tais como os dilemas de uma geração estudantil e intelectual que se confrontou com as ditaduras militares instauradas na América Latina nos anos 1960 e os conflitos internos à igreja católica, concernentes ao celibato no período de formulação do Concílio Vaticano II.

Todo relato de memória, individual ou familiar, é uma confissão, e a relação com o ato confessional é testemunho de uma cultura. Confessar é quase sempre um ato impróprio para a cultura ocidental moderna, ao menos em seus alicerces filosóficos, que se estruturaram em grande medida a partir de uma contraposição ao poder pastoral exercido pela igreja católica. Não por acaso, a epígrafe escolhida por Kant para abrir a *Crítica da razão pura*, uma das vigas-mestras da moderna cultura ocidental, é a seguinte assertiva de Francis Bacon: “*de nobis ipsis silemus*” – sobre nós próprios silenciamos<sup>3</sup>.

---

3 Citado em Caygill, 2000, p. xix. Igualmente significativo da reserva relativa ao ato de falar de si próprio e representativo da ousadia contida em tal ato, é a afirmação de Pedro Nunes Filho, prefaciador de *Sertão de sem fronteiras* e um dos entrevistados: “Logo que comecei a folhear o livro, tive vontade de contar a história de minha família, mas confesso que não tenho coragem. Meus irmãos e minhas irmãs não conseguiriam dar depoimentos como esses de suas irmãs e irmãos. São testemunhos que cortam a alma da gente, esses que foram dados pelos filhos de



Inversamente proporcional às reservas de Bacon e Kant quanto ao relato intimista, é o despudor com que Jean Jacques Rousseau inaugura, com o livro *Confissões*, o gênero moderno hoje conhecido como autobiografia.

Se, como parte do modernismo atesta, tanto na literatura quanto na pintura, uma das marcas fundamentais da cultura e sociabilidade modernas é a oposição entre um excesso de cultura objetiva e a capacidade sempre limitada dos indivíduos de absorverem essa realidade, o ato de confessar, falar de si próprio, torna-se mesmo uma transgressão. Tal é, por exemplo, a clara linha de continuidade entre a figura do narrador no relato autobiográfico de Rousseau e na narrativa em primeira pessoa de *Memórias do subsolo*, de Dostoiévski. Se no primeiro o despudor franco é a arma empunhada contra o sufocamento da subjetividade individual perante as convenções sociais, no segundo esse despudor é vivenciado de forma subterrânea, ou a partir da subjetividade agressiva e torturada do narrador-personagem e seu discurso alucinado<sup>4</sup>. Nos dois casos, confessar é uma transgressão, precisamente porque torna público algo que deveria ser relegado aos subterrâneos da memória e da existência privada.

Uma confissão sem intermediações é assunto tabu para a cultura ocidental moderna, embora seja resultado do mesmo ímpeto moderno de afrontar a hierarquizadora prática clerical. Somente em fins do século XIX e início do XX, a partir da importância institucional e do discurso de autoridade crescentemente adquiridos pela psicanálise, a confissão seria mais dessacralizada na cultura popular, num redimensionamento das intermediações concernentes ao ato confessional que corresponderia aos dilemas com que a burguesia europeia de então se depara com relação à moral judaico-cristã<sup>5</sup>.

Interpretado pela lente do relato autobiográfico, confessional, *Sertão sem fronteiras* representa uma inflexão significativa no mercado editorial e

---

Jorge e Verônica” (Siqueira, 2010b, p. 338-339).

4 Ver, a este respeito, o ‘Prefácio do Tradutor’ de Boris Schnaiderman à edição em português brasileiro de *Memórias do Subsolo* (Schnaiderman, 2000).

5 Tanto as *Confissões* de Rousseau quanto a narrativa confessional de *Memórias do subsolo* constituem uma crítica corrosiva da ascensão da burguesia europeia e sua moral judaico-cristã. Tal fato é significativo, sobretudo se pensarmos que a literatura de Dostoiévski se desenvolve no mesmo período de institucionalização da psicanálise como prática confessional judaico-burguesa. Não por acaso, como demonstra mais uma vez Schnaiderman (2000) no referido prefácio, o mais mordaz entre os críticos da moral judaico-cristã, Friedrich Nietzsche, descreveria assim o seu encontro com *Memórias do subsolo*: “A voz do sangue (como denominá-la de outro modo?) fez-se ouvir de imediato e minha alegria não teve limites” (Nietzsche apud Schnaiderman, 2000, p. 9-10). Górkí chegaria mesmo a afirmar que toda a obra de Nietzsche está contida em *Memórias do subsolo*.

em parte da cultura popular contemporânea ao operar dois deslocamentos: o primeiro, a insistência no relato intimista do tipo modernista, no qual a confissão visa emancipar o indivíduo de uma condição melancólica. Confissão como diálogo com o tempo, unguento para as agruras da alma, cuidado de si. Tal atitude para com a confissão contrasta com a recente tendência da cultura de massas de espetacularização da intimidade, que, se por um lado, amplia e desintermedia os canais de confissão via *websites*, redes sociais e blogues de escrita íntima, por outro parece esmaecer o potencial civilizador da cultura do segredo.

O outro deslocamento é referente ao próprio modernismo. Contrariamente ao efeito de transgressão pretendido por relatos autobiográficos como os de Rousseau ou pela prosa em primeira pessoa, à *la* Dostoievski, o relato de *Sertão sem fronteiras* diz de uma família que viveu inicialmente no e pelo trabalho, pautada por uma conduta ascética diante do mundo e por uma lógica clânica de organização familiar. Daí que o efeito de afecção provocado pelo livro prende o leitor mais pelas circunstâncias iniciais das condições de vida material dos membros da família Jorge de Siqueira e sua retidão moral do que pela ousadia em expor eventos pessoais a partir dos quais se transgride aquela tensão entre excesso de cultura objetiva e capacidade subjetiva de apreensão dos indivíduos. Estamos diante de outro registro da subjetividade. Não se trata de uma afronta à moral ascética tal qual oferecida por Rousseau e Dostoievski, mas de um diálogo no e com o tempo acerca do enfrentamento do destino a uma vida de imigração do semiárido nordestino ao Sudeste em industrialização, marcado exatamente pelos códigos dessa moral ascética.

Este ensaio crítico sugere que *Sertão sem fronteiras* seja recebido como um documento de cultura numa acepção mais geral, mais encorpada que as classificações acadêmicas ou editoriais. Quando nada, o organizador do livro parece possuir credenciais para lidar com o problema da memória e sua inserção em contextos sociopolíticos maiores, dada a sua formação em filosofia, ciências sociais e história. Parece também possuir credenciais para falar de confissão como cura da alma: formou-se padre diocesano (embora nunca tenha exercido o ofício), é viúvo de uma psicanalista.

Sob esse aspecto, é digno de nota o fato de que *Sertão sem fronteiras* se junta a outros relatos recentes de biografia familiar produzidos no Brasil por historiadores e cientistas sociais. Nessa linha inscrevem-se *Moinho, esmola, moeda, limão: conversa em família*, do cientista político Bolívar Lamounier, *Os filhos de Dona Silva*, organizado pelo sociólogo Josué Pereira da Silva, *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*, dos antropólogos Luiz Fernando Duarte e Edlaine Gomes e *Uma arqueologia da memória social: autobiografia de um moleque de fábrica*, do

também sociólogo José de Souza Martins<sup>6</sup>. Sobretudo a segunda e a quarta obra comungam com *Sertão sem fronteiras* a peculiaridade de serem escritas ou organizadas por membros de famílias de origem camponesa ou proletária que se defrontam com a inserção no mundo moderno do trabalho. Como veremos adiante, proponho que tal gênero narrativo em constituição fornece duas contribuições significativas à narrativa de memória. De um lado, sociológico, os códigos de conduta que podem ser apreendidos das narrativas de memórias dessas famílias conduzem a uma espécie de deslocamento da relação entre ascetismo e mnemotécnica da culpa característica da associação entre etos burguês e moral judaico-cristã. De outro lado, metodológico, tais relatos autobiográficos instauram uma forma de narrativa historiográfica e sociológica em que o narrador observa-se a si próprio, daí resultando aquilo que denomino aqui de narrativa aperceptiva ou imaginativa.

### **Tempo, memória e moral ascética**

Começemos pela abordagem da relação entre tempo e memória proposta pelo livro, mas não sem antes fazer referência aos pontos principais do conteúdo da obra e à identidade do seu organizador. Afinal, faz-se hora de nomear o nosso viajante-narrador. Trata-se de Antônio Jorge Siqueira, professor da Universidade Federal de Pernambuco. O que talvez poucos saibam é que Antônio Jorge Siqueira, o nome próprio, sonega informações interessantes a respeito da pessoa que o carrega. Só a leitura de *Sertão sem fronteiras* permite-nos saber, por exemplo, que “Jorge” é na verdade parte do sobrenome da família de Antônio, ou seja, não é primeiro nome. Deparamo-nos, então, com uma espécie de apropriação, pois que a figura pública Jorge Siqueira, o viajante de quem eu falava, é na verdade o nome da família de Antônio, o tal nono filho do patriarca nascido em São João do Cariri. Gostaria de me utilizar então desta apartação fictícia entre Antônio e Jorge Siqueira como forma de melhor elucidar a condição limite de observador e observado exercida pelo organizador do livro.

Tomemos como ponto de referência o fato de que Jorge Siqueira, historiador e cientista social da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), viaja do Recife a Sertânia, com passagem pelo Cariri paraibano, para coletar dados do projeto de memória familiar dos Jorge de Siqueira, cujo nono filho se chama Antônio. Assim, talvez fique mais fácil para o leitor entender os sobressaltos a que o nosso viajante foi exposto ao frear bruscamente o carro na entrada da cidade natal do seu pai. Jorge Siqueira

---

6 Ver Lamounier (2004), Silva (2005), Duarte; Gomes (2008) e Martins (2011).

parece vir ao encontro de Antônio, embora saiba que as duas figuras são na verdade uma só, e que o encontro não será definitivo ou apaziguador.

Pois bem, Jorge Siqueira é o historiador e cientista social que, ao organizar a memória da família Jorge de Siqueira, insere-a numa cultura e sociabilidade sertanejas da qual é um estudioso. Como tal, ele nos orienta ao entendimento do modo pelo qual a trajetória da família, sobretudo os membros da segunda geração, é na verdade exemplar da saga de milhares de sertanejos do Nordeste do Brasil que, a partir dos anos 1950, migrariam para Brasília e o Sudeste, principalmente São Paulo, em busca de melhorias de vida e inserção na incipiente vida industrial nacional. Antes disso, a família seria representativa das precárias condições de vida de trabalhadores rurais despossuídos, das tensas e ao mesmo tempo eventualmente fraternas relações entre arrendatários e proprietários de terra nos sertões, e da difícil passagem da condição de arrendatários a pequenos proprietários rurais numa economia marcada pelo ciclo do algodão.

O início da saga é vivenciado por José Jorge e Verônica Filomena, patriarca e matriarca dos Jorge de Siqueira. Sem me alongar nos detalhes dessa saga, cabe salientar que os conflitos e dificuldades experienciados por José Jorge e Verônica dizem de uma situação de classe que na literatura sociológica é vista como uma posição intermediária, na qual o campesinato dificilmente logra se constituir como classe social portadora de interesses objetivos. O conflito nas relações de trabalho não é vertido em antagonismo social. Daí que prevalece, algo presente nos relatos dos familiares, a impressão de que a fraternidade ou crueza nas relações de trabalho dependiam do caráter do proprietário rural. Ainda que o pacto de trabalho (a meação) concedesse relativa autonomia ao trabalhador, posto que, ao cabo de uma safra, ele usufruiria dos resultados da lavoura e, com sorte, poderia até adquirir o seu próprio quinhão de terra.

A prioridade dada à aquisição da propriedade torna-se uma marca da família, reforçada pelos membros da segunda geração, que participam da formação do proletariado brasileiro a partir da metalurgia, do comércio e da indústria paulistas. O etos caracterizador da vivência familiar é, conforme relatado por Jorge Siqueira e evidenciado em unísono pelos depoimentos, uma lógica clânica de organização familiar estruturada a partir da figura do pai-patrão exercida por José Jorge e que sofre continuidade com a reprodução, por parte dos filhos e filhas que migraram para São Paulo, do papel legitimador, aglutinador e disciplinador do pai. Esses ingredientes conformam um estilo de vida ascético cujos principais elementos (austeridade, vigilância e severidade no trato com os filhos, certa endogamia nas relações afetivas e de amizade) são concentrados na figura paterna.

Como na caricatura de uma família patriarcal, a figura materna é aquela que exerce o seu domínio silencioso e distribui carinho e afeto entre filhas e filhos.

A centralidade do trabalho e da moral ascética como esteio da memória familiar é assim definida:

O que, aqui, se esboça como representação de um passado, é a importância que o próprio trabalho assumia na vida das pessoas, como valor propugnado pela representação máxima da autoridade familiar. Naquele momento, o trabalho tornava a vida, no sertão, uma dureza estafante, antes mesmo de se tornar a referência cultural por excelência [...] (Siqueira, 2010b, p. 40).

A partir desse pano de fundo estrutural, Jorge Siqueira propõe uma abordagem baseada na subjetividade dos membros da família<sup>7</sup>, cujo mote principal é a ideia, ilustrada na epígrafe do livro, de que o sertanejo é um migrante de si próprio<sup>8</sup>. O impulso para migrar advém, por um lado, das duras condições de vida levadas no Moxotó pernambucano, e, por outro, do fascínio então exercido pela ideologia do progresso e da urbanização, que carregaria levas e levas de nordestinos ao Sudeste. A atitude predominante dos membros da família, em seus depoimentos, é de uma relação com o passado que se baseia na saudade do sertão e ao mesmo tempo na certeza da imigração sem volta. Afinal, se há, como o livro deixa claro, uma característica específica da imigração do sertanejo nordestino para o Sudeste é exatamente o fato de se tratar de um uma imigração sem volta<sup>9</sup>.

A evidência de um movimento migratório de mão única (com exceção de Antônio, todos os filhos e filhas da família migram para São Paulo;

---

7 Na abertura da primeira parte do livro, inspirado nas *Confissões* de Santo Agostinho, o organizador interpreta a narração do ato comemorativo como a representação do tempo produzida por um sujeito singular (Siqueira, 2010b, p. 32-33).

8 A epígrafe (apocrifamente atribuída a Fernando Pessoa) é a seguinte: “Há um tempo em que é preciso abandonar as roupas usadas,/que já têm a forma do nosso corpo, /e esquecer os nossos caminhos, que nos levam sempre aos mesmos lugares. /É o tempo da travessia: e se não ousarmos fazê-la, /teremos ficado, para sempre, à margem de nós mesmos.”

9 O fato de os dados do IBGE relativos aos movimentos migratórios entre as regiões do país demonstrarem que a partir da década de 2000 começa a haver um movimento de migração de volta de nordestinos do Sudeste para o Nordeste numa proporção maior que a mudança do Nordeste para o Sudeste parece indicar que a migração de mão única, típica do retirante nordestino, pode se tornar um fenômeno característico do século XX.

destes, apenas dois – de um total de onze – voltariam a morar em definitivo na zona rural de Sertânia) favorece a articulação de uma concepção lateral de memória em que passado, presente e futuro estão em pé de igualdade. A rememoração se dá por “veredas caleidoscópicas”, memórias em permanente movimento, com formas diversas<sup>10</sup>. Baseado em uma concepção de história cara a Walter Benjamin, o presente é aqui visto como o lugar de onde se rememora, e o faz sem conceder autenticidade ao passado. O passado, embora seja o referente fundamental em virtude do qual se rememora, é revisitado como reminiscência, a qual só adquire sentido por referência ao presente e ao futuro, mesmo quando o horizonte futuro é a finitude radical. A experiência da morte é sem dúvida um elemento de conexão entre passado e futuro, e o presente é caracterizado por uma condição melancólica em que alegria e dor se combinam nos momentos de rememoração. Não raro se lê um depoimento onde se fala da alegria como marca da família, a qual impulsiona os seus membros a superarem adversidades. Porém, essa alegria se faz acompanhar da dor da lembrança da saída do sertão, das adversidades passadas ou dos membros da família já falecidos.

O movimento de reconciliação entre passado e futuro, a partir de experiências de perda e morte, confere uma dinâmica específica ao tipo de cultura de memória com a qual estamos lidando. Como numa analítica existencial, o presente é algo que nunca é idêntico a si próprio; é aquilo que poderia ser de outra forma<sup>11</sup>. No entanto, como não é conferida autenticidade ao passado (posto que ele só pode ser recuperado como reminiscência limitada, falha), não estamos diante de uma cultura de memória com gosto passadista, tão característica do memorialismo nostálgico que marca as biografias familiares da antiga aristocracia nordestina. O lugar primordial da experiência é o presente.

Como sinalizado em incursões mais recentes de Jorge Siqueira a respeito da sociabilidade e cultura sertanejas, a condição migratória do sertanejo está definida pela propensão, forjada pela herança do destino a uma vida árida, à imigração e à travessia como marca constitutiva do diferir de si próprio<sup>12</sup>. Os sertanejos são um “ser-tão-sem-fronteiras”, “migrantes-de-nós-mesmos”. Há aqui traços de um existencialismo em que o Ser, a um só tempo, revela-se a si próprio e é posto à prova pela vida, não no início,

---

10 Cf. Siqueira, 2010b, p. 33-34.

11 Ao dedicar a primeira parte do livro aos pais, irmãs, irmãos e esposa já falecidos, Jorge Siqueira afirma que a ausência de cada um deles confere a ele “um modo especial de estar presente” (Siqueira, 2010b, p. 23, nota 1).

12 Ver por exemplo “Migração, memória e sociabilidades” (Siqueira, 2010a) e “O sertão e suas representações: história e narrativa” (Siqueira, 2011).

nem na chegada, mas na travessia em si. Em termos temporais, não há, mais uma vez, privilégio para o passado ou mesmo para o futuro, e sim o que se vive entre os dois extremos. Constitui-se aí uma subjetividade que ressignifica o presente como terceira margem, em muito influenciada pelo projeto estético-literário de João Guimarães Rosa.

O que eu gostaria de salientar aqui é precisamente o fato de que essa cultura de memória é ilustrativa de uma condição melancólica que não se restringe ao migrante sertanejo, mas que concerne a todo ser humano ciente de que somos seres para a morte. E as experiências de perda e morte presentes nos relatos aqui reunidos acrescentam às especulações sobre o tempo e a memória um elemento que me parece crucial: na articulação lateral entre passado, presente e futuro, o não-vivo figura como algo dotado de uma dinâmica própria que afeta o narrador. Aí começa a tomar forma uma narrativa imaginativa.

### **Afecção e narrativa imaginativa**

Voltemos ao nosso viajante. Minutos após a freada incidental em São João do Cariri, o acadêmico decide abandonar a estrada asfaltada que o levaria a Sertânia pelo caminho de Monteiro, com o intuito de pousar na cidade da Prata, onde poderia realizar entrevistas para o projeto de memória familiar. Já no caminho para a Prata, optou por se perder nas veredas do sertão, nas estradas de chão que o passeariam por percursos carregados de memórias e saudades, memórias e saudades essas mais herdadas dos membros mais velhos da família que vivenciadas pelo próprio viajante. Súbito, o viajante depara com um vaqueiro cambaio, embriagado de cachaça e desnorreado pela perda de sua égua. O desamparo do vaqueiro toca o viajante, que parece dar-se conta de que o incidente na entrada de São João do Cariri era só o começo de uma incursão pelos labirintos e desalinhos da memória; incursão marcada por uma espécie de letargia provocada pelas fantasmagorias e espectralidades inerentes a qualquer trabalho sério de rememoração pela introspecção e visita aos lugares da memória.

A cena quixotesca do encontro com o vaqueiro toca o viajante, pois ele próprio está inebriado pelo jorro de memórias que o passeio pelas “veredas caleidoscópicas” do sertão lhe trouxera. Protegido do sol escaldante do dia do encontro tragicômico, no conforto refrigerado de sua residência no Recife, o narrador elabora a experiência:

Muitos meses após deparar com a situação inusitada daquele vaqueiro paraibano, sentado diante do meu computador e tentando colocar

em ordem as desordens de minhas recordações, vislumbrei melhor o que significava meu desapontamento quando do encontro com aquela figura estranha e singular de um vaqueiro a pé cambaleando pelas veredas do sertão à procura do seu cavalo. [...] senti-me como o próprio vaqueiro, perdido nos labirintos dessa vasta memória familiar, buscando entradas onde não existem portas e tentando saídas por onde só existem entradas. [...] É o que me acontece agora quando me sinto instado a dissecar algumas lembranças minhas, dos meus irmãos e dos familiares acerca das figuras humanas marcantes de nossa vida (Siqueira, 2010b, p. 48).

A diferença entre o desamparo e a embriaguez do vaqueiro e o desamparo do viajante é que os primeiros são efeitos do álcool; já o segundo advém do fato de que o biógrafo e narrador da história de sua própria família sente-se tocado, afetado, pelo seu objeto de investigação. O narrador-observador se afeta a si próprio. Esta condição limite de atuar como observador e observado intensifica o grau de dificuldade da empresa a que o organizador de *Sertão sem fronteiras* se propôs e constitui um desafio na narrativa da história.

Em seus escritos de metodologia das ciências sociais, Max Weber afirma que uma diferença fundamental entre as ciências ditas humanas ou culturais e as ciências naturais é precisamente a natureza do objeto do conhecimento. No caso das primeiras, o observador está situado num domínio próprio à cultura, vedado à natureza: a produção de sentidos. O ganho qualitativo de tal distinção acarreta, no entanto, uma dificuldade ao observador: como guardar distância do objeto do conhecimento, se esse objeto são indivíduos que, como o observador, são portadores de sentido e refletem sobre sua própria ação? Como requerer legitimidade para um discurso que, no limite, ao analisar a produção de sentidos pelos indivíduos, não faz mais que... produzir sentidos?

A vantagem a ser extraída do dilema é que ao observador das ciências humanas e culturais é dado o privilégio de participar da cadeia de significados em que o seu objeto de investigação está inserido. É nessa comunhão de significados entre observador e observado que Weber identifica uma das principais características da chamada sociologia compreensiva, que ele denomina *compreensão imediata*<sup>13</sup>. No caso dos nossos vaqueiro e viajante, não é difícil para o segundo entender a embriaguez do primeiro, visto que ele próprio, o viajante, é sertanejo e, ainda por cima, letrado nas narrativas acerca do aspecto quixotesco e tragicômico da cultura e sociabilidade sertanejas. Noutra momento, o historiador retoma o assunto da participação do vaqueiro em suas divagações pelo sertão:

13 Ver Weber, 1995, p. 107-154.



Pensando naquele vaqueiro paraibano entendo que, montado ou a pé, ele continuará trilhando as veredas da caatinga, sempre à procura e buscando incansavelmente sua prenda perdida. Até porque, uma rês presa no curral não necessita do vaqueiro. O boi perdido define o essencial do ser vaqueiro (Siqueira, 2010b, p. 54).

A partir desse momento da narrativa, o vaqueiro desaparece de nossa angular, e o narrador parece resolver a inquietação inicialmente causada pela presença e memória do vaqueiro em suas incursões pelas memórias da família. Se o vaqueiro havia ou não perdido de fato a sua égua de montaria é o menos importante, pois que o elemento fundamental, aqui, parece ser a projeção da compensação, no futuro, de perdas ou carências do presente.

O modo como o narrador elabora a situação do vaqueiro em termos da articulação entre presente e futuro prenuncia um argumento histórico-filosófico para o entendimento da relação entre tempo e memória, a qual lastreia o nosso acesso aos depoimentos dos familiares, parentes e amigos dos Jorge de Siqueira. Do compartilhamento inicial da embriaguez do vaqueiro a este momento de articulação conceitual da relação entre tempo e memória, o narrador demonstra possuir não só a empatia necessária à elaboração de um trabalho historiográfico de memória, mas também o domínio conceitual de certo instrumental histórico-filosófico. Enfim, o narrador envereda com propriedade por um campo sinuoso, vertiginoso e movediço em que poucos se arriscariam, e do qual tampouco saíam com êxito.

Se o desconforto com a imagem do vaqueiro se esvaiu, o torpor relativo ao modo como as memórias familiares afetam o viajante persiste, pois é preciso narrar a história da família. A dificuldade e o mérito da tarefa residem, mais uma vez, em conciliar a objetividade do relato historiográfico com o relato autobiográfico. Tal conciliação instaura uma perspectiva de produção do conhecimento e da narrativa para a qual a noção de compreensão imediata, acima aludida, não é suficiente. Na noção weberiana, a qual pode ser útil ao entendimento do olhar do viajante sobre o vaqueiro, a divisão entre observador e observado, sujeito e objeto persiste. No caso em questão, contudo, trata-se da entrada em cena do elemento mesmo da *afecção* como categoria de entendimento, em que a separação entre sujeito e objeto é complexificada<sup>14</sup>.

Desde Aristóteles, *afecção* comunga com *afeto* o fato de pertencer a *pathos* em oposição ao estado de racionalidade, no qual o indivíduo estaria livre da paixão e seus aspectos inebriantes. Entre os sentidos de *afecção*

---

14 Na perspectiva das ciências sociais, Favret-Saada (2005) também oferece uma abordagem acerca da implicação da lógica de *afecção* na situação de pesquisa para a problematização da relação entre sujeito e objeto.

concebidos por Aristóteles, um deles confunde-se mais facilmente com afeto na discussão filosófica: os sentimentos acompanhados por prazer e dor, distintos das faculdades e virtudes. Entretanto, um aspecto da noção aristotélica é mantido pela tradição moderna, aquele segundo o qual *pathos*, como aquilo que congrega afecção e afeto, é um modo ou movimento do corpo.

Conforme demonstra Howard Caygill, Kant seria o responsável pela atribuição de positividade à articulação entre afecção e afeto como algo dotado de uma dinâmica própria que concorre para a constituição de faculdades da imaginação<sup>15</sup>. Não se trata aqui de um momento em que um ser humano é afetado por objetos e ideias, mas da própria afecção ocasionada pelo afeto. Ou seja, um ser humano que desenvolve a percepção sensível da maneira como o afeto lhe afeta, e que, portanto, resiste aos efeitos meramente inebriantes do afeto. Na medida em que o sentido aristotélico de *pathos*, como algo dotado de uma dinâmica própria, permanece em Kant, a noção de afeto que, ao evocar sentimentos de prazer e dor, combina aspectos sensuais e ideais, é elevada ao estatuto de expressão da faculdade de imaginação. Teríamos uma situação em que o *ânimo* (movimento afectivo) é afetado pela sua própria atividade.

De volta às figuras do vaqueiro e do viajante, teríamos uma distinção fundamental entre aquele que, em seu périplo sertão adentro, é passivamente tomado pelos efeitos do álcool ao sofrer a perturbação de uma perda, e aquele que também padece de uma perturbação ao rememorar perdas, mas que consegue elaborar o modo como tal perturbação o perturba. Na medida em que a última possibilidade fornece alimento para reflexões em torno da narrativa histórica, temos o que eu denominaria de observação afectiva, ou apercepção, uma narrativa imaginativa.

### **Ascetismo e condição melancólica**

Nos aproximamos do último ponto que gostaria de ressaltar nesse ensaio. O projeto de biografia familiar aqui empreendido parece sinalizar para um momento da vida dos membros da família Jorge de Siqueira em que é possível encarar com franqueza o passado. A partir dos anos 1980, parte dos membros da segunda geração empreende novo movimento migratório, desta feita para o Sul do país, Paraná, ou para o pantanal sul-mato-grossense. Nas falas desses membros, fica clara a intenção de retomar um estilo de vida mais próximo àquele dos sertões do Moxotó e Cariri, embora, mais uma vez,

---

15 Ver Caygill, 2000, p. 10-13.

seja ressaltada a inviabilidade de uma volta ao torrão natal. A ideia não é, assim, de um reencontro apaziguador com o passado, mas de ressignificação e compensação desse passado no presente.

O que é curioso, e digno de nota, nas migrações realizadas pelos membros da família é a continuidade de uma conduta ascética de vida. A reprodução da figura paterna como elemento que atribui coerência à continuidade da unidade familiar em meio às tantas travessias é assim identificada:

Olhando a trajetória dessas experiências de vida e do cotidiano, no interior da família Siqueira, em suas novas interações e relações sociais urbanas e, sobretudo, fabris, podemos constatar algo emblemático. Ao migrar para um ambiente urbano, a família desenvolve uma prática cotidiana saturada daquelas experiências anteriores [...]: fortes laços de pertença identitária; submissão continuada ao controle familiar exercido por alguns dos irmãos; laços de solidariedade plasmados na afinidade familiar [...]; liderança tacitamente aceita de um dos membros da família, em continuidade ao mando do 'pater familias' (Siqueira, 2010b, p. 74)<sup>16</sup>.

Da saída da casa da Matarina, no Cariri paraibano, e da fazenda Santa Luzia, em Sertânia – nascedouros do repertório de representações das memórias familiares – rumo a São Paulo e, posteriormente, ao Paraná e a Mato Grosso do Sul, a trajetória dos Jorge de Siqueira mantém uma inconfundível coerência com os códigos herdados da figura paterna. Isso se dá sem que o elemento da partida se converta em culpa, algo praticamente ausente das atitudes rememorativas aqui reunidas. Ao mesmo tempo em que é visto como uma figura reta, honesta, agregadora, José Jorge também é visto por todos os entrevistados da segunda geração como igualmente grosso, excessivo no rigor com a educação dos filhos, bruto. O equilíbrio difícil entre esses dois conjuntos de características é realisticamente assimilado pelos membros da segunda geração, que reconhecem a contribuição fundamental de José Jorge e Verônica para o destino à travessia abraçado por filhas e filhos.

E é aqui que gostaria de promover uma inflexão na minha crítica do livro, concentrando a atenção no movimento efetuado pelo organizador da obra. Como dizia antes, me utilizo de uma apartação entre Antônio e Jorge Siqueira, embora só tenha falado até agora do segundo, a figura pública conhecida como acadêmico, historiador e cientista social. Não deixa de ser uma impropriedade que aquele que tomou um destino completamente distinto do restante dos irmãos e irmãs seja precisamente aquele que é conhecido na vida pública pelo nome da família.

<sup>16</sup> Siqueira, 2010b, p. 74.

Gostaria de salientar momentos do livro em que essa apartação fictícia parece posta à prova pelo relato íntimo, sugerindo que as confissões aqui realizadas pelo organizador representam não um momento de reencontro revelador e definitivo entre Antônio e Jorge Siqueira, mas o fato de que ele divide com o público parte de sua condição melancólica. Esses são os momentos em que o trabalho de Antônio Jorge Siqueira passa a inscrever, pela via do relato confessional, mais uma sua contribuição ao entendimento dos contornos da condição melancólica que caracteriza a cultura e a sociabilidade dos sertanejos imigrantes do Nordeste do Brasil.

Nono filho do casal José Jorge e Verônica Filomena, Antônio herda o nome do irmão falecido que lhe antecedeu na ordem de nascimentos da família. O nono rebento é, na verdade, o décimo. Ou seja, desde o nascimento, Antônio carrega, inscritas em seu nome, uma impropriedade e uma tarefa difícil. Se, por um lado, o nome não lhe pertencia originalmente, por outro, serve como curativo da alma para José Jorge e Verônica: a perda do primeiro Antônio não fora decerto vingada, mas ao menos compensada. Aos doze anos de idade, Antônio resolve promover outro movimento impróprio para a sua condição de filho de pequenos proprietários no Moxotó pernambucano: renegar aquilo que o destino lhe reservara como próprio de sua existência, uma vida no e pelo trabalho do campo. A atitude é ousada, se pensarmos que Antônio, com apenas doze anos de idade, adianta-se aos irmãos e irmãs que migrariam mais tarde para São Paulo e, mais ainda, toma um rumo completamente distinto do deles<sup>17</sup>.

O relato da decisão de ir para o Seminário de Pesqueira, no Agreste pernambucano, deixa claro o domínio prematuro de Antônio sobre seu próprio destino. O menino, que então contava de nove a dez anos, é levado a umas missões pastorais que se realizavam na paróquia de Sertânia:

Lembro que, naquelas missões, vendo e ouvindo os padres pregarem e celebrarem missa, a vestimenta episcopal do bispo chamou minha atenção. Uma batina vermelha, com uma cruz peitoral de ouro, um solidéu na cabeça e muito cortejado na cerimônia litúrgica. Eu fiquei encantado com aquilo, talvez porque todo aquele ritual fosse totalmente diferente de tudo o que eu conhecia no meu mundo de menino do mato. E pensei comigo: eu vou ser um padre para depois ficar bispo. Botei aquilo na cabeça. [...] Estudando para ser padre, eu arquivaria de uma vez por todas a minha pouca inclinação para a vida do mato, que eu não gostava e que me dava a fama de ser um preguiçoso entre os irmãos (Siqueira, 2010b, p. 184-185).

17 O menino Antônio deixaria o seio familiar para entrar no Seminário de Pesqueira, região Agreste de Pernambuco, em 1954. Antes disso, apenas a irmã mais velha, Florisa (Flora), havia iniciado, dois anos antes, a saga migratória para o Sudeste e o Sul do país.

O filho pródigo é estimulado em seu sonho pelos pais, que canalizam grande parte dos recursos familiares para a formação seminarista do nono filho. Porém, a atitude ousada deixaria marcas no menino Antônio que, a partir da entrada no Seminário, dava um passo para o surgimento na vida pública como Jorge Siqueira. O relato do dia em que Antônio sai de Santa Luzia para o Seminário é marcante, não apenas pela expectativa de futuro que lhe movia, mas também pela perspectiva do olhar da mãe desolada à porta da casa com o qual ele empatiza:

[...] lembro ainda hoje do momento de minha chegada no Seminário de Pesqueira. Eu era um garoto de doze anos de idade. No dia sete de março de 1954, eu adentrei aquele seminário levado por meu pai. E, ainda hoje, recordar isso me dá muita emoção porque foi um momento singular na minha vida. Eu saíra de casa cedinho, antes do sol nascer, e fui a pé, com meu pai, a fim de tomar em Sertânia uma 'Marinete' que nos levaria a Pesqueira [...]. Dessa saída, tenho bem presente na memória minha mãe, ainda escuro, na porta da casa, com um candeeiro na mão, me vendo aos poucos desaparecer no caminho para Sertânia. Essa lembrança do olhar de mãe que vê o seu filho se afastar me marca profundamente. É como se eu estivesse me desvencilhando do mundo restrito, embora seguro, da casa e da família para um mundo desafiador, imensamente novo e diferente daquele da família. Um mundo que estava à minha mercê (Siqueira, 2010b, p. 185).

Tal gesto parece sugerir uma linha de continuidade entre o acadêmico perdido em suas lembranças, de que falávamos antes, e o aspirante a seminarista que deixa o seio materno. Nos dois casos, a rememoração é operada como um momento em que o narrador é tocado profundamente, afetado pelo seu próprio objeto de investigação. É esse momento que eu identificaria com a ideia de apercepção, momento em que o olhar do historiador, problematizado no livro, sofre e incorpora as injunções do afeto. Momento em que percepção e afecção se combinam.

O relato da partida de Antônio semelha o relato literário autobiográfico oferecido por Osman Lins sobre o dia em que ele deixou a casa de sua avó, uma propriedade rural no município de Vitória de Santo Antão, Zona da Mata pernambucana, para a realização dos estudos que lhe propiciariam, logo mais, um posto de funcionário do Banco do Brasil no Recife, e, mais tarde, o alçariam a escritor internacionalmente consagrado e professor na Unesp de Araraquara. Órfão desde os dezesseis dias de idade, Osman fora deixado aos cuidados da avó materna. Entre o fim da

adolescência e o início da vida adulta, surge a oportunidade, agarrada com avidez, de tentar a vida na capital.

Na noite anterior à partida, a tensão entre o protecionismo da avó e a ânsia pelo futuro da vida urbana, que se anunciava, é assim descrita no conto “A partida”:

Minha avó fechara a [minha] maleta e agora se movia, devagar, calada, fiel ao seu hábito de fazer arrumações tardias. A quietude da casa parecia triste e ficava mais nítida com os poucos ruídos aos quais eu me fixava: manso arrastar de chinelos, cuidadoso abrir e lento fechar de gavetas, o tique-taque do relógio, tilintar de talheres, de xícaras. Por fim, ela veio ao meu quarto, curvou-se:

-Acordado?

Apanhou o lençol e ia cobrir-me [...]; mas pretextei calor, beijei sua mão enrugada e, antes que ela saísse, dei-lhe as costas. Não consegui dormir. Continuava preso a outros rumores. E quando estes se esvaíam, indistintas imagens me apossavam. Edifícios imensos, opressivos, barulho de trens, luzes, tudo a afligir-me, persistente, desagradável – imagens de febre. Sentei-me na cama, as têmporas batendo, o coração inchado, retendo uma alegria dolorosa, que mais parecia um anúncio de morte (Lins, 2000, p. 190).

As alucinações com a partida não só demarcam a distância afetiva do neto em relação aos cuidados da avó, mas também denunciam um estado patológico, “imagens de febre”, e a melancolia da situação liminar da partida contida nas batidas do coração que retinham “uma alegria dolorosa, que mais parecia um anúncio de morte”. Na abertura do conto, o narrador, já estabelecido em São Paulo, reflete sobre a experiência a partir de uma posição afetiva, não febril, mas igualmente reveladora dos atritos com o protecionismo da avó:

Hoje, revendo minhas atitudes quando vim embora, reconheço que mudei bastante. Verifico também que estava aflito e que havia um fundo de mágoa ou desespero em minha impaciência. Eu queira deixar minha casa, minha avó e seus cuidados. Estava farto de chegar a horas certas, de ouvir reclamações; de ser vigiado, contemplado, querido. Sim, também a afeição de minha avó incomodava-me. Era quase palpável, quase como um objeto, uma túnica, um paletó justo que eu não pudesse despir (Lins, 2000, p. 190).

O contraste com a empatia mais fraterna oferecida por Jorge Siqueira em relação ao olhar materno é apenas aparente, ao menos um elemento secundário. O importante é a propensão comum a refletir sobre

a experiência da partida com o auxílio do distanciamento propiciado pelo tempo. A rememoração é o momento afectivo mesmo, em que os afetos então vividos voltam a afetar a imaginação dos narradores, e, em ambos os casos, produz narrativas de memória. Nos dois casos há também a firmeza resoluta de uma autoavaliação, momento em que decisões cruciais tomadas não são encaradas com culpa, embora se reconheça a diferença que impunha distância e conflito entre o calor do seio materno e o impulso e a ânsia de partir, a saudade do futuro.

O comportamento inverso, em virtude do qual a culpa é impeditiva da travessia, nos é oferecido por João Guimarães Rosa, no consagrado conto “A terceira margem do rio”. Filho mais novo de uma família ribeirinha, o narrador assiste à partida paulatina da mãe, do irmão e da irmã após a surpreendente decisão do pai de se isolar do convívio humano numa canoa, rio abaixo, rio acima. A partir do momento da decisão inusitada e inexplicada do pai, o cotidiano da família passa a ser marcado por um presente ininterruptamente suspenso, interpelado pela lembrança da ausência de um vivo-morto, ao invés do habitual desassossego pela presença do não-vivo – os mortos ou o lugar de origem que voltam pelos assaltos da lembrança. Aos poucos o narrador – que, no início da narrativa, quando em criança, queria ingenuamente ter partido para o rio com o pai – verte a decisão paterna em culpa pessoal. Após a partida da mãe e dos irmãos, ele assume para si a tarefa de assistir o pai, caso este necessite dele. Isto não se faz sem a indagação: “De que era que eu tinha tanta, tanta culpa?”.

O filho resolve então propor ao pai um acordo: ele o substituiria na canoa. À margem do rio, o filho grita a proposta. O resultado não poderia ser mais inquietante:

Ele me escutou. Ficou em pé. Manejou remo n'água, proava para cá, concordado. E eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto – o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos! E eu não podia... Por pavor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. Porquanto que ele me pareceu vir: da parte de além. E estou pedindo, pedindo, pedindo um perdão. Sofri o grave frio dos medos, adoeci. Sei que ninguém soube mais dele. Sou homem, depois desse falimento? Sou o que não foi, o que vai ficar calado (Rosa, 1994, p. 412).

A irrupção da presença do pai aterroriza o narrador, pois contraria o lugar que ele ocupava na topografia afetiva da família, a de um ausente que só pode ser trazido ao convívio humano pela rememoração. Paralisado, o narrador foge e resolve continuar a viver como antes, expiando uma

culpa que não é sua. O contraste entre o papel exercido pela figura paterna no relato de Rosa e nos relatos de Osman Lins e Jorge Siqueira é notório. Significativamente, os dois últimos são confissões de fato.

Conforme insinuado acima, a continuidade da exemplaridade da figura paterna como elemento aglutinador em meio às travessias dos Jorge de Siqueira não constrange o exercício autônomo do arbítrio sobre o próprio destino. Do Moxotó ao Cariri, do Tietê às águas do Pantanal Sul-matogrossense e, se considerarmos a trajetória do menino Antônio, do Sanhauá (quando dos estudos no Seminário em João Pessoa) e Guaíba (quando dos estudos de filosofia em Viamão, na grande Porto Alegre) ao Sena (recém-egresso do curso de teologia em Fribourg, Suíça, e então estudante de Ciências Sociais na École de Hautes Études, em Paris) e Capibaribe (quando se estabelece como professor da Universidade Federal de Pernambuco, no Recife), não foram poucos os rios atravessados pelos membros da família. Se o presente é a terceira margem, trata-se, aqui, como dito anteriormente, de uma margem em que a presença do ausente confere “um modo especial de estar presente”. Tal atitude de autonomia diante da figura paterna seria ainda reforçada pela rememoração da decisão – mais uma “impropriedade” – de Antônio de abandonar o sacerdócio logo que conclui os estudos de teologia na Universidade de Fribourg, como também nas várias rememorações da fuga da irmã Flora para se casar.

Ao ler a saga dos Jorge de Siqueira, tem-se a impressão de que a disposição para a individuação e para a atitude de diferir de si próprio é característica do migrante sertanejo e de outros migrantes que enfrentam condições igualmente áridas, inóspitas; significam uma passagem ao ato, a atualização de uma potencialidade inscrita em cada ser humano. Que tal passagem ao ato, a decisões que alteram cursos inteiros de vida, seja muitas vezes entremeada por elementos das culturas monoteístas (no nosso caso, a moral e a subjetividade cristãs) é algo que quase sempre nos precipita, como adverte Bernard Stiegler em seu breve relato autobiográfico, ao abismo da culpa<sup>18</sup>. No entanto, o ato de diferir de si próprio diz na verdade de um movimento mais entranhado em que a culpa será um elemento intimidador, constrangedor do potencial emancipatório contido na nossa condição melancólica de seres que são seres para a morte e que têm o presente como cenário para a vivência de experiências. A ideia-mote do livro, de que o sertanejo é um migrante de si mesmo, reforça o que afirmo a respeito da disposição para a individuação e para a atitude de diferir de si próprio. Afinal, o enfrentamento, no curso de uma vida finita (individual ou familiar), do destino a uma vida árida, diz de uma capacidade de adaptação que requer altas doses de desprendimento e determinação.

18 Ver Stiegler, 2003.



### (Mnemo)técnica e individuação

A reflexão, pelo diálogo com o tempo via escrita autobiográfica, acerca do enfrentamento desse destino introduz outro elemento para o entendimento da relação entre ascetismo e mnemotécnica. A escrita, como exteriorização da memória, diz de um movimento maior em que a vida difere de si própria por meios outros que não a vida, por meio da técnica. Isso pode ser aqui detectado no emprego do método historiográfico de registro do relato oral, do uso de fotografias e de filmagens. Que essas técnicas de escrita, armazenamento e exteriorização da memória sejam a forma de reflexão acerca do movimento de individuação de uma família que se emancipa do destino à vida camponesa através do exercício da técnica fabril e operária, é algo complementar, para além de uma divisão entre trabalho intelectual e manual. Em ambos, a vida difere de si própria pela técnica; e tal diferenciação é mesmo a condição de continuidade de um curso de vida finito pelos suportes de memória.

Por fim, convém uma última nota acerca do modo como o relato autobiográfico aqui discutido contribui para uma perspectiva de conhecimento e relato historiográfico instaurador de outro índice para o entendimento da relação entre mnemotécnica e ascetismo. A indicação da *saudade* como o elemento da cultura lusitana a conferir identidade e motivação à realização do projeto das entrevistas reforça aquele movimento em que a vida difere de si própria por meios outros que não a vida, nesse caso, pela injunção do não-vivo<sup>19</sup>. Se entendermos “saudade” como a expectativa igualmente alentadora e vã de que dois momentos separados no tempo, ou dois entes separados no espaço coincidam; e se concedermos a tal expectativa algum elemento impulsionador da passagem ao ato (como uma migração de mão única movida pela saudade do futuro inspirada pelo mundo do progresso industrial ou a realização de um relato de memória familiar, gestos que aqui são complementares), ter-se-á um momento em que a narrativa incorpora uma observação afectiva. Dá-se isso quando se reconhece o estatuto epistemológico das demandas do não-vivo na ação presente, a presença do ausente como elemento que reclama e justifica o trabalho de memória.

A narração e o registro da trajetória da família Jorge de Siqueira instauram não apenas um deslocamento na prática confessional típica do modernismo, mas, também, uma relação dialógica com o tempo em que

19 A primeira frase de *Sertão sem fronteiras* anuncia: “Este é um trabalho que se inspira numa cultura de saudade, uma particularidade da memória, de carácter um tanto quanto transcendental e que nos foi legada pelos abismos da alma lusitana” (Siqueira, 2010b, p. 7).

o ascetismo como padrão de conduta não parece alimentado por uma mnemotécnica da culpa. Desde o Nietzsche de *A genealogia da moral*, sabe-se que o ascetismo engendrado pela cultura judaico-cristã produz uma mnemotécnica baseada na distribuição da culpa pelas dimensões econômica, religiosa e moral<sup>20</sup>. Se seguirmos a Hannah Arendt de *Homens em tempos sombrios*<sup>21</sup>, veremos que os conflitos com a figura paterna, vividos por uma geração intelectual criada em meio à tensão entre a reafirmação da questão judaica e a moral ascético-burguesa em fins do século XIX, originam uma cultura confessional que tem a culpa como elemento central – quer como enfrentamento terapêutico, com Freud e a psicanálise, quer como evasão, com a literatura de Kafka. Vimos, inicialmente, como o relato confessional de Rousseau e Dostoiévski constituía uma via alternativa a esse dilema.

No momento em que recentes relatos autobiográficos no Brasil, escritos por cientistas sociais e historiadores oriundos de um segmento de classe camponês ou proletário, narram as memórias da inserção de suas famílias no mundo da produção capitalista, parece que temos uma variante nova na relação entre ascetismo e mnemotécnica. À primeira vista, nos relatos presentes na nova produção brasileira de autobiografias escritas por cientistas sociais e historiadores provenientes destes segmentos sociais, o elemento da culpa não comparece como tempero da rememoração. Ao invés, como no caso do livro ora discutido, a rememoração pela saudade instaura uma relação entre mnemotécnica e *pathos*, em que o etos civilizador ascético não convive com a culpa, e sim com uma condição melancólica motivada pela certeza da finitude. A narrativa historiográfica aperceptiva e imaginativa que daí resulta é aquela em que o *pathos* é constitutivo do conhecimento.

Como no romance de Guimarães Rosa sobre Riobaldo e Diadorim, no qual *Eros* e *aleteia* estão imbricados numa relação a um só tempo agonística e constitutiva, contraditória e emancipatória, aqui, *pathos* e percepção refregam para gestar Mnemosine. Essa é, parece-me, uma das principais mensagens que *Sertão sem fronteiras* endereça aos seus eventuais leitores e leitoras.

---

20 Ver Nietzsche, 1997. A formulação sociológica clássica da relação entre ascetismo e etos burguês, a qual ecoa a formulação de Nietzsche, é fornecida por Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (Weber, 1981). Walter Benjamin retoma a tese em 'Capitalism as Religion' (Benjamin, 1996).

21 Ver Arendt, 1987, p. 155.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- BENJAMIN, Walter. Capitalism as Religion. In: BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael W. (eds). **Walter Benjamin**. Selected Writings, vol. 1. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral e ver. téc. Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- DUARTE, Luiz Fernando D.; GOMES, Edlaine. **Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares**. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2008.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, 2005, p. 155-161. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- LAMOUNIER, Bolívar. **Moinho, esmola, moeda, limão: conversa em família**. São Paulo: Augurium, 2004.
- LINS, Osman. A partida. In: MORRICONI, Ítalo (org.). **Os cem melhores contos brasileiros do século**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- MARTINS, José de Souza. **Uma arqueologia da memória social: autobiografia de um moleque de fábrica**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Trad. Carlos José de Menezes. Lisboa: Guimarães Ed., 1997.
- ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: \_\_\_\_\_. **Ficção Completa**, vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- SCHNAIDERMAN, Boris. Prefácio do Tradutor. In: DOSTOIEVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- SILVA, Josué Pereira da (org.). **Os filhos de Dona Silva**. São Paulo: Barcarola, 2005.
- SIQUEIRA, Antônio Jorge. **O sertão e suas representações: história e narrativa**. Mimeo, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Migração, memória e sociabilidades**. Mimeo, 2010a.
- \_\_\_\_\_. **Sertão sem fronteiras: memórias de uma família sertaneja**. Recife: Ed. da UFPE, 2010b.
- STIEGLER, Bernard. **Passer à l'acte**. Paris: Galilée, 2003.
- WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**, parte 1. Trad. Augustin Wernet. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1995.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. M. Irene de G. F. Szmrecsanyi e Tamas J. M. K. Szmrecsanyi. São Paulo: Pioneira, 1981.

Recebido em 02/04/2013

Aprovado em 12/10/2013

**O BANHEIRO:  
um prisma para reflexões sobre relações de  
gênero a partir da perspectiva simmeliana**

***THE RESTROOM:  
a prism for reflections about gender relations  
from the Simmel perspective***

---

Danieli Siqueira  
*Universidade Federal da Paraíba*

**Resumo**

Pensando o banheiro para além de seus conteúdos o presente trabalho utiliza algumas ideias apresentadas por Simmel com a perspectiva de refletir sobre as relações de gênero demarcadas através das formas de utilização e interação neste e com este espaço. Caminhando pela noção de segredo, interação, natureza, cultura, espírito, objeto, constituição dos sujeitos a partir das dualidades este ensaio cria vida e dialoga com uma temática cara à modernidade.

**Palavras-chave:** sociologia, gênero, modernidade, cultura.

**Abstract**

Thinking of the restroom beyond its contents this paper uses some ideas presented by Simmel at the prospect of thinking about gender relations marked by ways of use and interaction with this and within this space. Walking through the notion of secrecy, interaction, nature, culture, spirit, object, and constitution of subjects from dualities, this essay comes to life and converses with a theme which is at the core of modernity.

**Keywords:** sociology, gender, modernity, culture.

## Entrando no banheiro

O presente artigo assume a característica simmeliana do ensaio como “talvez”, assim como descrito por Waizbort em *Aventuras de Georg Simmel*. Desta maneira, a busca não será pelas certezas e sim por promover reflexões a partir das dúvidas.

O banheiro em si não é só um banheiro em seu conteúdo, ou seja, um espaço específico para efetivação das necessidades fisiológicas. As formas como as interações se dão neste espaço, ou a partir dele, traduzem para nós informações “da compreensão mútua e da consciência comum do círculo social” (Vandenbergher, 2005, p. 77). Essas interações são marcadas por um processo de “separação”, que chamarei de “separação relacional”. Vamos partir de um ponto de análise específico, o fato de a maioria dos banheiros públicos serem divididos em “feminino” e “masculino”, o que já nos demonstra esta separação relacional. Simmel (1996), em seu excelente artigo *A ponte e a porta*, afirma que ao dizermos que os objetos estão “separados” nós já referimos um ao outro, e, desta maneira, reafirmamos a relação entre ambos, uma vez que só se separa o que está previamente unido e só se une o que estava previamente separado. Ainda de acordo com Simmel, o sentido da noção de separação tem seu início na vontade humana de unir, de juntar espaços, sendo assim, não basta que os objetos estejam exteriores uns aos outros, mas sim que estejam “separados”. Tal como Simmel retrata este processo relacional a partir da separação das margens do rio pela ponte, o mesmo ocorre com o banheiro, que separa os elementos que *a priori* estão unidos, o “feminino” e o “masculino”.

Separação e reaproximação representam, assim, lados de uma mesma moeda. Enquanto a ponte, para Simmel, enfatiza a “re-união”, visto o processo de separação, a porta é um exemplo marcante de que interior e exterior compõe um mesmo espaço. E mais do que isso, ao compararmos a porta com a parede, como o faz Simmel, percebemos que ambas fecham, mas a parede é muda, imóvel, inarticulada, já a porta fala. O fato de ela levar consigo a possibilidade de abrir, ao fechá-la se promove um isolamento ainda mais forte exatamente pelo fato de ali estar intrínseca a possibilidade de não fechar.

E assim voltamos ao banheiro, que pode ser ponte e pode ser porta. Ponte no momento em que separa, demarcando e criando diferenças, colocando em extremidades, a partir de um desejo que podemos chamar de relacional, elementos que podem e estão relacionados com a natureza e a cultura ao mesmo tempo, sexo e gênero, feminino e masculino.

De acordo com Waizbort (2000), o processo cultural que descreve a ideia de cultura filosófica ou filosofia da cultura trabalhada por Simmel

é marcado pela circularidade, por uma teia de relações, onde há um fluxo constante, como numa corrente, fazendo um caminho, vinculando sujeito-objeto e objeto-sujeito, em que o sujeito seria cultivado e enriquecido constantemente. A relação do homem com a natureza, para Simmel, é a relação entre sujeito e objeto; uma relação conflituosa, marcada por tensões que constroem e reconstroem o sujeito como num processo. No entanto, na modernidade, o processo cultural é marcado pela tragédia da cultura.

[...] na estrutura cultural [origina-se] uma fenda, que decerto já está junto ao seu fundamento, da qual resulta a partir da síntese de sujeito e objeto, da significação metafísica do seu conceito, um paradoxo, mesmo uma tragédia. O dualismo de sujeito e objeto, que pressupõe sua síntese, não é apenas, por assim dizer um dualismo substancial, que diga respeito ao ser de ambos. Senão que a lógica interna, segundo a qual cada um deles se desdobra, não coincide naturalmente de modo algum com a do outro (Simmel apud Waizbort, 2000, p. 126).

Ou seja, ocorre a autonomização e alienação dos objetos, e estes se isolam do sujeito; o todo das relações é rompido, o processo cultural é bloqueado, os objetos deixam de ser meios e para se tornarem fins em si próprios, bloqueando assim a corrente original do processo cultural.

Ao ser porta, o banheiro assume outro caráter, aquele da interação, da integração, isto é, onde elementos complementares convivem num mesmo espaço e a força dos processos que demarcam a separação pode ser minimizada. Logo, ao ser porta, o banheiro assume que os elementos masculinos e femininos (sendo eles encarados como natureza e cultura ao mesmo tempo) fazem parte de um mesmo sujeito. E o banheiro, assim como a porta, só representa o pêndulo da possibilidade de transição entre um elemento e outro, entre feminino e masculino. Enquanto porta, no banheiro não se justificam relações que demarcam superioridade e inferioridade entre sujeitos, “homens” e “mulheres”. Não se justificam estereótipos do tipo que associam o banheiro masculino à sujeira e o feminino a não sujeira. O banheiro enquanto porta é uno em suas dualidades, abarcando o caminho da dialética simmeliana.

### **Mulher e homem, masculino e feminino... *De dentro do banheiro***

Algumas características estão marcadas no imaginário simbólico no que se refere ao banheiro, mais ainda se o pensamos a partir de uma cisão entre feminino e masculino. O banheiro *a priori* está vinculado à ideia de

liberação de excrementos, um lugar para limpar o corpo, ou seja, estão aí embutidas as noções e sensações de sujeira e limpeza simultaneamente, visto uma estar intrinsecamente referida à outra. Corpo, natureza, sexo, genitália também estão associados a este espaço chamado banheiro no simbolismo social.

Caso um homem utilize um banheiro destinado ao “feminino”, ele põe em cheque sua “masculinidade” no imaginário coletivo. Mas se for criança, menino, não terá sua masculinidade questionada, uma vez que socialmente ela ainda “não” foi constituída. Esta ideia faz parte do discurso moderno ocidental, no entanto, alguns estudos demonstram outras possibilidades. Vejamos:

A visão monocromática do sexo no discurso do desenvolvimento representa as mulheres como vítimas impotentes, os homens como predadores sexuais vorazes e as crianças como seres inocentes. [...] As crianças são um grupo para o qual se pressupõe que a sexualidade não constitui uma questão relevante. No entanto o estudo de Deevia Bhana (p. 131) com crianças de sete e oito anos, num município de população negra, em KwaZulu-Natal, África do Sul, mostra que meninos e meninas dessa idade “não são nem inocentes nem ignorantes sobre HIV/AIDS e sexo”. Embora já pudessem conversar confortavelmente sobre AIDS, sexo e camisinhas com a pesquisadora, essas crianças sabiam que não deviam falar sobre essas coisas, pois caso o fizessem, “levariam uns tapas” (Cornwall; Jolly, 2008, p. 31).

De volta ao banheiro, vemos que sexo e gênero se intercambiam constantemente nos banheiros ‘separados’. Separa-se *a priori* a partir de justificativas biológicas, focando em seu conteúdo, isto é, na ideia de banheiro enquanto espaço para fruição das necessidades fisiológicas. No entanto, apesar desses conteúdos/objetos parecerem, eles não estão apartados de sua forma, visto que demarcam significados além, ou seja, afirmam e reafirmam relações de gênero, aproximando e distanciando continuamente espírito e objeto, natureza e cultura.

Nesta lógica, se faz presente a perspectiva do poder, que demarca as relações de gênero/sexo. Assim como trabalhado por Foucault (1998) na *História da Sexualidade*, o poder relacionado ao sexo sempre se dá de forma negativa, ou seja, ocultando, excluindo. O poder dita a lei, a ordem que deverá ser seguida pelo sexo e utiliza-se da linguagem como instrumento jurídico-discursivo; o poder tenta manter a proibição pela constante censura que busca tornar o sexo mudo, não manifestado, de modo que este último só pode existir como segredo. Poder que reprime e sujeito que obedece. Neste sentido, o corpo passa a ser um local de aplicação do poder. A categorização

da sexualidade, que a um só tempo a constitui e constrói, reiteram as marcas da dominação sobre os sujeitos.

De acordo com Brym e colaboradores (2006), longe das análises essencialistas que compreendem a constituição das identidades de gênero a partir do determinismo biológico, como a tese freudiana – que defende a ideia de que o gênero é constituído desde a primeira infância a partir de um processo natural de reconhecimento entre os sexos –, o construtivismo social compreende a composição biológica (sexo) como instrumento para a vivência da sexualidade, mas não como sua definidora. Esta ideia é igualmente válida no que se refere à constituição das identidades de gênero.

Teorias feministas, como abordadas por Butler (1990), apontam para a perspectiva do poder presente nas relações de gênero que demarcam dicotomias num contexto de desigualdades. Desta maneira, sugerimos que a manutenção de princípios norteadores patriarcalistas pode ser observada na experiência dos banheiros públicos na sociedade moderna.

De acordo com Simmel, em seu ensaio *Cultura feminina*,

A diferença interna entre os princípios masculino e feminino [...] se tornou tão natural para nós e condiciona de maneira tão dogmática nossa vida prática, que consideramos instintivamente cada mulher em função de puras categorias femininas, e cada homem segundo puras categorias masculinas. Sem uma atenção especialmente consciente não julgamos o ser ou o fazer masculino e feminino segundo uma norma realmente homogênea (Simmel, 2006, p. 84).

A visão moderna desconsidera o fato de que os princípios masculino e feminino estão presentes em todos os seres humanos – os banheiros na modernidade, em grande medida, representam este contexto.

A cultura moderna é estritamente masculina, objetiva, a cultura da práxis. Mas como a cultura feminina consegue sobreviver a essa constante tentativa de repressão? Simmel (2006) sugere que os movimentos interiores do ser humano, a constituição de um mundo próprio a partir de uma possibilidade psicológica é que garantem, na verdade, a existência da cultura como um todo, o que põe em questão o que põe em questão o próprio conceito de cultura feminina e cultura masculina, e, por conseguinte, sua contraposição, cultura feminina X cultura masculina.

As formas de utilização do banheiro reiteram características destes princípios ‘separados’. Por exemplo, a posição de urinar em pé demonstra virilidade, e a péssima pontaria demarca domínio, ou seja, “homem” não precisa se preocupar com a limpeza, ou melhor, a não sujeira do ambiente, quanto mais urina pelo chão, mais a masculinidade é reafirmada, mais o



território é demarcado. Mas será essa uma característica física natural ou uma característica sociocultural? Parto do pressuposto de que uma só é possível mediante a outra.

Na relação entre os sexos, presente no banheiro, quando marcada pela hierarquia, mesmo que simbólica, a tendência é que o homem comprometa o mínimo do seu eu, conservando assim sua objetividade, e consequentemente sua masculinidade. Enquanto isso, espera-se da mulher que comprometa o seu máximo, assim como na relação sensual, em que “o comprometimento da mulher é infinitamente mais pessoal, mais essencial, mais globalmente envolvente para o eu do que o do homem” (Simmel, 2003, p. 56).

Apesar de o banheiro público possibilitar a livre circulação, o banheiro, seja ele qual for, carrega a marca do segredo. É secreto o que está sendo feito ali. Tantas coisas podem ser feitas naquele ambiente, dentro dos limites das demarcações predefinidas (masculino x feminino); ao fechar a porta do banheiro o segredo é instituído, o que pode se tornar um jogo de tentativas e descobertas. O que está sendo feito? Liberação de excrementos? Autorrealização de desejo sexual? Sexo? Choro? Apenas uma maneira de estar sozinho? Xingamentos escritos na parede? O que homens fazem no banheiro masculino? Por que mulheres demoram tanto quando vão ao banheiro?

Alguns estudos, como o realizado por Texeira e Otta (1998), apontam que xingamentos escritos nas paredes dos banheiros masculinos e femininos demonstram diferenças entre expressões de gênero, analisando, num contexto sócio-histórico, como os indivíduos se comportam neste ambiente, demarcado pela separação pautada no sexo/gênero, que é o banheiro. Afinal, o banheiro talvez seja, em nossa sociedade, o ambiente que mais reitera esta dicotomia.

De acordo com Simmel (Maldonado, 2011, p. 99) “o segredo [...] oferece, digamos, a possibilidade de um segundo mundo junto com o mundo manifesto [...]”. O segredo constitui e é constituído pelo simbolismo, pelo significado das coisas e das relações. Ele permeia as relações em torno dele, como é o caso das relações de gênero experienciadas na vivência do banheiro. Para Simmel,

A existência de um segredo entre dois indivíduos ou dois grupos e a sua medida são questões que caracterizam as relações entre eles. Pois enquanto uma das partes não se dá conta da existência de um segredo, o comportamento daquele que o oculta, e assim toda a relação, é permeada por tal fato (Maldonado, 2011, p. 99).

A relação entre homem e mulher é fortemente marcada pela presença do segredo, do mistério. É como um jogo incessante de conquista e reconquista, de perdas e ganhos, assim como Simmel (2003) descreve em seu ensaio *Psicologia do Coquetismo*. Perder nem sempre significa ser derrotado, assim como ganhar nem sempre significa vencer. O que mais importa no segredo não é o conteúdo que ele guarda, mas sim o fato de possuí-lo, que é o que lhe dá efetividade, amplitude e significado. Ao mesmo tempo em que o segredo cria barreiras entre os seres humanos, ele ressalta a possibilidade tentadora de rompê-la. E, neste sentido, a divisão construída socialmente entre os sexos que demarcam posições de gênero também vão sendo reiteradas pela vivência do segredo em relação à utilização dos banheiros na sociedade ocidental atual.

### **WC feminino... Só para mulheres**

Podemos pensar nos indivíduos transgêneros ou transexuais a partir da experiência vivida nos banheiros públicos na sociedade moderna. O banheiro público representa uma fronteira que revela um caráter de fluidez e, apesar da resistência advinda da exigência social das oposições dicotômicas, de pôr tudo ou quase tudo em lados opostos e não complementares, de fato há essa chance de movimento pelos indivíduos transgêneros, em alguns casos, representada pela possibilidade de utilização do banheiro masculino e feminino.

Mas ao mesmo tempo este fato parece representar certa indefinição no imaginário simbólico no que se refere à convivência e “aceitação” ou tolerância (acredito que ainda não podemos falar de respeito, em grande parte dos casos) da sociedade para com os indivíduos transgêneros e/ou transexuais, visto a tendência das sociedades modernas de “separação”, fugindo do princípio da integralidade. Vejamos:

As modernas batalhas jurídicas em torno do reconhecimento da identidade transgênera estão sujeitas à normatividade de gênero e a reproduzem. Mesmo os países mais progressistas como a Bélgica, Alemanha, Reino Unido e Espanha, não validam a auto-expressão de gênero ambígua. Embora as pessoas nesses países tenham conseguido certos direitos para mudança de sexo, elas não têm o direito de escolher permanecer no estado intermediário ou de transitar de um estado a outro (Campuzano, 2008, p. 85).

De acordo com Campuzano (2008), algumas referências são utilizadas como justificativa para as operações de transexuais, como o conceito de “disforia de gênero” ou “desordem de identidade de gênero”. Busca-se, desta maneira, a normatividade de gênero, ratificando a lógica dicotômica moderna. Em última instância, o caráter da fluidez é negado.

Não se trata apenas de atribuir à travesti um único gênero ou sexualidade, nem dar como fato consumado sua homossexualidade ou desejo de ser genitalmente mulher. As travestis precisam se libertar das pressões normativas para poderem concretizar sua auto-expressão (Campuzano, 2008, p. 87).

Neste contexto, surgem questões que transitam no contexto simbólico de sociedades contemporâneas: indivíduos transgêneros/transexuais, em que grupo eles podem ou devem ser inseridos? Que banheiro eles devem utilizar? Sendo transgênero/transexual do sexo masculino, deve utilizar o WC feminino ou masculino? O que conta mais para a sociedade, o sexo ou o gênero? Como estas duas categorias se relacionam no contexto moderno? O que é forma, o que é conteúdo neste caso?

Em algumas situações, as tentativas de enquadramento são bastante claras, por exemplo, um banheiro público que tem em sua porta os seguintes dizeres: WC feminino – Só para mulheres. Ao ler essas informações, podemos refletir sobre várias questões concernentes às relações de gênero. Nesta seção, nos deteremos na perspectiva dos indivíduos transgêneros/transexuais.

Entendendo essas relações a partir da ideia de movimento constante, onde as variáveis se constituem e reconstituem continuamente, faço algumas incursões nas temáticas levantadas neste artigo.

Fechamento e abertura do ser. É neste caminho de ida e volta que Simmel trabalha sua forma de pensar, que utilizo como inspiração para a construção das reflexões aqui presentes.

O moderno parece necessitar da fronteira, do espaço liminar [...] O externo, o para além, emerge como tema recorrente desta forma de pensamento – e o modo como este limite se dispõe em relação ao absoluto forma uma zona de confluência sobre a qual as muitas negociações do moderno operam (Ferreira, 2000).

“WC feminino – Só pra mulheres”, reflete de certo modo a resistência social, presente na modernidade, em pensar a possibilidade da transição dos indivíduos pelas identidades de gênero. Então, o termo “feminino” usado

nas plaquetas dos banheiros públicos, neste caso, é remetido ao sexo, ao biológico. Esta pode ser uma das marcas da racionalidade moderna que busca, como dito acima, a partir de uma visão cartesiana, modelos pensados de maneira dicotômica. Indo além, como sabemos, estes pólos construídos pela razão em muitos casos se sobrepõem numa relação de superioridade e inferioridade. Da mesma maneira, em banheiros públicos busca-se colocar natureza e cultura em pólos opostos. Na perspectiva simmeliana, a passagem da natureza para cultura ocorre de forma cíclica, uma só é possível na presença constante da outra. Para ser é preciso deixar de ser. É como estar ao mesmo tempo dentro e fora do limite. Assim como o presente que ao mesmo tempo volta ao passado e espreita o futuro.

É importante, também, ressaltar que Simmel traz uma reflexão diferente de grande parte dos pensadores de sua época, no que se refere à racionalidade, afirmando que uma noção específica do ser e do viver, presente no pensamento ocidental, sacode a ideia de centralidade da racionalidade como essência do indivíduo, visto que na perspectiva simmeliana “a lógica requer suporte não lógico” (Ferreira, 2000, p. 108).

Para Simmel, transcender, transgredir é um caráter da vida, especialmente da vida moderna, marcada pela cultura da ruptura. O caráter *blasé*, descrito por Simmel em seu ensaio “As grandes cidades e a vida do espírito” (Simmel, 2005), marca o tipo metropolitano que cria uma espécie de proteção contra as perturbações profundas externas que ameaçam o ser, como bem ressalta Ferreira (2000). Este caráter deriva da tragédia da ilusão da vida moderna em que, para ser, o indivíduo precisa se converter em não ser.

Ser feminino, ser masculino, ser transgênero/transexual, ser biologia, ser cultura, ser sujeito, ser objeto, ser espírito faz parte das flutuações e descontinuidades advindas do meio externo no qual o indivíduo está inserido. Ser feminino, ser masculino não significa apenas ser homem ou ser mulher, significa o não ser. O sujeito transgênero/transexual moderno parece cristalizar, materializar este processo simmeliano. Onde natureza e cultura se inter cruzam exatamente na fronteira, no liminar das dissociações, onde ali mesmo se associam e se dissociam, fugindo da lógica das separações que juntam variáveis e criam categorias, por exemplo, a pessoa do sexo masculino necessariamente assumindo a identidade do gênero masculino. Simmel foge da fixidez e rigidez dos dogmas, das categorias e caminha em direção à mobilidade e pluralidade da vida; para ele, “só há incompatibilidade quando há dogma” (Waizbort, 2000, p. 27).

Neste sentido, Butler (2003), para pensar mais diretamente a discussão entre relações de gênero na sociedade moderna, aponta caminhos que se assemelham à perspectiva simmeliana descrita acima, ou seja,

da crítica à fixidez do sujeito – no caso de Butler buscando fazer uma desconstrução da ideia de que sexo e gênero representam uma dicotomia, sexo como natural e gênero como construção social. Para a autora, o sexo também é uma criação discursiva, assim como o gênero, e, neste sentido, o gênero não seria uma mera expressão da essência do sujeito. Posto isso, as teorias de Butler contribuíram para a desnaturalização da perspectiva de gênero, daí emergindo uma crítica à noção de sujeito *uno* dentro de classificações dicotômicas. A autora encara o gênero como efeito, ao invés de um sujeito fixo, centrado.

Este sujeito que está na interseção da possibilidade de utilização do banheiro direcionado ao “feminino” e do banheiro direcionado ao “masculino”, onde é produzido um momento de incerteza, de dúvida, que compõe as dualidades, parece, em certos momentos, a representação do sujeito simmeliano marcado pela mobilidade. Não que necessariamente o sujeito duvide da identidade de gênero que quer assumir, mas sim que a flutuação das situações sociais neste campo promove uma espécie de verdade móvel, aquela cara a Simmel. De acordo com ele, esta mobilidade procura enfrentar a realidade nas suas discrepâncias; a perspectiva, para Simmel, está relacionada ao movimento de aproximação e distanciamento do sujeito.

Algumas propostas surgem no que se refere à temática do banheiro, por exemplo, a de construir banheiros específicos para indivíduos transgêneros e transexuais, o que alimenta o processo de “apartamento”, que se opõe ao que a modernidade parece carecer, isto é, de tentativas de ressubjetivação. Criar mais um ‘tipo’ de banheiro não trabalha neste sentido, pois faz surgir mais um polo a ser oposto na separação homem x mulher, masculino x feminino, um processo que passaria a ser não mais dicotômico e sim ‘tricotômico’.

Pensar no banheiro a partir da lógica simmeliana, em termos de interação, de sociação, o múltiplo na sua unicidade e o uno na sua multiplicidade, talvez seja uma das possibilidades efetivas de repensar as relações de gênero na modernidade.

## Referências

- BRYM, Robert et al. **Sociologia** – sua bússola para um novo mundo. Trad. São Paulo: Thompson, 2006.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

- CAMPUZANO, Giuseppe. **Recuperação das histórias travestis**. In: CORNWALL, Andrea; JOLLY, Susie (orgs). **Questões de sexualidade: ensaios transculturais**. Trad. Jones de Freitas. Rio de Janeiro: ABIA, 2008. p. 81-90.
- CORNWALL, Andrea; JOLLY, Susie (orgs). **Questões de sexualidade: ensaios transculturais**. Trad. Jones de Freitas. Rio de Janeiro: ABIA, 2008.
- FERREIRA, Jonatas. Da vida ao tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 15, n. 44, 2000, p. 103-17. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4150.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria Tereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- MALDONADO, Simone C. (org). **George Simmel: sentidos, segredos**. Curitiba: Honoris Causa, 2011.
- QUINAGLIA SILVA, Erica. Entre o fim e o princípio: a existência. Ser não ser, eis a questão! **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 43, n. 2, 2009, p. 589-597. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacf/article/view/2178-4582.2009v43n2p589>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- SIMMEL, George. **Filosofia do Amor**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). **Mana** [online], Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, oct. 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200010&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200010&script=sci_arttext)>. Acesso em: 20 set. 2013.
- \_\_\_\_\_. A ponte e a porta. **Política & Trabalho**, n. 12, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Questões fundamentais de sociologia**. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- TEXEIRA, Renata P; OTTA, Emma. Grafitos de banheiro: um estudo de diferenças de gênero. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 3, n. 2, july/dec. 1998, p. 229-250. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/epsic/v3n2/a04v03n2.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- VANDENBERGHE, Frédéric. **As sociologias de Georg Simmel**. Bauru, SP: Edusc; Belém: EDUPFA, 2005.
- WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

Recebido em 10/08/2012

Aprovado em 28/03/2014



**SINDICALISMO EM REDE:  
o papel das Comissões de Fábrica na Mercedes-Benz<sup>1</sup>**

***NETWORKED UNIONISM:  
the role of Factory Committees in Mercedes-Benz***

---

Katiuscia Moreno Galhera  
*Universidade Estadual de Campinas*

Cintia Ribeiro  
*Universidade do Estado de São Paulo*

**Resumo**

A internacionalização das empresas se intensificou a partir da década de 1970. Ao longo desse processo, as cadeias produtivas das multinacionais se tornaram crescentemente descentralizadas, inaugurando uma nova divisão internacional do trabalho e aumentando as diferenças de salários e condições de trabalho entre os empregados nas diversas sociedades nacionais. Os sindicatos, por seu turno, têm assistido à queda geral dos níveis de sindicalização no mundo e à constante desregulamentação do trabalho. Isso afetou inclusive os direitos historicamente conquistados pelos trabalhadores nos países onde o diálogo social é considerado avançado, como na Alemanha. Uma das estratégias dos sindicatos frente a esses processos é a atuação em nível transnacional, através de redes de informação, comunicação e mobilização globais, como no caso da formação de Comissões de Fábrica na Mercedes-Benz e em seu fornecedor, o Grupo GROB. Este artigo visa analisar a formação de tais redes, chamadas de campanhas globais ou sindicalismo além-fronteiras.

**Palavras-chave:** globalização, trabalho, sindicalismo, redes.

**Abstract**

The internationalization of the companies has been intensified from the 1970s. Along with this process, the supply chain of multinational enterprises have become increasingly decentralized, inaugurating a new international division of labor and

---

1 Texto apresentado e publicado, em sua primeira versão, nos anais do “III Seminário de Sociologia e Política da Universidade Federal do Paraná: repensando desigualdades em novos contextos” (Curitiba, 2011).



increasing the differences in wages and working conditions among employees within different national societies. The unions, by their turn, have witnessed an overall decline in the levels of unionization in the world of work and its constant deregulation. This has been affected even the rights historically achieved by workers in countries where social dialogue is considered advanced, as in Germany. One of the strategies of trade unions in the face of these processes is acting at the transnational level, through information networks, communication and global mobilization. One emblematic case is the formation of committees at Mercedes-Benz factory, as well as on its supplier, the GROB Group. This article aims to analyze the formation of such systems, called global campaigns or unions across borders.

**Keywords:** globalization, labor, trade unions, networks.

## Introdução

Vivemos em redes. Acordamos e utilizamos, no café-da-manhã, produtos industrializados fabricados por empresas multinacionais que possuem unidades em todos os continentes. Ligamos a televisão e assistimos ao jornal, desenvolvido por um canal que possui parcerias com outros canais televisivos, de modo que a informação do mundo chegue até nossas casas. No trabalho, acessamos a internet, que na própria definição do dicionário Houaiss é uma “*rede* de computadores”. E são apenas nove horas da manhã. Ao refletir por um instante, nos damos conta de quão internacionalizada, interconectada e global é a vida da maioria dos cidadãos comuns.

A vida em rede se reflete, pois, nas diversas facetas do nosso cotidiano, assim como no âmbito do trabalho. Não seria surpresa, portanto, que os trabalhadores organizados, os sindicalistas, também se coordenassem em rede. Como veremos adiante em maiores detalhes, por rede entendemos grupos de atores ligados ao movimento sindical, localizados em grupos relativamente estáveis e que mantêm comunicação uns com os outros.

Muitos autores, como Boaventura de Sousa Santos (2005) e Peter Waterman (1999), dizem que o sindicalismo em rede, seja em sua vertente internacional ou transnacional, é o futuro e a sobrevivência do movimento operário. Outros, como Robert Cox e Timothy Sinclair (1999), o apontam como uma resposta criativa e original às estratégias de achatamento do salário desenvolvidas pelas empresas multinacionais. Há ainda aqueles que destacam a produção descentralizada e a eficiência da produção, distribuição e gestão da empresa em rede em detrimento da estagnação e localidade do trabalho, como Manuel Castells (1999). Por fim, existem os que apontam os aspectos positivos e negativos do sindicalismo em rede nos processos de globalização-regionalização, como Tullo Vigevani (1998).

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre a questão das redes sindicais em empresas multinacionais e suas consequências. Para tanto, buscaremos apontar a importância das Comissões de Fábrica para os trabalhadores da Mercedes-Benz (MB), seja para os diretamente empregados pela empresa, seja para os contratados por uma de suas fornecedoras (como no caso do *supplier* Grupo GROB). Analisaremos também o relacionamento de tais comissões com o Conselho de Administração da Mercedes.

O texto está dividido em oito partes. Na primeira, apresentamos um breve histórico do sindicalismo e das relações entre capital e trabalho ao longo da história. Em seguida, partimos para algumas definições importantes relacionadas às redes sociais. Na terceira parte, apontamos a relevância das Comissões de Fábrica para o sindicalismo brasileiro na MB. A quarta parte trata do Conselho de Administração da matriz alemã. A relação entre as Comissões de Fábrica e os Conselhos de Administração na Mercedes é apresentada no quinto item, antecedendo o estudo de caso proposto, que compõe a sexta parte. Na sétima parte buscamos reflexões importantes relacionadas ao papel das redes sociais e, ao final, tecemos algumas considerações.

Este trabalho foi desenvolvido a partir da análise de bibliografia variada sobre redes e sindicalismo internacional. Conforme mencionado, também versamos sobre um estudo de caso, ocorrido em uma das fornecedoras da MB, o Grupo GROB do Brasil, para ilustrar como pode operar o sindicalismo em rede.

### **Breve histórico do sindicalismo e das relações capital-trabalho**

A organização do trabalho em rede reflete as relações entre capital e trabalho na Era da Informação (Castells, 1999) de fins do século XX e início do século XXI. O sindicalismo em rede é, por vezes, proativo e, por outras, reativo.

Mas nem sempre o trabalho foi organizado em âmbito transnacional. Tratamos, neste artigo, das relações entre trabalhadores e empregados observadas na internacionalização das empresas e na descentralização da cadeia produtiva, presentes principalmente nas empresas multinacionais a partir da década de 1970. A história, entretanto, mostra que houve épocas em que os trabalhadores sequer eram organizados. As transformações ocorridas primeiramente nas sociedades nacionais modificaram sua forma de agir.

A emergência do sindicalismo se dá com o nascimento do capitalismo, mais precisamente, com a Primeira Revolução Industrial. O desenvolvimento da indústria e a confecção de máquinas demandavam

produção em massa. A mão-de-obra gradativamente deixa de ser artesanal e familiar (Era Medieval) e passa a ser utilizada nas fábricas<sup>2</sup>.

O primeiro movimento dos trabalhadores não era institucionalizado ou organizado, e ficou conhecido como luddismo, graças ao operário Ned Ludd, que deu início às revoltas. O luddismo consistia em ataques diretos às máquinas, e não às condições de trabalho ou ao empregador.

Foi na Inglaterra, por meio de lei promulgada em 1824 pelo Parlamento, permitindo aos operários a livre associação, que surgiu o primeiro conjunto de trabalhadores organizados em sindicatos, conhecidos como *trade unions*. A partir desse momento e ato, os sindicatos institucionalizados passam a se espalhar pelos países da atual Europa Ocidental. Mais tarde, surgiria nos Estados Unidos o sindicalismo de resultados, isto é, o movimento voltado predominantemente à melhoria das condições de trabalho e dos salários dos trabalhadores, desprovido de correntes ideológicas tão fortes como aquelas observadas notadamente na Europa.

A Primeira Internacional Comunista (1864-1876) foi um evento que tinha o sindicalismo como centro dos debates. De um lado, Marx defendia o socialismo científico, de outro, Bakunin advogava a favor do anarquismo. A Segunda Internacional (1889-1914) também tinha a greve como centro do debate, tendo ocorrido pouco anos após o massacre dos trabalhadores de Chicago (1886). Após a deflagração da Revolução Russa (1917), deu-se a Terceira Internacional Comunista. A quarta e última Internacional ocorreu em 1938, no México.

A despeito dos esforços para a consolidação dos movimentos trabalhistas, surge nos EUA, com Frederick Taylor (1856-1915), a “administração científica”. Taylor buscava minorar os dispêndios de tempo, dinheiro e energia – os meios – dos trabalhadores e da empresa, a fim de torná-los mais eficientes. O taylorismo dá o “pontapé” para o desenvolvimento do fordismo e para a sua própria consolidação.

O fordismo data de 1913, antecedendo as duas Grandes Guerras. Essa nova forma de organização do trabalho e da fábrica torna viável a produção em larga escala. Assim, Henry Ford (1863-1947), tomando emprestadas muitas das ideias de Taylor, racionaliza e parcela as tarefas, repetitivas, de modo a diminuir os gastos de tempo; introduz a esteira rolante que, antes controlada pelo operário, agora é programada; padroniza as peças, otimizando o tempo e a utilização do trabalho; automatiza progressivamente as fábricas, de modo a reduzir gastos na produção (Gounet apud Marcelino, 2004, p. 48).

Tanto no taylorismo quanto no fordismo, o movimento sindical –

---

2 Cf. Silva, 2005, p. 57-63.

nesta fase, já consolidado – se organiza nas empresas, dentro dos Estados nacionais, voltado para resultados que trouxessem benesses aos trabalhadores filiados ao sindicato e apenas a esses. Observa-se aqui, portanto, clara limitação do escopo desse tipo de sindicalismo. Esse modelo sindical seria exportado para o mundo, ainda que sofresse algumas alterações nos países onde foi implantado, como no Brasil<sup>3</sup>.

O *welfare state*, Estado de Bem-estar Social, foi uma conquista dos trabalhadores no seio dos governos das sociedades nacionais, notadamente da Europa socialdemocrata. O *welfare* garantia aos trabalhadores relativa segurança e estabilidade nas áreas da saúde, da educação e do mercado de trabalho, dentre outras.

Entretanto, esses modelos se esgotaram. Tendo garantido melhoria real na qualidade de vida da classe trabalhadora nas sociedades industrializadas, o Estado de Bem-Estar Social sofre seu primeiro baque (Hobsbawn, 1998, p. 397). A relação capital-trabalho mais uma vez se reinventou:

A acumulação flexível, como vou chamá-la, é marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo. Ela se apóia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados, e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional. A economia flexível envolve rápidas mudanças dos padrões de desenvolvimento desigual, tanto entre setores como entre regiões geográficas (Harvey, 1992, p. 140).

O “toyotismo” ou “ohnismo” foi a forma encontrada, após a Segunda Guerra Mundial, primeiro no Japão e depois no mundo (embora de maneira imperfeita e parcial, assim como o taylorismo e o fordismo), de auxiliar a sobrevivência das empresas. Os preceitos de Taiichi Ohno (1912-1990), porém, trouxeram consequências negativas para os trabalhadores: o funcionário polivalente e flexível encontra no sindicalismo corporativo ohnista relativa dificuldade para exigir direitos e benesses efetivos.

---

3 No Brasil, o modelo sindical é visto como único. A partir do Decreto Lei 1.402 (Brasil, 1939) o Estado é quem controla as relações entre trabalhadores e empregados. Os sindicatos devem possuir estatuto único, eleições controladas pelo Estado e contribuição compulsória dos trabalhadores. O Brasil não é signatário da Convenção 87 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) por esse motivo. A tentativa de ratificá-la fracassou e não teve apoio geral de empresas ou sindicatos (Cardoso, 2002, p. 30; Tavares de Almeida, 1988, p. 360).

Além do toyotismo, novas formas do trabalho surgiram no final do século XX, como o aumento do número de trabalhadores informais, a terceirização, os trabalhos de meio-período, os trabalhadores temporários, o aumento do número de mulheres no mercado e a oferta de mão-de-obra especializada com baixo custo, como os serviços prestados na Índia. Somadas a mão-de-obra econômica e altamente flexível com a baixa arrecadação de impostos, temos o surgimento de *greenfields*<sup>4</sup> que propiciam às empresas, notadamente as multinacionais, lucros extraordinários.

Assim, a “empresa em rede” de fins do século XX e início do século XXI, com suas novas características transnacionais e internacionais, como a descreve Castells, apresenta desafios amplos à classe operária, pois a nova divisão internacional do trabalho desagrega os trabalhadores: como poderiam os trabalhadores alemães, com seus altos salários, seguridade social e moeda nacional valorizada, oferecer a mesma “competitividade” de preços em relação aos trabalhadores chineses em uma mesma empresa? É desta mutação da relação capital-trabalho, embora não exclusivamente, que surge o sindicalismo em rede.

O sindicalismo, contudo, tem como seu campo de ação por excelência a arena nacional ou local. Todavia, existem formas de sindicalismo que oferecem soluções em rede interessantes e originais; em nosso estudo de caso, especialmente em empresas multinacionais. A seguir abordamos tais redes de trabalhadores.

### **Redes sociais: definições, gênese e considerações**

As chamadas “redes”, apesar de altamente conhecidas nos meios acadêmicos das Relações Internacionais (RI), não são definidas em dois importantes dicionários de RI<sup>5</sup>.

Com efeito, definir redes ou, tarefa ainda mais árdua, definir redes sociais, é um trabalho que não tem atraído a dedicação dos autores, ou, quando muito, é um tema abordado *en passant* pelos especialistas.

Assim, para fins deste artigo, utilizaremos a definição de Croucher e Cotton (2009, p. 69): “By ‘network’ here we mean stable groups of union

4 (i) espaços produtivos com emprego de mão-de-obra barata, incluindo territórios em que essa mão-de-obra é estrangeira e indocumentada dentro de megalópoles ou cidades de médio porte, como São Paulo e sua Região Metropolitana, ou (ii) países com níveis de escolaridade, recolhimento de impostos, legislação laboral, atuação sindical e organização dos/as trabalhadores/as baixa ou muito baixa como China, Paquistão e Bangladesh

5 Referimo-nos a Griffiths e O’Callaghan (2008) e a Evan e Newnham (1998).

representatives from different units of a multinational company or sector who are in communication with each other”<sup>6</sup>.

Nosso objeto de estudo foge, portanto, das comunidades virtuais destinadas ora ao entretenimento, ora ao ativismo de um clique<sup>7</sup> e que são formadas como redes de atores que utilizam ferramentas oferecidas principalmente pela internet – Skype, e-mails, *websites* e etc. – para a facilitação de sua comunicação e atividade. Como observado nessas redes, frequentemente a mobilização é virtual, mas a ação é física: o piquete, por exemplo, continua sendo uma de suas práticas. Nesse sentido, o sindicalismo em rede se utiliza dos mesmos artifícios das multinacionais para maximizar seus ganhos: campanhas internacionais, comunicação e mobilização, dentre outras ações, sendo que, em tal contexto, a informação é um elemento fundamental.

Ademais, nesse novo tipo de sindicalismo, as demandas locais/nacionais passam a ser atendidas não apenas pelos sindicatos que atuam dentro do território nacional. Cox e Siclair (1999) apontam um exemplo dessas manobras sindicais a partir da observação do sindicalismo em rede na empresa Saint Gobain<sup>8</sup>. Em certa ocasião, em 1969, a International Chemical Federation (ICF), uma espécie de central sindical internacional, coordenou uma ação global contra a empresa para o aumento da Participação nos Lucros e Resultados (PLR) de trabalhadores nos Estados Unidos.

A empresa não desejava pagar o PLR aos funcionários estadunidenses, pois entendia que, uma vez que as operações da empresa no país resultavam em prejuízo, não havia lucros e resultados suficientes para a participação dos trabalhadores do país em questão.

Os operários da Alemanha, França, Itália e Estados Unidos uniram-se, articularam-se e comunicaram-se. Os trabalhadores europeus informaram ao patronato estadunidense que, a despeito do déficit nas operações da Saint Gobain em território norte-americano, os lucros e resultados existiam na Europa. Assim, a empresa foi pressionada para que um novo cálculo de PLR fosse efetuado em benefício dos trabalhadores dos EUA, um PLR que levasse em conta as operações da empresa em conjunto. Tal pressão obteve

---

6 Numa tradução livre, leia-se: “Por “rede” aqui entendemos grupos estáveis de representantes sindicais de diferentes unidades de uma empresa multinacional ou setor que estão em comunicação um com o outro.”

7 Em “The Net Delusion”, Evgeny Morozov (2011) critica o ativismo “passivo” dos tempos de internet, onde um clique nos dá a ilusão de ativismo de fato.

8 Multinacional que possui atividades como a fabricação de abrasivos, canalizações, cerâmicas, plásticos, embalagens, vidros, argamassa, isolamento, gesso e materiais para construção.

um resultado positivo do ponto de vista dos trabalhadores, que finalmente puderam usufruir dos ganhos reais da empresa.

Cabe lembrar que, em 1969, a internet não foi utilizada para os ganhos dos trabalhadores. Assim, ressaltamos que as redes das quais tratamos neste trabalho, ainda que beneficiadas e tornadas mais eficientes com o advento da internet, se distanciam do mobilismo, do ativismo de um clique e das comunidades de entretenimento apontadas anteriormente.

Mas qual a diferença entre o internacionalismo operário que emergiu no século XIX, por meio de correntes políticas revolucionárias, e essas organizações contemporâneas de trabalhadores em rede? Embora não seja possível esgotar essa diferenciação neste espaço, podemos levantar algumas questões fundamentais encontradas na literatura relativa à área.

Em primeiro lugar, após a queda do Muro de Berlim, com a mudança das ideologias dos sindicatos (com o declínio da influência da Federação Sindical Mundial, a FSM, de caráter amplamente comunista e que atualmente possui como filiados principalmente as centrais sindicais mais à esquerda) e a necessidade de fornecer respostas sindicais para as novas estruturas sociais, políticas e econômicas, tornaram-se imprescindíveis novas estratégias por parte do trabalho. Estamos longe de afirmar que essa nova conjuntura significa o *fim* das ideologias intrínsecas aos sindicatos (sejam elas anarquistas, leninistas, comunistas, socialdemocratas, cristãs etc.). Contudo, atualmente, embora não possamos afirmar o fim da ideologia – ou o fim da história, como o fez Francis Fukuyama –, podemos afirmar com alguma segurança que as ações sindicais nesses movimentos de trabalhadores são objetivas e pragmáticas, no sentido de resolver conflitos e questões imediatas e caras aos trabalhadores. Essa postura sindical está também longe daquilo que se convencionou chamar de sindicalismo de resultados. Podemos afirmar que esses movimentos estão mais perto do que Hobsbawn (1998) acertadamente entendeu: os sindicalistas estariam em parte prontos para a revolução, mas atuantes na reforma enquanto a primeira não acontece.

Portanto, esses “novos” movimentos de trabalhadores são mais uma continuação do que uma ruptura absoluta com os “velhos” movimentos de trabalhadores. O que muda, de fato, para os movimentos contemporâneos, são os desafios oferecidos pelo novo contexto de reestruturação do capital e o aprofundamento e a reconfiguração da divisão internacional do trabalho, observados – especialmente, mas não de modo exclusivo – a partir da década de 1970, levados a cabo principalmente pelas empresas multinacionais.

Nesse sentido, cabe ainda mencionar que esse novo quadro é em parte derivado das diferentes lutas internas ao Estado-nação, relativas ao embate historicamente longo entre capital e trabalho. Se, por um lado, houve a construção, em países cujo “diálogo social” é avançado, de um ambiente

mais ou menos positivo para a classe trabalhadora – e aqui pensamos em países onde este termo pode ser aplicado, como a Alemanha –, por outro lado existiu, em outros países, um contexto econômico, político e social que possibilitou um ambiente altamente desfavorável ao trabalhador – e aqui estamos pensando em países que têm largo histórico de desrespeito aos sindicatos e até mesmo aos direitos mínimos do trabalhador, como Honduras, Paquistão e Bangladesh.

O capital – em nosso estudo de caso materializado nas empresas multinacionais – se utiliza amplamente dessas diferenças nacionais de “vantagem comparativa” do trabalho oferecida pelos últimos países apontados. Argumentamos que as estratégias sindicais são inovadoras ao focar na empresa, e não nos Estados nacionais. Por isso são, em parte, configuradas em rede. Adicionalmente, conforme argumenta Juravich (2007, p. 25), “campanhas no estilo antigo têm pouca chance de sucesso contra os gigantes globais atuais”. Herod (apud Timming, 2004, p. 950) argumenta que as ações internacionais andam em conjunto, não em competição com as organizações locais. Stirling ([2010], p. 3), por sua vez, salienta a pluralidade de bases de poder, *loci* de tomada de decisão, e a necessidade de novas estratégias nesses movimentos. E finalmente, Harrod e O’Brien (2002, p. 17) destacam o papel da Economia Política Internacional (EPI) contemporânea nesses movimentos sindicais.

Todas essas questões, assim como o estudo de caso abordado nesse artigo, pressupõem ou evidenciam diretamente o sindicalismo em rede de que tratamos aqui. Para o estudo de caso proposto, a construção desse tipo de sindicalismo seria impossível sem a participação das comissões de fábrica, que abordamos a seguir.

### **As Comissões de Fábrica da Mercedes-Benz**

Diferente de países como Bélgica, Espanha, Áustria, Holanda e Alemanha, nos quais as comissões de trabalhadores estão previstas em lei, no Brasil, as Comissões de Fábrica surgiram como resultado da relação direta entre trabalho e capital e das lutas trabalhistas.

A Comissão de Fábrica da Mercedes-Benz foi formada em 1984, após três dias de greve por abono de emergência, equiparação salarial e suspensão de demissões que haviam sido anunciadas. Em dezembro do mesmo ano, foi formada a Comissão, e, em março de 2005, foram eleitos seus representantes (Sindicato dos Metalúrgicos do ABC, 2004). A MB foi a última montadora



do ABC a reconhecer uma Comissão de Fábrica no Brasil<sup>9</sup>. Rodrigues e Arbix destacam o quão abrangente é uma comissão no Brasil:

[...] as comissões de fábrica, em particular as implantadas nas montadoras, têm funcionado ativamente, ampliando significativamente suas atribuições e responsabilidades, chegando a funcionar como um verdadeiro sindicato de empresa. Ainda que a posição oficial do sindicato dos metalúrgicos do ABC, da CUT e dos membros das comissões de fábrica seja contrária à discussão do sindicato por empresa, é impossível deixar de observar na prática essa realidade.

As comissões de fábrica das montadoras possuem salas de reunião, aparelhagem de comunicação, têm seus membros liberados para a atividade político-reivindicativa, são eleitas por todos os trabalhadores da fábrica – e não somente pelos sindicalizados. A realidade é que os trabalhadores vêm nessas comissões internas o próprio sindicato. Mas é flagrante que em todas as montadoras pesquisadas a comissão de fábrica é o representante “número um” dos trabalhadores, já que é ela quem negocia os benefícios próprios da empresa, todos os problemas internos, os atritos nas seções, enfim, a vida cotidiana de milhares de funcionários.

É importante, no entanto, destacar dois aspectos dessa organização. Por um lado, as comissões surgem como expressão organizada da resistência dos trabalhadores frente à organização do trabalho. Por outro, representam na sua forma mais recente a expressão da necessidade de um instrumento que seja um canal permanente e institucionalizado dos conflitos que permeiam o dia-a-dia da empresa. Se para os trabalhadores significam a forma institucionalizada de expressar suas reivindicações e uma real diminuição do poder gerencial, aumentando o poder de controle dos assalariados sobre as condições de trabalho, para os empregadores, no entanto, se configuram, principalmente, como a tentativa de antecipação e controle dos conflitos no cotidiano da produção. Essa tensão e essa ambigüidade, em larga medida, caracterizam as experiências de comissões de empresas em nosso país; e é na indústria automobilística que esse processo é mais visível (Rodrigues; Arbix, 1996, p. 80).

Atualmente, as Comissões de Fábrica têm recebido outras denominações e mesmo variações das Comissões tradicionais, como é o caso do Comitê Sindical de Empresa (CSE) e da Representação de Trabalhadores no Local de Trabalho (RLT).

---

9 Cf. Rodrigues; Arbix, 1996, p. 78

### **O Conselho de Administração: modelo alemão de cogestão**

Na Alemanha, a participação dos trabalhadores na empresa é alta, pelo fato destes serem membros efetivos dos Conselhos de Administração, junto com os acionistas e executivos da Companhia. Afinal, é no Conselho de Administração que muitas decisões importantes são tomadas e/ou discutidas, como planejamento, questões estratégicas para a empresa, onde investir, o orçamento econômico e financeiro, como e onde produzir, a Governança Corporativa e o Balanço Patrimonial, dentre outras. Tais questões, caras aos trabalhadores, usualmente não são divulgadas pelas empresas aos *stakeholders* que operam em estrutura diferente da alemã, como os sindicatos.

Cabe mencionar que, a despeito de uma participação mais direta dos trabalhadores no Conselho de Administração dentro do modelo alemão, essa inserção sindical é claramente assimétrica (desigual) em comparação com o que chamamos vagamente de participação do capital, como veremos adiante.

A forma mais abrangente de cogestão nas empresas de matriz alemã é regida pelo Co-determination Act de 1951 (Montan-Mitbestimmungsgesetz) para a indústria de ferro, carvão e aço. Empresas de outros setores, que contam com 501 a 1.999 empregados, são regidas pelo Works Constitution Act de 1952 (Betriebsverfassungsgesetz), no qual representantes dos trabalhadores ocupam um terço dos assentos no conselho de supervisão. Por fim, o Co-determination Act de 1976 (Mitbestimmungsgesetz) abrange todas as formas de empresa que empreguem mais de 2.000 funcionários. Este prevê um número igual de representantes dos trabalhadores e dos acionistas no Conselho de Administração, ainda que o presidente do Conselho seja eleito pelos representantes dos acionistas, enquanto os representantes dos trabalhadores podem eleger apenas o vice-presidente (as decisões do Conselho requerem votação por maioria simples para que, no caso de empate, o presidente tenha prioridade de voto, como pode ser deduzido, a favor dos acionistas). Os representantes dos trabalhadores no Conselho de Administração são eleitos diretamente pelos trabalhadores, ou indiretamente por delegados eleitos pelos trabalhadores (Eurofond, 2011).

Tal sistema de representação existe devido, em parte, ao aparato legal provido pelo Estado com características social-democratas, aos altos níveis de sindicalização e à tradição de manutenção de “diálogo social”. De acordo com Gill (2006, p. 79):

Indirect forms of participation have a long history in many European countries. In Germany, the Co-determination Act (1951) and Works

Constitution Act (1952) extended a range of rights to employees to participate in decision-making. These were considerably extended and consolidated during the 1970. The main instrument for this is the works council, elected by all employees in a firm regardless of their union affiliation, and operating on a defined legal status. Works councils of various kinds now play an important role in many European countries; eleven of the fifteen member states of the European Union had some form of works council in 2003. At European level, European Works Councils have been set up affecting all companies in the EU and the European Economic Area (EEA) which employ over 1,000 workers in the host country and at least 150 workers in two or more other countries.

Como descrito, essas três características do sindicalismo alemão também estão presentes em muitos dos Estados participantes da União Europeia.

### **A relação entre as Comissões de Fábrica e os Conselhos de Administração na Mercedes-Benz**

Os Conselhos de Administração cogeridos pelos trabalhadores (são 10 representantes dos trabalhadores e 10 representantes dos acionistas) na Europa também têm participação brasileira. Um representante dos trabalhadores brasileiros, Valter Sanches, viajou por um longo período, todos os meses, à Alemanha para participar de tais Conselhos e trazer informações aos sindicatos e operários brasileiros. Em teoria, Sanches tem mais poder decisório que o próprio presidente da empresa (IstoÉ!, 2008). No ano em que foi eleito, Sanches trabalhava na Mercedes, era membro do Comitê Sindical da empresa e ocupava a secretaria geral da Confederação Nacional dos Metalúrgicos da CUT (CNM-CUT)<sup>10</sup>. Os Conselhos de Administração trazem aos trabalhadores diversos benefícios, tais como os descritos a seguir:

CNM/CUT has approximately 30 trade union committees and/or networks at the company level. Some are national, while others are international.

In addition to facilitating an exchange of information between workers, these committees make it possible to identify differences in company conduct at each location. It helps with the organisation of joint struggles, whether they involve taking solidarity action in support of a specific location or whether they promote united initiatives at

---

<sup>10</sup> Jornal da Comissão, 2007, p. 2

all plants. The networks facilitate sector-level organisation and are important instruments in the development of a strategy for national collective bargaining.

International Framework Agreements (IFAs) are strategically important for achieving and ensuring respect for labour rights at each of the companies that have signed such an agreement.

A significant characteristic of IFAs is that the companies concerned take responsibility for their suppliers. Trade unions must find a way of using this major opportunity to intervene in companies that have not signed IFAs. We can illustrate this with the case of Mercedes-Benz and GROB.

However, because it is a new form of organisation, a new paradigm, especially in the history of trade union organisation in Brazil, we need to work hard to convince the trade union movement itself to formulate strategies able to carve out areas of negotiation and political legitimacy for the committees and for negotiations at these new levels (Malentacchi, 2009, p. 101).

Pelo fato de os trabalhadores possuírem assentos nos Conselhos de Administração das empresas, eles têm acesso a informações privilegiadas, para além das vantagens descritas acima.

Na esfera sindical especificamente, assentos de trabalhadores nos Conselhos permitem, por exemplo, que eles saibam se a produção de determinada planta está absolutamente comprometida com a demanda do mercado, como já foi reportado em diversos estudos de caso envolvendo empresas alemãs. Assim, os sindicatos que representam os trabalhadores da planta em questão, munidos de tais informações estratégicas, têm condições de barganhar com mais efetividade, na mesa de negociações, benesses aos operários, como aumento de salário e melhores condições de trabalho: se a produção de determinado período já tem destino acertado (os compradores de carros), realizar uma greve será realmente custoso e trará prejuízos financeiros para a empresa, isto é, o poder de barganha sindical é maior.

Outro exemplo de informações sigilosas que trazem benesses aos trabalhadores diz respeito à saúde financeira da empresa: se as operações da empresa em determinada época são lucrativas, com larga margem nos Lucros e Resultados do Balanço Patrimonial, então os empregados têm argumentos para barganhar um aumento real de salário, entre outras estratégias, na mesa de negociação, inimagináveis para os trabalhadores de empresas com matriz estadunidense ou latino-americana, para citar dois exemplos.

A novidade é que, no caso da Mercedes-Benz, há um representante brasileiro no Conselho, o que faz com que os trabalhadores do Brasil tenham acesso e voz ativa junto aos acionistas das empresas e aos operários alemães,

papel antes desempenhado exclusivamente por trabalhadores europeus (embora com as limitações que mencionamos).

Outro marco legal que contribui para o aumento do poder sindical – embora também apresente limites claros, restritos ao continente europeu – está relacionado ao papel dos acordos globais entre sindicatos e empresas. Chamados de International Framework Agreements (IFAs) ou European Framework Agreements (EFAs), estas ferramentas surgem quando dirigentes do sindicato internacional de um determinado ramo negociam diretamente com os diretores das matrizes de multinacionais (MNCs). Em tese, esses acordos atuam em cascata até a base dos trabalhadores das empresas que celebraram os contratos, como será descrito a seguir no estudo de caso.

Com isso, presume-se, de um lado, resguardar ou aumentar os direitos trabalhistas nos países com uma legislação mais consolidada. De outro lado, espera-se fornecer instrumentos para fortalecer a luta dos trabalhadores em países sem um grande histórico de direitos trabalhistas e movimentos sindicais solidificados, questões que também podem ser verificadas no estudo de caso sugerido.

Além disso, os IFAs, inspirados em documentos da Organização Internacional do Trabalho (OIT), tornaram-se um meio para constranger as multinacionais perante a opinião pública, podendo causar danos à imagem e ao “valor intangível” das empresas, já que podem comprometê-las com as normas contidas em seu texto.

O curto estudo de caso proposto, do Grupo GROB do Brasil, abaixo descrito, envolve todas as questões apontadas neste trabalho. A solidariedade de classe entre trabalhadores surgiu primeiramente na empresa terceirizada, para depois atingir os operários da Mercedes-Benz que, através da Comissão de Fábrica, notificaram o representante brasileiro do Conselho de Administração da Empresa, Valter Sanches. Este, por sua vez, graças aos contatos junto aos trabalhadores alemães justamente pelo Conselho e também através de sua atuação no conjunto de atos sindicais internacionais, comunicou-se com a IG Metall (sindicato alemão que representa também o Grupo GROB alemão), para que pressões sindicais não apenas no Brasil, mas também na Alemanha, fossem realizadas.

### **No ABC, Grob reprime sindicalista novamente e trabalhadores da Mercedes se solidarizam.**

Nesta quinta-feira (14), mais uma vez a Grob não respeitou o direito de atuação sindical e, com a ajuda da Polícia Militar, pôs fim a uma assembleia na porta da fábrica, em São Bernardo do Campo.

Segundo o diretor do Sindicato dos Metalúrgicos do ABC e funcionário da Grob, Luís Sérgio Batista, o Pica-Pau, a empresa ao tomar conhecimento da realização de uma assembleia, agiu de forma truculenta e ordenou a entrada dos trabalhadores na fábrica. Um dos diretores da Grob chamou a polícia, que mandou o caminhão de som parar o ato pacífico.

Pica-Pau disse que a empresa está reunida para decidir alguma forma de puni-lo mais uma vez.

#### Histórico de desrespeito

Em 2005, mesmo com mandato sindical, Pica-Pau foi demitido da Grob e precisou ficar acampado por 58 dias na porta da empresa para que a decisão fosse revista. Na época, o sindicalista recebeu o apoio de metalúrgicos de várias empresas da região e do deputado federal Vicentinho.

#### Companherismo na Mercedes

Sabendo das dificuldades mais uma vez enfrentadas por Pica-Pau, os trabalhadores da **Mercedes-Benz** em São Bernardo, por meio da **Comissão de Fábrica**, que recebeu o pedido de ajuda dos companheiros da Grob, aprovaram em assembleia a paralisação da produção no setor de motores e interditaram os locais em que são usadas as máquinas da Grob na montadora.

Em 2005, o secretário-geral da CNM/CUT, **Valter Sanches**, encaminhou denúncia **aos trabalhadores alemães da Mercedes**. Na época, Sanches disse que 'a fabricante de máquinas Grob é uma fornecedora da Daimler (proprietária da Mercedes), cujo **Acordo Marco Internacional** ('Princípios de Solidariedade Social', assinado com o **Comitê Mundial de Empregados da Daimler** e a **Federação Internacional de Metalúrgicos** [ou **International Metalworkers' Federation** – IMF em 2002) estabelece claramente que todos os fornecedores devem seguir os mesmos princípios, entre eles o de respeito à organização sindical'.

Seguindo o exemplo de 2005, a Confederação Nacional dos Metalúrgicos enviará mais uma vez uma representação ao sindicato alemão IG Metall, denunciando os abusos da Grob (de origem alemã), em sua fábrica no ABC. Paralelamente a isso, na reunião do Comitê Mundial da Daimler, na próxima semana o representante brasileiro, Aroaldo Silva, efetuará uma ação semelhante aos companheiros alemães.

**Fonte:** Bittencourt, 2008, grifo nosso.

## **O papel das redes sociais**

Existem três vertentes, por nós pesquisadas, de análise do sindicalismo em rede: a otimista, a pessimista e a que denominamos pendular.

A vertente otimista é abordada por Boaventura de Sousa Santos (2005) e Peter Waterman (1999). A vertente pessimista, por sua vez, é abordada por Manuel Castells (1999). Os estudos de caso pendulares foram realizados por Tullio Vigevani (1998).

Para Boaventura de Sousa Santos, o novo sindicalismo não é reflexo da crise dos sindicatos, mas da reinvenção dos trabalhadores e da mutação das relações entre capital e trabalho: “Na nossa perspectiva, há potencial para uma sinergia criativa entre o velho e o novo [...], através da criação de um novo internacionalismo operário centrado na emancipação” (Santos, 2005, p. 94-96).

Tanto Boaventura quanto Waterman sugerem que a nova configuração mundial do poder seja propícia para transformar o sindicalismo tradicional em sindicalismo-movimento social (Santos, 2005; Waterman, 1999). Segundo Santos (2005, p. 90-5), tal sindicalismo “desafiaria a lógica da globalização”, e requereria “novas formas de ação de solidariedade internacionais”. Ademais, “o global e o local se fundem numa nova e mais poderosa dinâmica de resistência”.

Para Peter Waterman (1999), o sindicalismo radical-nacionalista (populista), como o conhecemos, colapsou. Sua tese central é que o sindicalismo precisa se reciclar. Assim, há, atualmente, ampliação do escopo dos sindicatos, e o Novo Sindicalismo Social (New Social Unionism [NSU]) (i) passa a dialogar e até mesmo a militar por novos temas sociais, como meio ambiente, gênero, educação, cultura e comunicação; (ii) sua força reside em temas “novos”, como investimentos, tecnologia, realocação, subcontratação, treinamento, políticas de educação etc.; (iii) articula com outros movimentos, pluralistas e democráticos, não necessariamente sindicalizáveis, como o Fórum Social Mundial (FSM); (iv) trabalha para a contínua transformação de todas as relações e estruturas; (v) articula-se com forças políticas e parceiros em potencial; (vi) relaciona-se horizontalmente e está aberto ao *networking*; (vii) favorece a solidariedade<sup>11</sup>.

Ambos os autores defendem a reinvenção do sindicalismo como um processo natural de mutação nas relações entre capital e trabalho. A concepção de Boaventura do que é o novo sindicalismo estão resumidas na tabela a seguir.

---

11 Cf. Waterman 1999, p. 240-50.

**Tabela I – Comparação entre o “velho” (tradicional) e o “novo” (em rede) sindicalismo operário**

<b>Velho internacionalismo operário</b>	<b>Novo internacionalismo operário</b>
Hierarquia	Rede
Centralização	Descentralização
Comando	Participação
Controle	Capacitação
Debate restrito	Debate aberto
Tomada de decisões lenta	Tomada de decisões rápida
Elevada burocracia	Temporizada
Formal	Flexível
Orientação para a diplomacia	Orientação para a mobilização
Focalização exclusiva dos sindicatos e locais de trabalho	Focalização na construção de coligações com novos movimentos sociais e ONGs
Predominante no Norte	Predominante no Sul

Fonte: Santos, 2005.

Supomos que o “novo sindicalismo” proposto por Boaventura seja um contraponto aos sindicatos que se voltaram crescentemente para a atuação em territórios nacionais, pois a proposta da Primeira Internacional Comunista era justamente a internacionalização do movimento dos trabalhadores.

Para Castells, os sindicatos da “Sociedade em Rede” terão êxito apenas se conseguirem se adaptar às novas formas de produção, distribuição e gestão das empresas e à configuração do Sistema Internacional (SI):

A economia em rede (conhecida até esta altura como a “nova economia”) é uma nova e eficiente forma de organização da produção, distribuição e gestão, que está na base do aumento substancial da taxa de crescimento da produtividade nos EUA, e em outras economias que adotaram estas novas formas de organização.

[...] Estas redes são quem contrata e despede trabalhadores a uma escala global. Seguem a instabilidade global do mercado de trabalho em todo o lado, a necessidade de flexibilidade do emprego, a mobilidade do trabalho e a constante requalificação da respectiva força.



[...] [os] trabalhadores tendem a endurecer o seu poder de negociação através da negociação colectiva e da sindicalização. Mas sendo a força de trabalho mais vulnerável, cada vez mais enfrentam a batalha da deslocalização da mão-de-obra industrial e do trabalho rotinizado.

[...] Os sindicatos não desaparecem na sociedade em rede. Mas, dependendo das suas estratégias, podem tornar-se focos de resistência à mudança tecnológica e económica, ou então poderosos actores de inovação no novo significado do trabalho e criação de rendimentos, num sistema de produção baseado na flexibilidade, na autonomia e na criatividade. *Organizar o trabalho, numa rede de redes, tem exigências muito diferentes de organizar o trabalho num processo socializado de trabalho, numa grande empresa. Enquanto as mudanças na força de trabalho e no mercado de trabalho são estruturais, ligadas à evolução da sociedade em rede, as mudanças no papel dos actores sociais depende das suas práticas, e da sua possibilidade de posicionar os interesses que defendem em novas formas de produção e de gestão* (Castells, 2005, p. 20-23, grifo nosso).

Os estudos de caso realizados por Tullo Vigevani (1998) são pendulares na medida em que demonstram que os ganhos obtidos pela articulação dos sindicatos no processo de integração regional podem não atingir a magnitude desejada no plano nacional e (acrescentamos) na vida do trabalhador. O pesquisador demonstra que há casos em que não é possível concluir se houve solidariedade de classe ou se os sindicatos buscaram proteger seus interesses restritos, assim como existem casos em que os interesses imediatos dos sindicatos foram observados em detrimento da solidariedade.

O que desejamos demonstrar com as correntes de opinião e os casos ilustrados é que não existe *consenso* em torno do tema do sindicalismo nos tempos de globalização, seja ele no âmbito regional, internacional ou transnacional.

O que podemos depreender daí, e que parece consenso entre os estudiosos do sindicalismo em rede, é o transnacionalismo do capital em detrimento da localidade e estagnação do trabalho. Este parece ser um dos principais desafios do sindicalismo contemporâneo.

### **Considerações finais**

O atual artigo buscou analisar a formação do sindicalismo em rede, ou sindicalismo internacional, na Mercedes-Benz. Para tanto, traçamos um breve histórico dessa formação a partir da mobilização dos trabalhadores no

fornecedor Grupo GROB, passando pela Comissão de Fábrica, Conselho de Administração da matriz e sindicato alemão dos metalúrgicos (IG Metall).

A despeito das interpretações específicas sobre o sindicalismo internacional em rede, ressaltamos que cada caso de atuação deste tipo de sindicalismo deve ser estudado individualmente, e não tomado como conclusivo.

Não existe cômputo das atuações que alcançaram os objetivos desejados pelas GUFs ou que significaram perdas para elas. Ademais, seria impreciso o cálculo que tentasse atingir esse propósito, tendo em vista que ganhos relativos nas atuações sindicais atuais podem garantir ganhos relativos e/ou absolutos no futuro.

Podemos concluir, entretanto, que o sindicalismo em rede é um fenômeno observável em praticamente todos os Estados do globo, tal qual e em resposta às estratégias das empresas multi ou transnacionais.

O capital é global. O trabalho, entretanto, é local<sup>12</sup>. Sem a pretensão de esgotar o assunto ou de julgar o sindicalismo internacional e em rede como a saída definitiva para os trabalhadores, podemos afirmar que esse modelo sindical é uma realidade que gera resultados, notadamente nas grandes corporações com operações em mais de um país.

No século onde a mão-de-obra barata é procurada e empregada amplamente pelas multinacionais, o diálogo entre sindicalistas é importante, na medida em que procura tanto manter os empregos de altos salários nos países desenvolvidos quanto melhorar as condições de trabalho nos países à margem do desenvolvimento.

É nesse sentido que atua o trabalho em rede: através de diálogo, comunicação, e-sindicalismo e mobilização, dentre outras formas de ação, de forma reativa ou proativa, visando sua fatia de participação na famigerada globalização.

## Referências

BITTENCOURT, Valter. No ABC, Grob reprime sindicalista novamente e trabalhadores da Mercedes se solidarizam. **Imprensa CNM/CUT**, quinta-feira, 14 fev. 2008 Disponível em: <<http://www.cnmcut.org.br/conteudo/no-abc-grob-reprime-sindicalista-novamente-e-trabalhadores-da-mercedes-se-solidarizam>>. Acesso em: 3 set. 2013.

---

12 A este respeito ver Waterman apud Santos, 2005, p. 93; Castells, 1999, p. 476; Vigevani, 1998, p. 334.

BRASIL. **Decreto Lei 1.402, de 5 de julho de 1939.** Regula a associação em sindicato. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del1402.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del1402.htm)>. Acesso em: 3 set. 2013.

CARDOSO, Adalberto Moreira. O sindicalismo no Brasil: breve excuroso sobre mudanças e permanências. **Cadernos Adenauer.** São Paulo, ano III, n. 2, 2002, p. 11-34.

CASTELLS, Manuel. A Sociedade em Rede: do Conhecimento à Política. In: CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo (orgs). **A Sociedade em Rede:** do Conhecimento à Acção Política. Conferência promovida pelo Presidente da República. Centro Cultural de Belém, Pará, 4 a 5 de Março de 2005. Disponível em: <[http://www.cies.iscte.pt/destaques/documents/Sociedade\\_em\\_Rede\\_CC.pdf](http://www.cies.iscte.pt/destaques/documents/Sociedade_em_Rede_CC.pdf)>. Acesso em: 17 jun. 2011.

COX, Robert W; SINCLAIR, Timothy J. Gramsci, hegemony, and international relations: an essay in method. In: COX, Robert; SINCLAIR, Timothy J. **Approaches to world order.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CROUCHER, Richard; COTTON, Elizabeth. **Global Unions, Global Business:** Global Union Federations and International Business. 2. ed. Londres: Libri Publishing, 2009.

EUROPEAN FOUNDATION FOR THE IMPROVEMENT OF LIVING AND WORKING CONDITIONS. **Mitbestimmung/ Co-determination.** Disponível em: <<http://www.eurofound.europa.eu/emire/GERMANY/CODETERMINATION-DE.htm>>. Acesso em 3 set. 2011.

EVAN, Graham; NEWNHAM, Jeffrey. **Dictionary of International Relations.** 18. ed. New York: Penguin Reference, 1998.

FRIEDMAN, Thomas. **O Mundo é Plano:** Uma breve história do século XXI. Trad. Cristiana Serra e S. Duarte. São Paulo: Objetiva, 2005.

GILL, Colin. Industrial Relations in Western Europe. In: MORLEY, Michael J; GUNNIGLE, Patrick; COLLINGS, David G. (eds). **Global Industrial Relations.** New York: Routledge, 2006, p. 71-85.

GRIFFITHS, Martin; O'CALLAGHAN, Terry; ROACH, Steven C. **International Relations:** The Key Concepts. 2. ed. New York: Routledge Key Guides, 2008.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna.** Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 16. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

HOBBSBAWM, Eric J. **A Era dos Extremos:** O breve século XX. Trad. Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

ISTOÉ. **Herr companheiro:** Como Valter Sanches, um sindicalista do ABC, ganhou um assento no conselho de administração da alemã Mercedes-Benz. Disponível em: <[http://www.istoedinheiro.com.br/noticias/1944\\_HERR+COMPANHEIRO](http://www.istoedinheiro.com.br/noticias/1944_HERR+COMPANHEIRO)>. Acesso em: 3 set. 2011.

MALENTACCHI, Marcello. **Reports of Affiliates to the 32nd IMF World Congress.** Sweden, Gothenburg: International Metalworkers' Federation, 2009, p. 101 a 104.

MARCELINO, Paula R. P. **A Logística da Precarização:** terceirização do trabalho na Honda do Brasil. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

- MOROZOV, Evgeny. **The Net Delusion: The Dark side of Internet Freedom**. New York: PublicAffairs, 2011.
- RODRIGUES, Iram Jácome; ARBIX, Glauco. Novas Estratégias Sindicais Diante do Desemprego. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 10, n. 1, 1996, p. 77 a 86. Disponível em: <[http://www.seade.gov.br/produtos/spp/v10n01/v10n01\\_09.pdf](http://www.seade.gov.br/produtos/spp/v10n01/v10n01_09.pdf)>. Acesso em: 3 set. 2011.
- SANTOS, Boaventura Sousa (org.). **Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SILVA, Sandra Teresinha da. **A qualificação para o trabalho em Marx**. 2005. 266p. Tese (Doutorado em Economia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005. Disponível em: <[http://www.ipardes.gov.br/biblioteca/docs/tese\\_sandra\\_teresinha\\_silva.pdf](http://www.ipardes.gov.br/biblioteca/docs/tese_sandra_teresinha_silva.pdf)>. Acesso em: 3 set. 2011.
- SINDICATO DOS METALÚRGICOS DO ABC. Brasileiro indicado ao Conselho de Administração. **Jornal da Comissão de Fábrica dos Trabalhadores na Mercedes-Benz**, São Bernardo, out. 2007, p. 2. Disponível em: <[www.cnmcut.org.br/sgc\\_data/conteudo/1110116216.pdf](http://www.cnmcut.org.br/sgc_data/conteudo/1110116216.pdf)>. Acesso em: 24 jan. 2012.
- SINDICATO DOS METALÚRGICOS DO ABC. **Comissão de Fábrica na Mercedes: Vinte anos de luta**. Disponível em: <[http://www.smabc.org.br/smabc/materia.asp?id\\_CON=4482](http://www.smabc.org.br/smabc/materia.asp?id_CON=4482)>. Acesso em: 3 set. 2011.
- TAVARES DE ALMEIDA, Maria Hermínia. Dificil caminho: Sindicatos e política na construção da democracia. In: REIS, Fábio Wanderley dos; O'DONELL, Guillermo (orgs). **A Democracia no Brasil: dilemas e perspectivas**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1988.
- VIGEVANI, Tullo. **Mercosul: Impactos para Trabalhadores e Sindicatos**. São Paulo: LTr, 1998.
- WATERMAN, Peter. A New Union Model for a New World Order. In: MUNCK, Ronald; WATERMAN, Peter (eds). **Labour Worldwide in the Era of Globalization**. 2. ed. London: Macmillan Press, 1999, p. 247-263.

Recebido em 18/09/2012  
Aprovado em 13/12/2013

**BREVE HISTÓRIA DA LOUCURA,  
MOVIMENTOS DE CONTESTAÇÃO  
E REFORMA PSIQUIÁTRICA NA ITÁLIA,  
NA FRANÇA E NO BRASIL**

***BRIEF HISTORY OF MADNESS,  
MOVEMENTS OF CONTESTATION  
AND PSYCHIATRIC REFORM IN ITALY, FRANCE AND BRAZIL***

---

**Micheline Dayse Gomes Batista**  
*Universidade Federal de Pernambuco*

**Resumo**

A história e a cultura nos trazem referências ora positivas, ora negativas sobre a loucura e isso nos leva a pensar sobre a linha tênue que separa a saúde da doença. Em um momento temos uma ideia quase romântica da loucura, não muito distante daquela que associa a loucura à genialidade artística e/ou intelectual. Em outro momento, entretanto, a figura do louco aparece como a de alguém descontrolado e perigoso. Essa ideia deu origem à psiquiatria como ciência, no século XIX. Mas quando a loucura passou a ser uma patologia, um problema social? Que mudanças ocasionaram a transmutação da palavra loucura em alienação mental, depois em doença mental, até chegar ao sofrimento psíquico? Para tentar responder a essas perguntas, apresentamos uma breve história da loucura a partir de Foucault para em seguida abordar, ainda que rapidamente, os movimentos de contestação e a reforma psiquiátrica na Itália, na França e no Brasil.

**Palavras-chave:** loucura, Foucault, psiquiatria, reforma psiquiátrica.

**Abstract**

History and culture bring us references sometimes positive and sometimes negative about madness and this leads us to think about the fine line that separates the health of the disease. In a moment we have an almost romantic idea of madness, not far from what associates the madness of artistic genius and / or intellectualism. At another point, however, the individual appears crazy like someone uncontrolled and

dangerous. This idea gave rise to psychiatry as a science in the nineteenth century. But when did madness become pathology, a social problem? What changes caused the transmutation of the word madness in mental alienation, then mental illness, until you reach psychological distress? To try and answer these questions, we present a brief history of madness from Foucault and then a brief approach about the protest movements and psychiatric reform in Italy, France and Brazil.

**Keywords:** madness, Foucault, psychiatry, psychiatric reform.

## Introdução

A história e a cultura, sobretudo a popular, nos trazem referências ora positivas, ora negativas sobre a loucura e isso nos leva a pensar sobre a linha tênue que separa a saúde da doença. Em um momento, ouvimos expressões cotidianas tais como “de médico e de louco todo mundo tem um pouco” (tradução no Brasil do título do filme norte-americano *The dream team*, de 1989, que virou peça de teatro), “sou louco por você”, “a multidão foi à loucura”, “fulano é louco de pedra” etc. Temos aí uma acepção quase romântica da loucura, não muito distante daquela que associa a loucura à genialidade artística e/ou intelectual. Basta lembrarmos-nos de nomes como Vincent van Gogh, Jean Michel Basquiat e Antonin Artaud, valorizados pelos seus dons artísticos; ou nomes como o filósofo Friedrich Nietzsche e o matemático John Forbes Nash, cuja biografia originou o filme *Uma mente brilhante* (*A beautiful mind*, 2001), entre tantos outros. Sempre existiu uma vasta literatura ambientada em torno da loucura, pelo menos desde Rei Lear, de Shakespeare, e *Dom Quixote de La Mancha*, de Cervantes, obras do início do século XVII que até hoje inspiram a realização de peças e filmes.

Em outro momento, entretanto, a figura do louco aparece como a de alguém desajustado, descontrolado e perigoso, capaz de cometer atos violentos e “insanos”. Foi essa ideia que deu origem à psiquiatria como ciência, no século XIX. Mas, quando a loucura passou a ser uma patologia, um problema social? Que mudanças ocorreram na sociedade que ocasionaram a transmutação da palavra loucura em alienação, depois em doença mental, até chegar ao transtorno ou sofrimento psíquico? Essas mudanças diminuíram ou acabaram com o preconceito, o estigma, a exclusão?

Para tentar responder a essas perguntas, vamos apresentar uma breve história da loucura a partir de Foucault e o contexto em que a psiquiatria se desenvolveu no Brasil, para em seguida abordar, ainda que rapidamente, os movimentos de contestação e a reforma psiquiátrica na Itália, na França e no Brasil. Concluímos com uma pequena análise da situação atual do sistema

brasileiro de atenção à saúde mental, indicando alguns caminhos para pensarmos a questão da loucura na contemporaneidade.

### **Breve história da loucura: Foucault**

Em *História da loucura*<sup>1</sup>, Michel Foucault nos conduz por uma viagem em torno do que ele chama de “estrutura de exclusão” do fenômeno da loucura. Essa exclusão começa com o esvaziamento dos leprosários ao final da Idade Média, tidos como “lugares obscuros”, de segregação, cheios de “ritos que não estavam destinados a suprimi-la [a lepra], mas sim a mantê-la a uma distância sacramentada” (Foucault, 2010, p. 6). Com a lepra controlada, esses espaços começam a ser utilizados para tratamento das doenças venéreas no fim do século XV. Logo, os leprosários também passam a ser usados para tratar todo tipo de doentes, inclusive loucos.

Foucault observa que a loucura, antes de ter sido “dominada” por volta da metade do século XVII, estava “ligada, obstinadamente, a todas as experiências maiores da Renascença” (Foucault, 2010, p. 8). Naquele período, a loucura circulava livremente pelas ruas e era tema recorrente de diversas expressões artísticas, como peças de teatro e romances. Os loucos “conhecidos” eram tolerados, mas os loucos “estranhos”, com comportamentos desviantes e bizarros, incluindo os bêbados e os devassos, eram confinados em navios numa espécie de exílio ritualístico. Para o autor, a figura da Nau dos Loucos do século XV simbolizava a busca da razão, da purificação pela água. No livro, o que Foucault quer saber é: quando, a partir de que momento, a loucura começa a ser pensada como uma patologia e por que antes não era assim?

Com o internamento nos antigos leprosários, os portadores de doenças venéreas e os loucos passam a compartilhar um “espaço moral de exclusão”, antecipando o fim do “grau zero” da história da loucura, época em que “predominava uma indiferenciação entre loucura e razão” (Freitas, 2004, p. 77). Em um dado momento, teria havido uma ruptura entre a razão e a loucura, pela qual a razão, cerca de 150 anos antes do surgimento da psiquiatria, “se separa da loucura, esvazia a verdade da loucura para afirmar a si própria soberanamente” (Freitas, 2004, p. 78). Essa separação dará origem à “estrutura de exclusão” mencionada por Foucault, e teriam sido dois os seus estopins: a fundação do Hospital Geral de Paris por decreto (1656), inaugurando a “grande internação dos pobres”, e a libertação dos acorrentados de Bicêtre (1794).

---

1 História da loucura foi a tese de doutorado de Foucault, defendida em 1961 e publicada meses depois com seu título original, Loucura e desrazão: história da loucura na idade clássica (Cf. Freitas, 2004, p. 77).

O Hospital Geral tinha como objetivo recolher e “hospedar” os pobres de Paris, suprimindo a mendicância e a ociosidade. Pessoas de qualquer sexo, de qualquer idade, válidas ou inválidas, “doentes ou convalescentes, curáveis ou incuráveis”, todos eram forçados a trabalhar como forma de “purificação”. O hospital era uma instituição sem caráter médico, apenas “uma espécie de entidade administrativa” semijurídica, com poder de julgar e executar, sem direito a apelações. Foucault observa que essas casas de internamento se espalharam por toda a Europa, especialmente na França, Alemanha e Inglaterra, muitas delas estabelecidas dentro dos muros dos antigos leprosários, e eram mantidas com dinheiro público.

Desaparecida a lepra, apagado (ou quase) o leproso da memória, essas estruturas permanecerão. Frequentemente nos mesmos locais, os jogos da exclusão serão retomados, estranhamente semelhantes aos primeiros, dois ou três séculos mais tarde. Pobres, vagabundos, presidiários e “cabeças alienadas” assumirão o papel abandonado pelo lazarento (Foucault, 2010, p. 6).

Para Foucault, então, a grande internação é “o momento em que a loucura é percebida no horizonte social da pobreza, da incapacidade para o trabalho, da impossibilidade de integrar-se no grupo; o momento em que começa a inserir-se no texto dos problemas da cidade” (Foucault, 2010, p. 114). A loucura passa a se distinguir das outras categorias. Chega um tempo em que a pobreza não precisa mais ser encarcerada, mas a loucura sim. Até que, em fins do século XVIII e no século XIX, surgem os asilos com valor terapêutico, e a loucura passa a ser definida como “alienação mental”, como proposto por Philippe Pinel, sendo integrada ao campo da Medicina. Na França, Pinel liberta os loucos de Bicêtre dos grilhões e defende sua reeducação através do controle social e, sobretudo, moral. Na Inglaterra, o principal responsável pela reforma, contemporaneamente a Pinel, é Samuel Tuke, que busca curar os doentes numa casa de campo, livre de grades e correntes.

Tuke não era médico e nem Pinel psiquiatra, tampouco houve um rompimento com a prática do internamento. Este teria sido apenas humanizado<sup>2</sup>. O asilo abrigaria “o poder moral da consolação, da confiança, e de uma fidelidade dócil à natureza” pela disseminação de valores como religião (principalmente no Retiro de Tuke), família e trabalho (Foucault, 2010, p. 487). O tratamento de Pinel incluía métodos como banhos de água fria e camisa de força, o que, na visão de Foucault, apenas internalizava a ideia de julgamento e punição entre os doentes. Em *A água e a loucura*

<sup>2</sup> Cf. Frayze-Pereira, 1984.



(1963), o autor descreve como a hidroterapia era utilizada desde o século XVII: “fria, sob a forma de banhos, mas sobretudo duchas, ela curava a mania” (Foucault, 2006, p. 206). Nos casos graves, os pacientes ficavam de molho em banhos-infusões. Já na medicina asilar do século XIX, na época de Pinel, a água era o que impunha um controle exterior ao louco, que a partir do banho reconhece a autoridade do médico e se reconhece como doente.

Se o louco chega a se reconhecer como doente, é porque ele não foi totalmente destituído de suas faculdades mentais. Ainda restam lampejos de razão. Isso permitiria, por exemplo, o retorno a um estado “normal” após um acesso de loucura. Freitas (2004) vai argumentar que Foucault errou ao não reconhecer a importância da mania intermitente na gênese da psiquiatria, considerando todo tratamento realizado na instituição psiquiátrica como excludente. Ao estudar a mania intermitente, Pinel concluiria que é possível ter acesso ao alienado mental e reintegrá-lo à sociedade. “A partir de Pinel, a loucura pode ser tratada porque é possível ‘dialogar’ com o insensato” (Freitas, 2004, p. 88). A alienação seria um “episódio” na vida do sujeito, ainda que cíclico, do qual é possível sair através do tratamento.

Dessa forma, tanto para Pinel quanto para seu aluno Jean-Étienne Esquirol, o asilo era o melhor meio de garantir a segurança pessoal dos loucos e sua família, ao libertá-los de influências externas. Lugar de vigilância e de trabalho como principal meio de cura. É o trabalho que dignifica o homem e transforma o alienado em um ser útil e dócil. Esse modelo pineliano, sustentado no tripé isolar/conhecer/tratar, onde o hospital representa o principal espaço do saber-poder médico, até hoje tem seus críticos e defensores.

### **A loucura, os loucos e o hospício no Brasil**

No Brasil, a loucura fazia parte do convívio social desde o século XVI até o início do século XIX. A partir desse ponto, começou a ser reconhecida como desordem e perturbação da paz social, passando a ser apropriada pelo discurso religioso (Vechi, 2004). Progressivamente, os loucos foram sendo retirados do contexto social e isolados nos porões das Santas Casas de Misericórdia e nas prisões públicas. Para os médicos da época, entretanto, essa situação não resolvia o problema da loucura. A segregação, a falta de higiene e de um tratamento físico e moral adequado tornavam a cura impossível. Os médicos, articulados com o então provedor da Santa Casa, José Clemente Pereira, começam a reivindicar a criação de um instrumento terapêutico específico para os loucos, o hospício<sup>3</sup>.

3 Cf. Machado, 1978, p. 428.

Assim, o Hospício de Pedro II é criado por decreto imperial em 1841, inspirado no modelo francês elaborado por Pinel e Esquirol. Fundado, de fato, em 1852, sua construção e administração, no Rio de Janeiro, ficaram a cargo da Santa Casa. Por isso mesmo, Vecchi (2004) observa que, apesar da existência de médicos nesse local, seu controle ainda permanecia objeto do discurso religioso. De acordo com Fonte (2011), até a proclamação da República (1889), outras instituições semelhantes seriam criadas em São Paulo (1852), Pernambuco (1864), Pará (1873), Bahia (1874), Rio Grande do Sul (1884) e Ceará (1886).

Somente na República é que a loucura é retirada do discurso religioso e encampada pelo discurso científico médico-psiquiátrico, propondo substituir o tratamento desumano e primitivo por valores humanitários. Viabiliza-se, assim, a implantação do projeto de medicalização da loucura e sua transformação efetiva em doença mental (Fonte, 2011). Na prática, há uma expansão da rede pública de hospitais psiquiátricos. O isolamento nessas instituições é justificado, em primeiro lugar, pela separação do louco em relação às causas da doença (principalmente a família), e, em segundo, pela possibilidade de intervenção terapêutica<sup>4</sup>. Não haveria cura sem isolamento.

Machado (1978) descreve como a concepção arquitetônica do Pedro II, por exemplo, foi pensada para regular a vida no hospício de modo a facilitar a vigilância pelos enfermeiros. “Tem a forma de um retângulo com um bloco central separando essas duas alas [masculina e feminina] laterais, cada uma contendo dois pátios internos” (Machado, 1978, p. 433). Essa divisão contempla a separação por classes e por estágio da doença (tranquilos e agitados, limpos e sujos, afetados por moléstias contagiosas etc.). O hospício também não pode ser lugar de ócio. O trabalho é terapêutico e deve ser a principal ocupação dos internos. “A norma do trabalho impera no hospício e se materializa em oficinas de costura, bordados, flores artificiais, alfaiataria, estopa, alcochoaria, escovas, móveis, calçados” (Machado, 1978, p. 440). Uma mão de obra barata e capaz de gerar renda para a manutenção do próprio hospício. Àqueles sem aptidão para essas atividades era prescrita a jardinagem ou o trabalho como servente em obras, refeitórios e enfermarias.

Para Foucault (2008, p. 121), o internamento do século XIX coincide com o momento em que a loucura é percebida como uma conduta irregular e anormal. Uma “desordem na maneira de agir, de querer, de sentir paixões, de tomar decisões e de ser livre” (Foucault, 2008, p. 69). O hospital é lugar de diagnóstico e classificação, e o médico é aquele que pode dizer “a verdade da doença” e ao mesmo tempo produzi-la para, em seguida, dominá-la. É o alienista quem decide quem é “anormal”, como claramente exposto na

4 Cf. Machado, 1978, p. 430-431.

obra de Machado de Assis (1994). Na ficção, publicada em 1882, Simão Bacamarte constrói um edifício – a Casa Verde – para “agasalhar” todos os loucos de Itaguaí: o vaidoso, a supersticiosa, a indecisa, o bajulador – quase todos viram cobaias para seus estudos sobre a loucura. Nem a própria esposa, dona Evarista, escapa. Seus exageros ocasionam uma revolta popular, mas os revoltosos também acabam trancafiados. Entretanto, em um dado momento, Bacamarte conclui que 80% da população internada eram casos a “repensar”. Inverte, então, o critério de reclusão e passa a recolher a minoria: os simples, os sinceros, os leais etc.

Esse superpoder do médico que descreve a crise que ele mesmo provoca – o equivalente à descoberta de Pasteur de que o médico transmite a doença que devia curar – teria ocasionado, ainda segundo Foucault, uma crise na psiquiatria. É a psiquiatria que produz seu objeto, e não o descobre, como sustenta o discurso médico moderno. Tanto a alienação quanto a loucura seriam, portanto, produções discursivas da psiquiatria. A crise surge justamente quando o saber-poder do médico é colocado em xeque nesses e em outros termos. “Em todo caso, me parece que todos os grandes abalos que sacudiram a psiquiatria desde o fim do século XIX, essencialmente colocaram em questão o poder do médico” (Foucault, 2008, p. 123). É a partir dessa crise que se começa a falar em “despsiquiatrização” e em antipsiquiatrias, culminando, nos pós-guerra, com a eclosão de movimentos de contestação ao saber-poder psiquiátrico em diversos países do Ocidente, inclusive no Brasil, embora com algum atraso, nas décadas de 1960 e 1970, durante os anos de chumbo da ditadura militar (Alarcon, 2005).

### **Movimentos de contestação e a reforma psiquiátrica**

Os hospitais psiquiátricos, caracterizados pelas internações em tempo integral e de longa duração, chegam à década de 50 do século XX superlotados, com funcionários insuficientes para atender à demanda e como alvos de denúncias de maus tratos. As críticas a esse modelo acabam por alavancar reformas no setor e nesse sentido dois grupos distintos ganham proeminência: a) os que defendiam a psiquiatria reformada, implicando a reformulação interna das instituições para que se tornassem, de fato, terapêuticas (a comunidade terapêutica, na Inglaterra, e a psicoterapia institucional, na França) e outros que propunham estender a psiquiatria ao espaço público (psiquiatria comunitária); e b) os que defendiam uma ruptura radical com a psiquiatria tal como se conhecia, dividindo-se entre a antipsiquiatria (Inglaterra, década de 1960) e aqueles que defendiam a Psiquiatria Democrática, como o italiano Franco Basaglia.

Basaglia propunha não somente a erradicação dos manicômios na Itália, o que começa a ocorrer a partir de 1973, como também a desconstrução dos saberes, práticas e discursos psiquiátricos. Para ele, tanto a família e a escola quanto as prisões e os manicômios são as “instituições da violência”: “a autoridade paterna é opressiva e arbitrária; a escola se baseia na chantagem e na ameaça; o empregador explora o trabalhador; o manicômio destrói o doente mental” (Basaglia, 2005, p. 91). Basaglia questiona os diagnósticos clínicos, enxergando neles um “profundo significado discriminatório”. Um esquizofrênico rico, internado em clínica particular, recebe um prognóstico diferente de um esquizofrênico pobre, encaminhado a um hospital psiquiátrico. O primeiro nunca é descontextualizado ou separado totalmente de sua realidade, o que facilita sua reinserção na sociedade. Os pobres seriam aqueles que já sofrem com a violência do sistema social que “os empurra para fora da produção, para a margem da vida associativa, até encerrá-los nos muros do hospital” (Basaglia, 2005, p. 91). Seriam esses os elementos de transtorno da sociedade. A exclusão dos loucos do mundo dos são só confirma e sanciona a validade das normas que a própria sociedade estabelece.

Nesse sentido, nossa ação atual tem de ser uma negação que, nascida como reviravolta institucional e científica, conduz à recusa do ato terapêutico como resolutivo de conflitos sociais, que não podem ser superados mediante a adaptação de quem os sofre. Os primeiros passos dessa reviravolta efetuaram-se, portanto, por meio da proposta de uma nova dimensão institucional que definimos, no início, como uma comunidade terapêutica (Basaglia, 2005, p. 104-105).

O problema para Basaglia, portanto, já não era a questão da doença em si, mas a relação que com ela se estabelecia. A negação da realidade manicomial passava pela negação de toda classificação nosológica. Além disso, seria preciso devolver a liberdade ao doente (liberdade como uma terapia em si). Ao assumir a direção do Hospital Provincial Psiquiátrico de Gorizia, a partir de 1961, Basaglia introduz o conceito de comunidade terapêutica, sob influência dos ingleses David Cooper e Ronald Laing<sup>5</sup>. A ideia era transformar o manicômio em um hospital de tratamento de fato, uma etapa transitória no processo de cura, para que posteriormente fosse superado e substituído por um sistema alternativo de serviços. Segundo Passos (2009), as mudanças propostas eram vistas como ousadas e radicais demais por aqueles que ainda buscavam reafirmar a velha psiquiatria asilar.

5 Cf. Passos, 2009, p. 126-127.

Enquanto países europeus, como Inglaterra e França, tentavam, bem ou mal, fazer suas reformas na perspectiva de uma reorganização modernizadora, criando serviços alternativos, mas articulados aos hospitais, a desintitucionalização iniciada por Basaglia como mera experiência de comunidade terapêutica, circunscrita a um asilo nos confins do país, pouco a pouco se torna foco crescente de polêmica até abrir uma rachadura política decisiva no interior da corporação, quebrando sua organicidade histórica e expondo a miserável realidade da psiquiatria pública praticada no país. (Passos, 2009, p. 127)

A Lei Mariotti, de 1968, já previa que, na Itália, o internamento deveria ser voluntário ao invés de compulsório, a critério do psiquiatra. Entretanto, ainda de acordo com Passos (2009), essa microrreforma teria sido irrelevante para Basaglia, uma vez que a realidade italiana continuava “fortemente manicomial”, expondo o “atraso e isolamento” de uma psiquiatria ainda presa ao determinismo biologista do século XIX<sup>6</sup>. Em 1971, Basaglia assume a direção do Hospital Psiquiátrico de Trieste, que finalmente é fechado em definitivo em 1977. Os adeptos da Psiquiatria Democrática conseguem que o prédio seja reocupado por outras instituições e organizações sociais, como universidade, escola e cooperativas, sendo substituído por “uma rede de novas e diversificadas estruturas de saúde mental na cidade” (Passos, 2009, p. 132).

No ano seguinte, o parlamento italiano aprova a Lei 180, conhecida como Lei Basaglia. A lei integrou a doença mental na legislação sanitária, o que para os adeptos da Psiquiatria Democrática retirava dela a condição de periculosidade particular. Outro avanço foi a regulamentação do *tratamento* obrigatório, não a internação, abrindo caminho para que esse tratamento fosse realizado em serviços territoriais, ao invés de hospitais. Estes, aliás, seriam progressivamente desativados. Elimina-se, também, a custódia da pessoa e de seus bens, e o direito constitucional ao voto é restituído aos doentes mentais<sup>7</sup>.

No caso da psiquiatria de setor, que tem início na França, em 1945, e em 1960 é incorporada como política oficial de saúde mental, a prioridade é o tratamento do doente em sua própria comunidade. Foram criadas equipes multidisciplinares compostas por psiquiatras, psicólogos, enfermeiros e assistentes sociais para prevenir e tratar as doenças mentais sem muros ou confinamentos. O hospital estava lá apenas como coadjuvante, para auxiliar no tratamento. A reforma na França tinha como objetivo substituir o modelo excludente e isolacionista, baseado na repressão, pela emancipação do doente mental e sua reintegração à sociedade.

6 Cf. Passos, 2009, p. 126.

7 Cf. Passos, 2009, p. 132-133.

No Brasil, em 1978, o Movimento de Trabalhadores em Saúde Mental, ligado ao movimento de Reforma Sanitária, provocaria a derrocada da denominada “indústria da loucura”, numa época em que os hospitais privados se multiplicavam pelo país e, com eles, a precariedade nos serviços prestados à população (Fonte, 2011). A discussão da desinstitucionalização entra no meio acadêmico-intelectual. Já no final da década de 1980, articulados e influenciados pelo pensamento de Basaglia, técnicos de saúde, acadêmicos, militantes sociais e organizações comunitárias conseguem provocar o fechamento de alguns manicômios e a abertura dos primeiros Centros de Atenção Psicossocial (CAPS). Vários desses atores dão origem ao Movimento da Luta Antimanicomial, uma ação coletiva em prol de “uma sociedade sem manicômios”.

A década de 1990 vem para consolidar todo esse movimento através de mudanças promovidas nas áreas legislativa, jurídica e administrativa (Fonte, 2011). Fonte vai observar que são desse período as primeiras normas federais que regulamentam a implantação dos serviços de atenção diária, inspirados nas experiências dos primeiros CAPS, bem como as primeiras diretrizes para fiscalização e classificação dos hospitais. “Neste período, a Reforma Psiquiátrica efetivamente começou a se materializar em serviços extra-hospitalares, sejam intermediários ou substitutivos ao manicômio” (Fonte, 2011, s/p).

Ainda segundo Fonte (2011), desde o início da década de 2000, é possível detectar dois movimentos no Brasil: “a construção de uma rede de saúde mental substitutiva ao modelo centrado na internação hospitalar e a fiscalização e redução progressiva dos leitos psiquiátricos existentes” (Fonte, 2011, s/p). A reforma psiquiátrica foi consolidada como política oficial do Sistema Único de Saúde (SUS) na III Conferência Nacional de Saúde Mental, realizada em 2001, em Brasília. Essa política confere aos CAPS um papel estratégico na mudança de modelo. Um dos indicadores disso, diz a autora, é a alocação de recursos. “Se no final da década de 1990 os gastos hospitalares correspondiam a mais de 90% dos recursos do SUS para a saúde mental, no final de 2006, 56% destinavam-se aos gastos extra-hospitalares e 44%, aos gastos hospitalares” (Fonte, 2011, s/p).

Na visão da autora, essa inversão de prioridades indicaria uma diminuição na hegemonia institucional do hospital psiquiátrico. Os manicômios em condições precárias foram fechados. Além da expansão dos CAPS (em 2010 eram mais de 1,5 mil espalhados pelo país, de acordo com dados do Ministério da Saúde), é importante citar ainda a abertura de residências terapêuticas, ambulatórios, centros de convivência e hospitais de semi-internação. De um modo geral, Fonte considera que a reforma psiquiátrica brasileira tem se apresentado como “positiva e bem sucedida”, ainda que persistam algumas desigualdades regionais.

### **A loucura na atualidade: caminhos e descaminhos**

Os números trazidos por Fontes (2011), que mostram uma redução na proporção de recursos do SUS destinados aos hospitais psiquiátricos e um aumento na proporção de recursos aplicados nos serviços extra-hospitalares, indicam que, de alguma forma, a reforma psiquiátrica brasileira está se consolidando. Dados mais recentes da Coordenação de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas revelam que a proporção dos gastos do SUS com hospitais psiquiátricos caiu de 75,24%, em 2002, para 29,44% em 2010 (Brasil, 2011). No mesmo período, os gastos com o Programa de Saúde Mental praticamente triplicaram, saltando de R\$ 619,29 milhões para R\$ 1,81 bilhão.

Todavia, essa consolidação significa dizer que a “estrutura de exclusão” mencionada por Foucault acabou? Vários autores acreditam que não. Vecchi (2004) argumenta que a iatrogenia, que favorece a conservação da clientela, produzindo um efeito inverso ao terapêutico, continuou vigente no discurso da desinstitucionalização. A desinstitucionalização da loucura não poderia se resumir ao mero processo de desospitalização. “Nesse sentido, essa noção apontaria penas para a mudança do locus de tratamento, isto é, dos grandes hospitais psiquiátricos para os serviços comunitários, como os hospitais-dia e os centros de atenção psicossocial” (Vecchi, p. 493). A rede, sem dúvida, aumentou: saímos de 424 CAPS, em 2002, para 1.650 em 2011, atingindo 68% de cobertura. Enquanto isso, no mesmo período, o Serviço Residencial Terapêutico evoluiu de 85 para 596 unidades apenas, sinal de que a expansão do número de residências não acompanha o ritmo de fechamento dos leitos. Entre 2002 e 2011 foram fechados 18.712 leitos psiquiátricos no país (Brasil, 2011).

A reforma, portanto, não pode ser entendida apenas como a melhora e a humanização dos serviços, mas sobretudo como uma mudança no discurso científico, em especial na noção do que é a doença mental. Essa noção continuaria invalidando a condição de sujeito autônomo, ainda que seja tratado como usuário “voluntário” do serviço e não mais como “paciente”. Fonte (2011, s/p) dirá também que “o fato de um serviço ser externo não garante sua natureza não manicomial e sua qualidade. A Reforma Psiquiátrica, em seus refluxos e ambiguidades, vem demonstrando certo coeficiente de ‘reinstitutionalização’”. Que reinstitucionalização seria essa? No caso do Brasil, seria a “CAPScização” do modelo assistencial, que coloca o CAPS no centro do sistema e das políticas públicas de saúde, produzindo novas institucionalizações, novas cronicidades. A loucura pulou os muros dos hospitais, mas com os CAPS pode ter entrado em outra espécie de prisão.

Outro aspecto que merece ser mencionado é o crescimento do

uso dos psicofármacos nos tratamentos terapêuticos, inclusive porque eles extrapolaram o campo da psiquiatria, estendendo-se também ao campo da cardiologia e da psicanálise. O cardiologista e o psicanalista também tratam algumas das novas doenças da nossa época, como a depressão, a neurose e a síndrome de pânico. Ainda segundo Fonte, os gastos federais nessa área vêm sofrendo um “aumento vertiginoso”. Os recursos destinados ao pagamento de medicações psicotrópicas saltaram de R\$ 35,8 milhões, em 2002, para R\$ 263,4 milhões em 2009. É quase todo o dinheiro que o governo aplica na rede CAPS.

Considerando que o sofrimento psíquico é hoje considerado um mal tão grave quanto o sofrimento físico (Dantas, 2008), o crescente uso de medicamentos revelaria ainda a cronicidade de alguns usuários, que precisam retornar constantemente ao sistema em busca de medicação. Para Tesser (2006), de um modo geral, a medicalização é o que transforma culturalmente as populações e é o que provoca uma diminuição da capacidade de enfrentamento das dores e doenças. A ação especializada do profissional de saúde, ao invés de promover a autonomia do doente, “destrói a autonomia, reivindicando a submissão, alimentando a dependência e a compulsão ao consumo” (Tesser, 2006, p. 67).

Fazendo uma “crítica da crítica” à assistência psiquiátrica na atualidade, Perrusi (2010) sustenta que a lógica asilar não acabou. Embora leitos psiquiátricos estejam sendo fechados, “a noção de ‘lógica asilar’, como tal, não se esgota no seu contexto empírico de origem, o ‘asilo’”, e por isso ainda pode ser percebida como prática em outras estruturas, como o próprio hospital psiquiátrico – que ainda consome cerca de 30% dos recursos do SUS com saúde mental – e até nos serviços extra-hospitalares. Para o autor, essa lógica, que nada mais é do que a lógica da tutela e do enquadramento moral, estaria ligada a todo o processo institucional da psiquiatria e seu fim significaria o fim da própria psiquiatria. Esse processo institucional envolveria, até mesmo, uma incapacidade de enquadrar cientificamente a doença mental.

Sem dúvida, o modelo CAPS vem tentando substituir a repressão do asilo pela readaptação social. Porém, o que constatamos é a permanência do preconceito e do estigma na comunidade. O louco continua sendo considerado alguém inferior, desacreditado, incapaz. Basaglia (2005, p. 123) já defendia que “uma comunidade que se pretenda terapêutica deve levar em conta essa realidade dúplice – a doença e a estigmatização – a fim de poder reconstruir gradualmente a face do doente como era antes”. Obviamente, não se trata, aqui, de tentar corrigir um “defeito”, como um deficiente físico que se submete a uma cirurgia plástica ou um analfabeto que corrige sua educação (Goffman, 2004).



Caminhamos para o consenso de que a desinstitucionalização plena deveria contemplar uma reversão no secular processo de iatrogenia. “Esse discurso, assim, diferentemente dos demais, propõe a (re)invenção na forma de definirmos, olharmos, caracterizarmos, compreendermos a loucura” (Vechi, 2004, p. 494), sem restringi-la à ordem patológica. Segundo Vechi, a construção de uma nova noção científica em torno do tema possibilitaria a redefinição do que são as diferenças e do que é o sofrimento, “sem necessariamente fazer uso do viés do desvio, da incapacidade, da anormalidade, da periculosidade, da incompetência” (Vechi, 2004, p. 494). Conseqüentemente, haveria uma nova definição do que é a normalização terapêutica – não é porque eu sou diferente que preciso ser “normalizado”, existiriam graus de diferenças e de sofrimento. Mas não apenas isso. Essa redefinição poderia nos ajudar a construir um “novo lugar social” para o louco, e essa inclusão passa necessariamente pelo conceito de saúde e bem-estar mental.

## Referências

- ALARCON, Sergio. Da reforma psiquiátrica à luta pela ‘vida não-fascista’. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, maio-agosto, 2005, p. 249-263. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v12n2/01.pdf>>. Acesso em: 23 mai. 2012.
- ASSIS, Machado de. O alienista. In: \_\_\_\_\_. **Obra Completa**, v. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 3-48.
- BASAGLIA, Franco. As instituições da violência. In: AMARANTE, Paulo (org.). **Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 91-149.
- BRASIL. Ministério da Saúde / Secretaria de Atenção à Saúde / Departamento de Ações Programáticas Estratégicas / Coordenação Geral de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas. **Saúde mental em dados 9**, ano VI, n. 9, jul. 2011.
- DANTAS, Marília Antunes. O sofrimento psíquico e as tensões da autonomia na sociedade de indivíduos. **Psicologia.pt – Portal dos Psicólogos**. Disponível em: <<http://www.psicologia.pt/artigos/textos/A0422.pdf>>. Acesso em: 23 mai. 2012.
- FONTE, Eliane Maria Monteiro. As sete vidas da agenda pública em saúde mental no Brasil. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE SOCIOLOGIA, XXVIII., **Anais...**, Recife, 2011.
- FOUCAULT, Michel. A água e a loucura (1963). In: \_\_\_\_\_. **Problematização do sujeito: Psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Ditos e Escritos I. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Tradução de Vera Lúcia Avelar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 205-209.

\_\_\_\_\_. A casa dos loucos. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2008, p. 113-128.

\_\_\_\_\_. **História da loucura na idade clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 9. ed.. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FRAYZE-PEREIRA, João A. **O que é loucura**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FREITAS, Fernando Ferreira Pinto de. A história da psiquiatria não contada por Foucault. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, jan./abr. 2004, p. 75-91. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v11n1/04.pdf>>. Acesso em: 23 mai. 2012.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Trad. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed.. Rio de Janeiro: LTC, 2004.

MACHADO, Roberto. Aos loucos, o hospício. In: MACHADO, Roberto et al. **Danação da norma**. a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1978, p. 423-443.

PASSOS, Izabel C. Friche. **Reforma psiquiátrica**: as experiências francesa e italiana. Rio de Janeiro: Ed. da Fiocruz, 2009.

PERRUSI, Artur. A lógica asilar acabou?: um estudo sobre as transformações na psiquiatria brasileira. In: FONTES, Breno Augusto Soto Maior; FONTE, Eliane Maria Monteiro da. **Desinstitucionalização, redes sociais e saúde mental**: análise de experiências da reforma psiquiátrica em Angola, Brasil e Portugal. Recife: Ed. da UFPE, 2010, p. 71-112.

TESSER, Charles Dalcanale. Medicalização social (I): o excessivo sucesso do epistemicídio moderno na saúde. **Interface – Comunicação, Saúde, Educação**, v. 10, n. 19, jan./jun. 2006, p. 61-76. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/icse/v10n19/a05v1019.pdf>>. Acesso em: 23 mai. 2012.

VECHI, Luís Gustavo. Iatrogenia e exclusão social: a loucura como objeto do discurso científico no Brasil. **Estudos de Psicologia**, v. 9, n. 3, sept./dec. 2004, p. 489-495. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/epsic/v9n3/a11v09n3.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2012.

Recebido em 16/08/2013

Aprovado em 05/02/2014

# Resenhas

## O CORPO ALÉM DO TERRITÓRIO SEMÂNTICO

### *BODY BEYOND THE SEMANTIC TERRITORY*

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesa (orgs.). **Para além da eficácia simbólica**: estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: Ed. UFBA, 2013. 376 p.

---

Fabiano Lucena Araújo  
*Universidade Federal da Paraíba*

*Para além da eficácia simbólica* é uma coletânea organizada pelas antropólogas Francesca Bassi e Fátima Tavares que desenvolvem atividades de pesquisa concentradas na confluência entre religião, ritual e saúde, em particular, as religiosidades afro-brasileiras, sendo ambas vinculadas a Universidade Federal da Bahia. A publicação visa reunir obras no intuito de oferecer perspectivas teórico-metodológicas e etnográficas a respeito da interface entre as dimensões religiosa, ritual e terapêutica. A ênfase dessa abordagem repousa no questionamento acerca das transformações corporais operadas nos contextos explorados no âmbito ritual, seja técnico, seja mágico ou religioso, que produzem tais *agenciamentos eficazes*.

O livro é dividido em três partes constitutivas. A primeira – *Revisitando conceitos* – é composta por capítulos que apresentam a discussão teórica e as preocupações temáticas principais em torno dos *agenciamentos eficazes* e uma revisão crítica da noção de *eficácia simbólica* formulada por Lévi-Strauss no seminal artigo homônimo “L’efficacité symbolique” e aprofundada em “Le sorcier et sa magie”, ambos publicados em 1949. A segunda parte, *Ritual e transformação eficaz*, é formada por trabalhos etnográficos dos autores e das organizadores, sob a forma de análises variadas, nas quais se evidenciam a antropologia fenomenológica ou cognitiva, o *paradigma da corporeidade* de Thomas Csordas e a *abordagem pragmática* ressaltando o viés performativo. Finalizando, o último conjunto de capítulos, *Terapêuticas em contexto*, trata de questões mais especificamente sob o referencial terapêutico no sistema biomédico, transferindo o eixo temático do rito da dimensão mágico-

religiosa para o âmbito técnico e suas implicações na saúde, transformações corporais e engajamentos subjetivos dos pacientes na adesão aos tratamentos ofertados.

Aprofundando a discussão presente no livro, chamo atenção para a tônica dominante que permeia a reflexão dos trabalhos selecionados, que consiste na exposição dos elementos que mobilizam a transformação corporal dos agentes envolvidos nos campos de ação eficaz (magia, religião, técnica) onde são encorajados a uma modificação da experiência vivida no evento particular ou no contexto englobante em que se inserem, a qual desloca a importância concedida ao plano verbal concernente aos modelos tributários da concepção de *eficácia simbólica* de Lévi-Strauss. A participação dos agentes nos processos curativos é confrontada com a necessidade de domínio semântico das enunciações proferidas nos rituais ou do conhecimento técnico próprio dos sacerdotes e especialistas que executam os ritos, arguida segundo o modelo levistraussiano, uma vez que o engajamento dos sujeitos nos procedimentos sublinhados pressupõe uma distribuição diferencial dos conteúdos semânticos e técnicos das práticas suscitadas.

As organizadoras da coletânea, no artigo que abre a primeira parte do livro, destacam o papel dos *afetos* como ingrediente involuntário e produtor da alteração corporal dos clientes e pacientes, os quais são direcionados pela própria disposição à mudança na afecção, quando se deixam levar pelo contexto operacional, experiencial e cultural do rito. As autoras sublinham, além do papel transformativo do rito, a possibilidade da agência individual e a renovação social que emergem no exercício da atividade ritual enquanto evento único, capaz de articular um repertório singular de conteúdos da experiência vivida pela cultura e pelos seus interlocutores, citando Houseman (2003) – autor que participa também da parte inicial da coletânea com um artigo sobre as articulações possíveis entre as relações estabelecidas no contexto psicoterapêutico e os processos performativos atribuídos aos diferentes aspectos das orientações pragmáticas (interação cotidiana, ritual, jogo e espetáculo):

A eficácia distintiva do rito deriva, antes de tudo, não de seu simbolismo substantivo, nem de suas conseqüências pragmáticas, nem, enfim de suas qualidades performativas, mas da própria atuação das relações especiais que sua execução envolve (Houseman, 2003, p. 80-81).

No que diz respeito aos *agenciamentos eficazes* promovidos nos ritos e à “atuação das relações através da mobilização particular de símbolos” (Tavares; Bassi, 2013, p. 23), a participação do paciente/cliente no evento

ritual se dá sem acesso pleno à significação das enunciações neste contexto, cuja adesão, suprida por afetos, desloca tanto uma função universal simbólica universal e inconsciente, de acordo com a *eficácia simbólica* em Lévi-Strauss, quanto a obrigatoriedade da função da crença abstrata nas normas contidas nos modelos de cultos específicos, segundo as teologias intelectuais das religiões éticas. Tais asserções, atreladas ao relacionamento entre *agência* e *transformação* na esfera ritual, são aprofundadas no segundo artigo da primeira parte do livro, “Eficácia simbólica. Dilemas teóricos e desafios etnográficos”, da antropóloga e professora da Universidade Federal de Santa Catarina, Sônia Weidner Maluf, onde a autora discute e faz uma revisão teórica e crítica do percurso da noção de *eficácia simbólica* no campo das Ciências Sociais e da Antropologia, analisando a linha evolutiva desse conceito em Mauss, Hubert, Durkheim até culminar em Lévi-Strauss, propondo um debate cruzado com autores contemporâneos ligados à *perspectiva pragmática*, como Bruno Latour, e colocando em evidência os resíduos das formulações teóricas desses autores que podem ter algum vínculo com a noção de *afecção*, como o conceito de *mana* em Mauss e a *eficácia moral* em Durkheim.

Outro ator importante, que dialoga com a atualização crítica do modelo semântico calcado no estruturalismo levistraussiano, é François Laplantine, com o texto “O modelo coreográfico”, no qual propõe um *paradigma coreográfico* como maneira de encarar o corpo de forma dinâmica e não preso a uma noção de paradigma em termos estruturais, ou seja, enquanto sintaxe ou sistema de relações formais entre unidades linguísticas, mas sim chamando atenção para o plano *sintagmático* mediante o qual os usos e sentidos das palavras e ações variam nos diferentes contextos onde são mobilizados, assim como os processos ou as múltiplas modulações de enunciação das frases são emitidas.

Na segunda parte, que trata da exposição dos trabalhos etnográficos no tocante à dimensão ritual e religiosa, os autores oscilam da perspectiva pragmática para a antropologia cognitiva e fenomenológica, debatendo com outras abordagens relacionadas de forma plural e abrangente. Do lado da antropologia cognitiva, assinalo os dois trabalhos iniciais da segunda parte, o de Arnaud Halloy, “‘Incorporar’ os deuses: dispositivos pragmáticos do transe de possessão religiosa no culto Xangô de Recife (primeiras pistas)” e o de Bertrand Hell, “Negociar com os espíritos tromba em Mayotte: retorno ao ‘teatro vivido’ da possessão”, assim como o de Xavier Vatin, “Música e possessão: para além da eficácia simbólica?”, os quais discorrem sobre o *princípio da ancoragem* que preconiza a associação entre o vivido corporal e o imaginário ou o acoplamento entre a dimensão simbólica e o nível somático da experiência (sensorial, motor e emocional) oportunizado pelo contexto

ritual. Tal abordagem se aproxima das explicações de Csordas (2008, p. 69) sobre o *paradigma corporeidade* em virtude da disposição associativa entre o *imagético sensorial e das memórias dos adeptos* com os valores de uma comunidade de culto e o conseqüente *direcionamento da atenção do suplicante* em tratamento curativo inscrito nesse processo. Já os artigos que pendem para a perspectiva pragmática priorizam debater as os *agenciamentos eficazes* realizando uma aplicação de autores como Bruno Latour, Gilles Deleuze e Roy Wagner em contextos etnográficos para analisar formas de inserção ritual, mecanismos de autoafirmação dos sacerdotes, consulentes e comunidades de culto, a dialética de conversão e a de observação de tabus a partir da negociação das propriedades performativas dos sujeitos nas situações implicadas.

A terceira parte, dedicada a investigar a dimensão terapêutica de transformação dos sujeitos nos ritos técnicos do sistema biomédico, levanta questões a respeito da interação e dos agenciamentos possíveis entre os sujeitos envolvidos num tratamento curativo específico, ressaltando as nuances das relações e da rede que se estabelece entre pacientes, seus familiares e equipe de saúde. A autoridade da equipe médica, de acordo com o exposto nos trabalhos segundo as idiosincrasias de grupos de pacientes (idosos, gestantes, doentes terminais, casais HIV-sorodiscordantes), é relativizada, demonstrando o viés unilateral da postura vislumbrada no setor dos profissionais de saúde, devido em parte às prescrições de neutralidade e objetificação dos procedimentos práticos na área. A adesão dos pacientes a um tratamento específico revela outras demandas além do simples atendimento das metas tecnicistas e das formas de intervenção incisiva no nível orgânico, evidenciando o paciente enquanto *sujeito moral* que fica obscurecido perante o cumprimento das medidas protocolares dos serviços disponibilizados no sistema biomédico. Nesse quesito, Annette Leibling, em “Invertendo a adesão, desdobramento o envolvimento: envelhecimento, saúde mental e o cuidado oferecido ao paciente confiante”, expõe as dificuldades enfrentadas pelo setor da enfermagem com pacientes idosos em relação a adesão ao tratamento, como a administração dos medicamentos, visando assinalar a negociação estabelecida entre estes profissionais e seus clientes, em que se inserem aspectos interativos e performáticos como a necessidade do exercício da persuasão e a conquista da confiança dos pacientes. Esta esfera de abordagem presente também em “Sangue do meu sangue: contrastando as práticas do serviço de saúde e as lógicas conjugais em situações de sorodiscordância para HIV/AIDS”, de Artur Perrussi e Mónica Franch, apreende o papel das *micropolíticas do cotidiano* envolvendo as estratégias de adaptação e ressignificação das normas terapêuticas por parte dos casais sorodiscordantes e mostra a complexidade do assunto para

além da simples dominação consciente dos termos técnicos e semânticos oficiais previstos no contexto biomédico, muitas vezes mais intimidadores do que reconfortantes.

Considerando um balanço geral da obra, pela diversidade de trabalhos apresentados, provavelmente esta coletânea contribuirá no sentido de gerar uma revisão teórica dos autores contemporâneos, como Roy Wagner e Bruno Latour, e uma atualização crítica dos clássicos como Lévi-Strauss, proporcionando ao pesquisador um contingente de dados etnográficos e conceituais no que tange à articulação entre religião, ritual e terapêutica. Destaco, principalmente, tendo em vista o aporte teórico-metodológico assumido no livro, o papel proeminente que as noções de *afeto* e *agenciamento eficaz* assumem enquanto ferramentas analíticas que desviam o etnógrafo da incumbência de submeter à observação participante somente ao plano verbal de análise e assim captar a dimensão do indizível e do fortuito em campo.

## Referências

- CSORDAS, Thomas. **Corpo / Significado / Cura**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008.
- HOUSEMAN, Michael. O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, 2003, p. 79-207. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v9n2/17933.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

Recebido em 28/02/2014  
Aprovado em 30/03/2014





**O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA E A VOZ DOS INVISÍVEIS:  
dinheiro autonomia, liberdade e cidadania**

***THE BOLSA FAMÍLIA PROGRAM AND THE VOICE OF THE  
UNSEEN PEOPLE: money, autonomy, freedom and citizenship***

REGO, Walquíria Leão; PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania.** São Paulo: Ed. Unesp, 2013. 241 p.

---

Patrícia Oliveira S. dos Santos  
*Universidade Federal da Paraíba*

Flávia Ferreira Pires  
*Universidade Federal da Paraíba*

O livro *Vozes do Bolsa Família* é resultado de um exaustivo trabalho de pesquisa qualitativa realizada ao longo de cinco anos (de 2006 a 2011) com as mulheres beneficiárias do Programa Bolsa Família (PBF) que residem nas regiões consideradas ‘mais desassistidas’ do país, a saber, o sertão de Alagoas, zona litorânea de Alagoas, Vale do Jequitinhonha (MG), interior do Piauí, interior do Maranhão, as periferias de São Luís (MA) e de Recife (PE). Os autores mostram como o recebimento do benefício, muitas vezes a primeira experiência de renda regular das famílias, tem modificado a vida das beneficiárias e de suas famílias, evidenciando, assim, “os efeitos políticos e morais nada secundários do PBF [...]” (Rego; Pinzani, 2013, p. 15).

O estudo é baseado em entrevistas com mulheres titulares do cartão PBF, aquelas destituídas de voz, ‘os invisíveis’ (Rego; Pinzani, 2013, p. 15). Destacam os autores a necessidade de se ouvir diretamente as beneficiárias do Programa, o que justifica as mais de 150 entrevistas realizadas. A pesquisa não é procedente de uma pesquisa estatística tampouco se mostra de cunho quantitativo, ao contrário, os autores se utilizam da técnica de entrevista aberta, uma vez que julgam ser a única possível em investigações como

essa, já que pretendem alcançar alguns níveis da estrutura subjetiva das entrevistadas. Dessa forma, valem-se da entrevista de longa duração, provida apenas de um roteiro de questões, em muitos casos seguindo e interpelando a livre fala das mulheres entrevistadas. Essa escolha metodológica traz grandes contribuições ao trabalho, pois ao dar voz aos destituídos de voz, ou aos ‘invisíveis’, os autores podem melhor captar e mostrar, a partir deles mesmos, o mundo e a forma como vivem os pobres e extremamente pobres do país. Posto isso, a decisão de ouvir diretamente as beneficiárias se deu, não só por uma razão metodológica, mas por uma razão ética, destacando que para muitas mulheres a entrevista foi um momento inédito de reflexão sobre suas vidas a partir de um processo dialógico suscitado pelos pesquisadores. Os autores destacam ainda a importância da linguagem em relação à dignidade e à autonomia individual. A linguagem é descrita como uma instituição social por meio da qual é possível proferir as experiências de sofrimento. Nas palavras dos autores:

A linguagem é uma instituição social na qual é possível articular as experiências de sofrimento e que implica a existência da comunidade de falantes e agentes que se reconhecem reciprocamente. A dignidade tem a ver com a inclusão em tal comunidade de comunicação e reconhecimento (Rego; Pinzani, 2013, p. 31).

O livro encontra-se dividido em cinco capítulos, além da introdução e das considerações finais, e conta ainda com algumas fotos que ajudam o leitor a imaginar o universo dos sujeitos pesquisados. Logo na introdução, os autores destacam que a intenção da pesquisa foi a de investigar os efeitos políticos e morais do PBF. Para atingir o objetivo proposto, os autores lançam mão da ideia de autonomia individual, a qual se encontra baseada no conceito de *capability approach* desenvolvido por Amartya Sen e Martha Nussbaum. O termo é mantido em sua forma original devido à dificuldade de traduzi-lo, mas deriva da fusão entre *capacity* (capacidade) e *ability* (habilidade). Dessa forma, ele designaria algo em torno do poder ou da capacidade de executar alguma coisa, ou da habilidade de agir. Juntamente com esse conceito, os autores utilizam-se da teoria do dinheiro de Marx e Simmel.

O primeiro capítulo, “Ouvir a voz dos pobres”, é de caráter teórico-metodológico, no qual os autores buscam situar a pesquisa social na perspectiva da Teoria Crítica, abordando a posição do pesquisador social, seu papel quando se encontra em campo, e justificando a importância de ouvir os pobres. Nesse capítulo, os autores destacam que os pobres em geral são considerados meros objetos de políticas públicas e nunca sujeitos da

política ou sujeitos políticos, o que por sua vez contribui para a sua relativa perda de autonomia. Por isso, partem da ideia de que é necessário ouvi-los e deixar que eles mesmos descrevam sua situação; atentando, todavia, para as possíveis distorções a que essa percepção pode estar sujeita, uma vez que “pessoas que vivem em uma situação de pobreza ou miséria frequentemente não têm consciência do fato de que são vítimas de alguma injustiça” (Rego; Pinzani, 2013, p. 30).

Algumas das mulheres beneficiadas foram entrevistadas mais de uma vez durante o período de pesquisa, o que possibilitou a verificação da extensão das mudanças que elas experimentaram a partir do recebimento do benefício. A respeito de D. Madalena (35 anos), os autores escrevem:

Veio nos atender de modo sorridente, muito diferente do ano anterior, quando a encontramos lacônica, de semblante sombrio, tendo caído aos prantos a certa altura da entrevista. Fotografamo-la juntamente com seus filhos, e nesse momento ela fez questão de contar que no ano anterior a tínhamos encontrado num dos momentos mais difíceis de sua vida (Rego; Pinzani, 2013, p. 115).

Emblemático também, nesse processo de mudanças, é o caso de D. Luisa (41 anos):

Ao chegarmos, Luisa mostrou-nos, rindo, o nenê que tinha nos braços [...] Sua melhoria de vida era visível: a casa estava pintada, na sala havia três sofás com capas e, claro, a soberana presença da televisão. Podíamos sentar-nos com certo conforto, muito diferentemente da primeira vez que a entrevistamos, quando quase não conseguíamos nos acomodar, deixando-a muito constrangida [...] As crianças vestiam tênis e bermudas [...] Dona Luisa [...] falava com alegria da melhoria que a bolsa trouxera a sua vida: ela e sua família comiam melhor e de fato a vida melhorara bastante (Rego; Pinzani, 2013, p.116).

O pobre no Brasil é associado pela classe média ao marginal e preguiçoso, o que justificaria sua situação socioeconômica. Esse pensamento se perpetua para os beneficiários do PBF, gerando quase um duplo estigma, a pobreza em si mesma e acusações de serem acomodados, de quererem mais filhos para receber mais dinheiro sem trabalhar. No entanto, esses argumentos são rebatidos, pois, como bem nos mostram os autores, esse pensamento nada mais é que o fruto do preconceito e da cultura do desprezo pelo pobre.

O segundo capítulo, “Bases teóricas da pesquisa”, segue na mesma linha do primeiro, trazendo uma larga discussão teórica sobre pobreza, humilhação, sofrimento, dignidade, autonomia, gênero, renda e liberdade, além de mostrar que a renda advinda do PBF tem sido um importante instrumento de formação cívica. Isso se dá na medida em que essa renda contribui para que essas mulheres problematizem a situação em que vivem e galguem uma paridade maior de direitos e participação – por exemplo, ao ampliar seu acesso aos serviços públicos de uso coletivo, contribui-se para a construção da cidadania. Destaca-se a relação entre políticas públicas e a criação de cidadania, no sentido da constituição de novos sujeitos políticos, uma vez que os autores acreditam que as condicionalidades exigidas pelo Programa “possuem caráter republicano e contribuem para o processo de cidadãos e indivíduos responsáveis perante sua comunidade política” (Rego; Pinzani, 2013, p. 70-71).

No terceiro capítulo são narradas as entrevistas mais significativas ou paradigmáticas. É por meio delas que podemos conhecer e imaginar como vivem essas mulheres que são vozes do Bolsa Família. As falas se mantêm em sua forma original e são apresentadas de maneira direta, ou seja, sem avaliação ou análise. Podemos dizer que os autores fazem uma ‘descrição densa’ (Gertz, 2008) de como vivem as mulheres entrevistadas, da região onde se encontram, suas condições geográficas e climáticas. São mulheres que vivem em cabanas de palhas, casas de taipa, de chão batido, moradias precárias, em lugares sem infraestrutura urbana, como o saneamento básico. De modo geral, as mulheres entrevistadas possuem baixa escolaridade, casaram-se cedo e tiveram muitos filhos. Em virtude dessas condições não conseguem empregos com facilidade e quando conseguem são trabalhos considerados humilhantes, como as cavadoras de maçonim – trabalho para “pessoas desesperadas” (Rego; Pinzani, 2013, p. 98). Os maridos estão, em sua maioria, desempregados, posto que as oportunidades de emprego são escassas, especialmente para aqueles sem um nível mínimo de escolaridade. Assim, quando conseguem algum serviço em geral não passa de um ‘bico’. Mas, apesar do pequeno nome, o trabalho é gigantesco. Contam os autores que esses homens conseguem trabalhar na roça por um ou dois dias na semana para ganharem cerca de R\$10,00 por oito horas de trabalho duro. Constantemente, os autores encontraram homens e mulheres com semblantes deprimidos.

Nessas condições, não é difícil entender a importância que a renda do PBF tem para essas mulheres. Todavia, as mudanças geradas pelo Programa não são apenas individuais, mas também coletivas, na medida em que se estendem para a família. O dinheiro do benefício é largamente usado para a alimentação, que é desfrutada por todos da família, assim como para

a compra de material escolar, calçados e roupas para as crianças. De certo que houve grande mudança na vida das beneficiárias, e a maior delas se deu no âmbito alimentar, como foi relatado com grande satisfação por uma das mulheres entrevistadas, que agora podia comprar ‘macarrão de pacote’, o que equivale a dizer que podia comprar o pacote inteiro do macarrão. Outras mulheres afirmaram que o dinheiro da bolsa lhes ajuda a comer melhor, como a beneficiária que relatou a compra de bolacha para as crianças. Mas as mudanças vão além do alimento, o PBF proporcionou a essas mulheres, por exemplo, o desenvolvimento do cuidado de si, como no caso de Isabel (28 anos) que pode comprar um creme para o cabelo. O PBF também contribuiu para realização de sonhos, como o da laqueadura das trompas ou o da separação conjugal, no caso de mulheres que viram no recebimento do BF uma possibilidade de planejarem minimamente a vida, não sendo mais obrigadas a submeterem-se ao ‘destino’, seja no que diz respeito ao número de filhos gerados ou a uma situação de violência e humilhação maritais.

O quarto capítulo – “Pobreza: um conceito pluridimensional” – tem como centro a questão da pobreza, como já aponta o próprio título. Nele, numa discussão instigante, os autores trazem à tona os aspectos não econômicos da pobreza, mostrando-nos que são as características fenomenológicas da pobreza que estigmatizam o pobre, impossibilitando-o de ascender. Os autores destacam, com base em Armatya Sen, que “a pobreza deve ser vista como privação das *capabilities* básicas em vez de meramente como baixo nível de renda”. Todavia reconhecem que “a baixa renda é umas das causas principais da pobreza” (Rego; Pinzani, 2013, p. 147). Dessa forma, umas das grandes contribuições atreladas ao PBF é o fato de ele ser considerado uma renda fixa para essas famílias; fixa no sentido de não ser inconstante como os “bicos”, que apenas vez por outra se consegue encontrar. Nesse sentido, o PBF pode ser considerado uma espécie de renda, ainda que mínima, e esse aspecto contribui para o alívio imediato da pobreza, bem como para a possibilidade de quebra do ciclo vicioso da pobreza nas gerações futuras.

No quinto e último capítulo, “Dinheiro e autonomia”, os autores retomam e desenvolvem a relação entre dinheiro e autonomia individual. Eles destacam como o benefício faz com que as beneficiárias se tornem, em alguma medida, mais autônomas, pois, com propriedade de causa, os autores afirmam que, após cinco longos anos de andanças e entrevistas pelo Brasil a fora, “pode-se afirmar que o programa Bolsa Família produz mudanças significativas na vida das pessoas destinatárias dele” (Rego; Pinzani, 2013, p. 189). Vale lembrar mais uma vez que, em muitos casos, o benefício do PBF foi a primeira experiência de renda fixa para a família.

Simmel é citado quando nos dizem que o dinheiro é o mais móvel de todos os bens, e, sendo móvel, proporciona uma ampliação nas

possibilidades de escolhas, levando à programação e ao desenvolvimento da própria vida. Por isso, o dinheiro pode ser considerado “a via que leva à passagem para uma esfera de maior liberdade pessoal” (Rego; Pinzani, 2013, p.214), ou seja, de autonomia. Para os autores “o Bolsa Família pode ser visto como política de urgência moral, capaz de estabelecer as condições mínimas para o desenvolvimento de autonomia ética e política” (Rego; Pinzani, 2013, p. 215). Nesse sentido, o Programa tem contribuído positivamente para a autonomia das mulheres beneficiárias. No entanto, a grande mudança está por vir e é ansiosamente aguardada para a geração dos filhos dessas mulheres beneficiadas, pois que já há a possibilidade de sonhar com um futuro diferente; embora, na maioria dos casos, o sonho não as inclua, porque a esperança chegou tarde demais. Mas é sobre os filhos dessas mulheres que está depositada a expectativa da quebra de um ciclo vicioso de pobreza e o início de um novo ciclo, um ciclo virtuoso de direitos.

Nas considerações finais, os autores reafirmam a importância do PBF, mas destacam que muito ainda precisa ser feito para que o Brasil se torne um país de cidadãos munidos de direitos iguais. A renda mínima regular que o Programa proporciona aos beneficiários contribui para “o início da superação da cultura da resignação, ou seja, da espera resignada pela morte por fome e doenças ligadas à pobreza” (Rego; Pinzani, 2013, p. 190); a regularidade dessa renda “visa precisamente emancipá-los não somente da miséria ou da pobreza, mas também de um ambiente social que pode ser causa ulterior de sofrimento [...] o dinheiro é um elemento necessário para a construção de uma base material da autonomia” (Rego; Pinzani, 2013, p. 70).

Oportuno em dois sentidos, o livro foi lançado em 2013, ano em que o Programa completou uma década, e veio ajudar a preencher a lacuna de publicações acadêmicas de cunho qualitativo sobre o PBF, somando-se ao Dossiê sobre os dez anos do PBF (Pires; Rego, 2013), publicado pela revista *Política & Trabalho* da Universidade Federal da Paraíba, e que traz, inclusive, um artigo dos autores sobre do livro sobre os quais nos debruçamos. Ao mesmo tempo, pela relevância do tema e a qualidade do trabalho, o livro tem alcançado plateias para além dos muros da academia.

Erudição e sensibilidade compõem *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*, que une o conhecimento dos autores clássicos e contemporâneos da Sociologia aliado à análise fina e sofisticada da fala das entrevistadas. Esse tino para o ‘ouvir’ e ‘observar’ somado à astúcia e experiência dos autores, capazes de interpretar a fala nativa na sua profundidade, faz do livro um exercício muitas vezes poético que, a nós, conhecedoras de realidades similares, nos emocionou. Como pesquisadoras do PBF no semiárido paraibano, pudemos vislumbrar nossos trabalhos de campo e nossas conclusões de pesquisa sendo refletidos em inúmeras

páginas. Por fim, resta-nos recomendar a leitura tanto pela possibilidade de conhecer o Brasil, o Brasil Profundo, tão sofrido e pobre, quanto pela análise sociológica primorosa, e largamente inédita, do PBF e seus efeitos na vida de milhões de brasileiros.

### Referências

- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 3-23.
- PIRES, Flávia Ferreira; REGO, Walquíria Domingues Leão. Dossiê 10 anos do Programa Bolsa Família. **Revista Política e Trabalho**, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, v. 1, ano 30, n. 38, abril 2013. Disponível em: <<http://www.ies.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/issue/view/1249>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- REGO, Walquíria Domingues Leão; PINZANI, Alessandro. Liberdade, dinheiro e autonomia: o caso da Bolsa Família. Dossiê 10 anos do Programa Bolsa Família. **Revista Política e Trabalho**, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, v. 1, ano 30, n. 38, abril 2013, p. 21-42. Disponível em: <<http://www.ies.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/15029/9376>>. Acesso em: 20 set. 2013.

Recebido em 01/03/2014

Aprovado em 05/04/2014



## **COLABORAM NESTE NÚMERO**

### **Adriana dos Santos Fernandes**

Mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2001) e doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2013). Atualmente realiza estágio de pós-doutorado no PPCIS/UERJ propondo-se a entender os modos de circulação entre moradores e ex-moradores de ocupações (habitação) na cidade do Rio de Janeiro. Participa também do projeto de pesquisa “Territórios, fronteiras e processos identitários: as comunidades e seus direitos”.

**Contato:** dricaf@riseup.net

### **Aécio Amaral**

Professor Assistente do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Graduado em Ciências Sociais (1997) e mestre em Sociologia (2000) pela Universidade Federal de Pernambuco, e doutorando em Estudos Culturais pelo Goldsmiths College, Universidade de Londres. É bolsista de Doutorado Pleno no Exterior do CNPq, e membro dos grupos de pesquisa ARN - Authority Research Network e InC - Research Group in Continental Philosophy. Co-organiza a coleção “Contrassensos (crítica política)” pela editora Intermeios (São Paulo). Áreas de atuação: teoria crítica moderna e contemporânea; estudos da desconstrução e do biopoder; arte e técnica, estética e política.

**Contato:** a-amaral@cchla.ufpb.br

### **Artur Perrusi**

Com formação médico-psiquiatra, é mestre e doutor em sociologia (UFPE e UFPB, respectivamente). É professor efetivo da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Faz parte do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE e é colaborador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB. Atua na área de Sociologia, com ênfase em três eixos: sociologia da saúde, sociologia política e teoria social.

**Contato:** aperrusi@uol.com.br

### **Carusa Gabriela Biliatto**

Professora substituta junto ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria. Possui graduação em Ciências Sociais (bacharelado e licenciatura plena) pela Universidade Estadual de Londrina (2008), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (2012) e cursa doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Tem

experiência na área de Antropologia, com ênfase em teoria antropológica e filosofia das ciências sociais.

**Contato:** carusagabrielamail@gmail.com

### **Cintia Ribeiro**

Mestre pelo Programa San Tiago Dantas de Relações Internacionais. Pós-Graduada em Política e Relações Internacionais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, FESPSP. Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004).

**Contato:** ciribeiro@hotmail.com

### **Cynthia Hamlin**

Professora do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, atuando nas áreas de teoria social e metodologia das ciências sociais. Dentre suas principais publicações encontram-se *Beyond Relativism: Raymond Boudon, Cognitive Rationality and Critical Realism*. 2. ed. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2011; e *Sociologia: Sua Bússola Para um Novo Mundo*. 1. ed. São Paulo: Thomson Learning, 2006 (com Robert Brym, John Lie, Remo Mutzenberg, Eliane Veras Soares e Heraldo Souto Maior).

**Contato:** cynthiahmlin@hotmail.com

### **Danieli Siqueira**

É doutoranda em Sociologia na Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE (2004) e mestrado em Antropologia pela UFPE (2007). Atualmente é professora substituta do Departamento de Sociologia da UFPE. É membro do grupo de estudos e pesquisas sobre Parteias Tradicionais pelo NASEB/UFPE. Coordena o GESTAR, grupo de apoio ao gestar, nascer, parir e nutrir. Tem experiência na área de Antropologia e Sociologia, com ênfase em religião, gênero, saúde, cultura e tradição.

**Contato:** danielisiqueira@hotmail.com

### **Diogo Correia**

Doutorando em Sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, em regime de co-tutela, tendo realizado um sanduiche no Groupe de Sociologie Pragmatique et Reflexive (GSPR-EHESS). Mestre em sociologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora e graduado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Áreas de interesse: teoria social; sociologia pragmática francesa; antropologia e sociologia da religião; conversão pentecostal.

**Contato:** dioscorrea@gmail.com

### **Edilene M. de Carvalho Leal**

Doutorado em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Mestrado em Sociologia pelo Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (NPPCS) da mesma universidade,

onde também se graduou em Filosofia. É integrante do grupo de pesquisa Sociedade e Técnica (SOCITEC/PPGS). Tem experiência no ensino superior presencial e à distância. Professora efetiva de Filosofia e Sociologia na rede estadual de ensino do Estado de Sergipe. Atua na área de Sociologia, com ênfase em teoria social, e na área de Filosofia, com ênfase em filosofia contemporânea.

**Contato:** edileneleal@gmail.com

### **Fabiano Araújo**

Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba. Interesses acadêmicos de pesquisa: antropologia visual, antropologia da arte, performance, ritos sociais, cura e simbolismo.

**Contato:** beano.regenhaux@gmail.com

### **Frédéric Vandenberghe**

É professor de sociologia no IESP-UERJ. Nascido na Bélgica, trabalhou em varias universidades europeias e americanas antes de se fixar no Brasil. Trabalha na área da teoria social e dirige o Sociofilo. De 2009 ate 2012, coordenou o GT de teoria sociológica da Anpocs com Cynthia Hamlin e Artur Perrusi. Em português, ele publicou: As sociologias de Simmel, Teoria social realista e Uma historia filosófica da sociologia alemã. Site pessoal: <http://frederic.iesp.uerj.br>

**Contato:** frederic@iesp.uerj.br

### **Flávia Pires**

Professora adjunta II do Departamento de Ciências Sociais da UFPB licenciada, realizando post-doutorado em Sheffield University. Realizou Pós-Doutorado no Museu Nacional UFRJ em 2008. Finalizou seu doutorado em Antropologia Social no Museu Nacional - UFRJ em 2007, o mestrado em Antropologia Social no Museu Nacional - UFRJ em 2003 e possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (2000). Linha de pesquisa: antropologia da religião, antropologia da criança e da infância, antropologia da festa, teoria antropológica e métodos de pesquisa. Ultimamente, pesquisa políticas públicas e o Programa Bolsa-Família. Membro associado ao Centre for the Study of Childhood and Youth (CSCY) em Sheffield University, Inglaterra e líder do grupo de pesquisa CRIAS - Criança: Cultura e Sociedade/ UFPB.

**Contato:** ffp23279@gmail.com

### **Gabriel Peters**

Possui graduação em Sociologia pela Universidade de Brasília (2002) e mestrado em Sociologia também pela UnB (2006), com dissertação que desenvolve uma análise conjugada da teoria da prática de Pierre Bourdieu e da teoria da estruturação de Anthony Giddens. Atualmente, é doutorando em sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), onde integra o Núcleo de Pesquisa em Filosofia das Ciências Sociais (SOCIOFILO).

**Contato:** gabrielpeters@hotmail.com

**José Henrique Bortoluci**

Doutorando em Sociologia, com bolsa CAPES/Fulbright, e instrutor de Sociologia (University of Michigan). Bacharel em Relações Internacionais (2007) e Mestre em História Social (2009) pela Universidade de São Paulo. Tem interesse nas áreas de teoria social, sociologia urbana, sociologia histórica e comparada, sociologia do conhecimento, sociologia política e filosofia das ciências sociais.

**Contato:** jhbort@umich.edu

**Josias de Paula**

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (1997), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2002) e doutorado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (2012). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em teoria social, atuando principalmente nos seguintes temas: política, religião, pós-colonialidade, América Latina e Brasil.

**Contato:** josias75@hotmail.com

**Katiuscia Moreno Galhera**

Doutoranda em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e mestre em Relações Internacionais (RI) pelo Programa San Tiago Dantas (UNICAMP, Universidade Estadual Paulista - UNESP e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP). Possui especialização em Gestão Estratégica de Negócios e Controladoria pela PUC-SP e bacharelado em RI pelo Centro Universitário Fundação Santo André. Atualmente se versa sobre os temas: Teoria das RI (especialmente Teoria Crítica e Feminismo Crítico), redes sociais transnacionais (especificamente sindicatos), reestruturação do capital e multinacionais.

**Contato:** kgalhera@yahoo.com.br

**Marcos Aurélio Lacerda da Silva**

Possui graduação em Ciências Sociais pelo IFCS-UFRJ (2005-2009) e mestrado em Sociologia e Antropologia pelo PPGSA/IFCS-UFRJ (2009-2011). Atualmente cursa Doutorado em Sociologia pelo IESP-UERJ, com o projeto Discurso Sociológico da Modernidade (Bolsa Faperj Nota 10), sendo integrante do laboratório de pesquisa Sócio-Filo.

**Contato:** lacerda.marcos81@gmail.com

**Micheline Dayse Gomes Batista**

Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), mestre em Sociologia e especialista em História Contemporânea pela mesma universidade, jornalista graduada pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Desenvolve pesquisas na área de tecnologia, internet, redes sociais, sociologia do corpo e jogos eletrônicos. Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em jornalismo especializado, atuando principalmente nos seguintes temas: desenvolvimento regional, tecnologia e telecomunicações.

**Contato:** micheline.batista@gmail.com

**Nathalie Heinich**

Socióloga francesa, pesquisadora do CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), fazendo parte do CRAL (Centre de Recherches sur les Arts e le Langage), da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS - Paris) e do LAHIC (Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire sur l'Institution de la Culture). É especialista em arte, em particular arte contemporânea. Além de numerosos artigos em revistas científicas e culturais, publicou mais de trinta obras sobre o status do artista e a noção de autor, arte contemporânea, a questão da identidade, o problema dos valores e sobre a história da sociologia.

**Contato:** nathalie.heinich@ehecss.fr

**Nicole Louise M. T. de Pontes**

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (1999) e mestrados em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2002) e pela New School for Social Reserach (2004). Atualmente é Professora de Sociologia da Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE, Unidade Acadêmica de Serra Talhada - UAST e estudante de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na UFPB. Tem experiência nas áreas de: teoria sociológica, sociologia e psicanálise e sociologia da arte. Atuou também nas seguintes áreas: sociologia urbana, sociologia do turismo, queer theory e teoria social.

**Contato:** nicolelmtpontes@gmail.com

**Patrícia Oliveira Santana dos Santos**

Possui titulação de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (2011). Atualmente é mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia/PPGA, cursando também Licenciatura em Ciências Sociais, ambos pela mesma universidade. Tem interesse especial nas áreas de Antropologia e Sociologia. Trabalha com temas relacionados a criança, geração, família, políticas públicas e metodologia de pesquisa. Ultimamente tem desenvolvido pesquisas sobre Programa Bolsa Família no agreste pernambucano.

**Contato:** patriciaoss1288@yahoo.com.br

**Raluca Soreanu**

Doutora em sociologia pela University College London, Reino Unido. Atualmente é pesquisadora Marie Curie do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ) e do Birkbeck College (Departamento de Estudos Psicossociais). É também associada ao Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro. Suas áreas de pesquisa são teoria social contemporânea, sociologia da criatividade, estudos psicossociais, e teoria psicanalítica. Possui particular interesse em questões relacionadas ao ritmo e à criatividade na ação coletiva.

**Contato:** ralucaoreanu@iesp.uerj.br

**Rodrigo Suassuna**

Professor do curso de Tecnologia em Segurança Pública com Ênfase em Defesa Civil da Universidade Católica de Brasília e professor substituto do Instituto de Ciência

---

Política da Universidade de Brasília. Pesquisador bolsista do programa “Drugs, security and democracy” do Social Science Research Council, EUA, e pesquisador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia - Violência, democracia e segurança cidadã. Sua área de pesquisa relaciona-se a políticas de justiça penal, relação entre polícia e sociedade, parâmetros de polícia democrática e teoria social. É doutor em sociologia pela Universidade de Brasília (2013), tendo concluído estágio sanduíche na Bentley University, EUA (2012). Possui mestrado em sociologia pela Universidade de Brasília (2008), tendo defendido dissertação a respeito da organização policial militar. É bacharel em Relações Internacionais (2003), curso no qual apresentou monografia de conclusão sobre a história da política de comércio exterior brasileira.

**Contato:** rfsuassuna@yahoo.com.br