

ISSN 1982-1662

INTER-LEGERE

REVISTA DA PÓS-GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRN

DOSSIÊ

OS CLÁSSICOS NOS CONTEMPORÂNEOS

Volume 2 | Número 24
jan./abr. 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora: Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitor: José Daniel Diniz Melo

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES

Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor: Sebastião Faustino Pereira Filho

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador: Alessandro Galeno Araújo Dantas

Vice-Coodenador: Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

REVISTA INTER-LEGERE

Editor-Chefe:

João Bosco Araújo da Costa (PPGCS/UFRN)

Comissão Editorial:

Carlos Eduardo Freitas (PPGCS/UFRN)

Fagner Torres de França (PPGCS/UFRN)

Maria Aparecida Ramos da Silva (PPGCS/UFRN)

Editores Assessores:

Cleidjane Siqueira Santos (UFAL)

Marcleane Gomes (PPGCS/UFRN)

Rute Rocha Maia (PPGCS/UFRN)

Conselho Científico e Editorial:

Alberto Aggio (USP)

Alessandro Galeno (UFRN)

Arthur Bueno (Max-Weber-Kolleg/Universität Erfurt)

Beatriz Caiuby Labate (UNICAMP)

Concha Roldán Panadero (CSIC)

Daline Maria de Souza (Uninassau)

José Ricardo Ramalho (UFRJ)

Flavio Munhoz Sofiati (UFG)

Flávio Rodrigo Freire Ferreira (IFRN)

Geovânia da Silva Toscano (UFPB)

Héber Rogério Grácio (UFT)

Marco Antônio Teixeira Gonçalves (UFRJ)

Maria Ivonete Soares Coelho (UERN)

Michel Misse (UFRJ)

Joanildo Albuquerque Burity (Fundação Joaquim Nabuco)

Lenina Lopes Soares Silva, (IFRN)

Márcia Teixeira de Souza (UNESP)

Regina Célia Padovan (UFT)

Simone Brito (UFPB)

Stéphane Douailler (Université Paris 8, França)

Vanderlan Francisco da Silva (UFCEG)



Revista Inter-Legere

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Expediente

Editoração: Cida Ramos | Carlos Freitas

Revisão textual: Fagner França

Secretaria: Sthéphanie Karen Martins Batista

Fotografia da Capa: canva.com

Periodicidade: quadrimestral

Sistema de avaliação: Double Blind Peer-Review

Divulgação: eletrônica

Endereço para submissão de artigos: www.periodicos.ufrn.br/interlegere

Endereço para correspondência:

Campus Universitário, prédio do CCHLA, 1º andar, sala 04 - Lagoa Nova - Natal/RN

CEP: 59.078-970

Telefone: (84) 3215.3556

E-mail: interlegereppgcs@gmail.com

Diretrizes para Autores:

<https://periodicos.ufrn.br/interlegere/about/submissions>

Declaração sobre ética e boas práticas de publicação:

<https://periodicos.ufrn.br/interlegere/5>

Revista Inter-Legere - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, v. 2, n. 24, jan/abr,
2019. (2007 - 2019). - Natal

Quadrimestral - ISSN Eletrônico ISSN 1982-1662

Sociologia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós -
Graduação em Ciências Sociais.

CDU 304:577



Sumário

Sumário

<i>Editorial</i>	9
Ainda há clássicos que são contemporâneos	10
Carlos Freitas Arthur Bueno	
<i>Dossiê</i>	16
The Antinomies of Habermas' Reconstruction of Historical Materialism: Towards A Dialectical Renewal of Critical Social Theory's Historical Perspective	17
Craig Browne	
Reformulações da teoria marxista no enfoque pós-marxista de Laclau e Mouffe	50
Ana Rodrigues Cavalcanti Alves	
Do singular ao comum? Simmel e as tensões da individualidade moderna	80
Arthur Bueno	
Convergencias y desencuentros en las ideas de cultura y valores en durkheim y en weber	117
Paloma Palau Valderrama	
A problemática sociológica do carisma: a definição weberiana, apropriações sócioantropológicas e um estudo de caso a partir da noção conceitual	136
Emanuel Freitas da Silva	
Entre o saber e a fé: uma perspectiva pós-secular (de Durkheim a Habermas)	167
Ana Carine Cerva	
Michel Foucault e o problema da racionalidade	193
Alyson Thiago Fernandes Freire	
A dominação masculina e as sociogênese das categorias de pensamento: um diálogo entre Pierre Bourdieu e Émile Durkheim	219
Andréa Franco Lima e Silva Marina Blank Virgílio da Silva Maria Janilma Pereira Nogueira	
A sociologia de Weber no pensamento de Elias: inspirações ainda inspiradoras	238
Walmir José Braga de Faria Júnior	
Roger Bastide: nas trilhas da sociologia em escala individual	268
Antonio Giovanni Boaes Gonçalves Maylle Alves Benício	

Refrações morais e cognitivas: contribuições da sociologia durkheimiana para a compreensão das eleições presidenciais brasileiras de 2018..... 297

Raquel Andrade Weiss
Jayme Gomes Neto
Renan Bulsing dos Santos
Mônica Araujo Barbosa
Guillermo Omar Orsi
Carlos Augusto Silva Fabris
Sabrina Ramos Negrão
Guilherme Antônio Carneiro de Sant' Ana

Como se faz um neoclássico na sociologia: Joas, uma releitura “não funcionalista” do conceito parsoniano de generalizações dos valores..... 332

Carlos Freitas

Artigos livre.....361

Relatos da demanda por uma formação superior multicultural a distância que poderia ser ofertado pelo Instituto Insikiran da Universidade Federal de Roraima362

Paulo Fernando de Lucena Borges Ferreira
Ananda Machado

Administrando o “corpo arco íris”: etnografia sobre a pastoral do sexo em igrejas inclusivas das cidades de Fortaleza e Maceió..... 384

Carlos Lacerda
Júnior Ratts

Tradução407

A modernidade da guerra: a teoria da modernização e o problema da violência ... 408

Hans Joas
Rute Rocha Maia (Tradução)
Arthur Bueno (Supervisão Técnica da tradução)

Resenha428

Gestão pública com uso de tecnologias da informação e da comunicação como processo de inovação..... 429

Rosângela Araújo da Silva
Amanda Raphaela Melo
Maria Aparecida Ferreira

Entrevista435

Entrevista: Érica Canuto (Promotora de Justiça do MPF/RN)..... 436

Andressa Lidicy Morais Lima

Editorial

Ainda há clássicos que são contemporâneos

Carlos Freitas¹
Arthur Bueno²

Em 1987, o sociólogo estadunidense Jeffrey Alexander (1999) publicou o artigo “A importância dos clássicos”, hoje tido ele mesmo como um texto clássico das ciências sociais. Naquele ensaio teórico, Alexander defendeu a atualidade dos clássicos da sociologia, destacando a capacidade que obras como as de Marx, Weber, Durkheim e Simmel possuem de serem fontes de imaginação sociológica para os cientistas sociais contemporâneos. E, de fato, é o que encontramos, por exemplo, em Jürgen Habermas, que em sua *Teoria do Agir Comunicativo* (2012) revisitou as obras de George Mead, Émile Durkheim e Max Weber, entre outros, para construir uma teoria ontogenética e filogenética da linguagem e desenvolver um de seus conceitos mais originais, o de “linguistificação do sagrado”, entendido como uma forma radicalizada de racionalização e secularização. Da mesma maneira, podemos encontrar esforços similares de reinterpretação dos clássicos nas teorias sociais.

Em geral, se no primeiro momento dos movimentos de “síntese teórica” dos anos de 1980 (ALEXANDER, 1987), o retorno aos clássicos era motivado principalmente pelo desejo de construção de novas *teorias gerais* da ação e da sociedade, no segundo momento (anos de 1990 até o presente), o que move o retorno aos clássicos é a *retomada e atualização sistemática* de possíveis “programas de pesquisas” latentes em fragmentos de obras dos clássicos: da sociologia durkheimiana da religião são extraídas renovadas teorias da sacralidade (JOAS, 2012), da moralidade secular (MILLER, 1996; WEISS, 2013) e dos rituais de interação (COLLINS, 2004; GOFFMAN, 2011). De Weber, novas teorias da racionalização (HABERMAS, 2012), da secularização (TAYLOR, 2010) e da dessecularização (BERGER, 2000) são formuladas. O paradigma marxiano da

¹ Sociólogo e professor de teoria sociológica no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9395-430X>. Email: calfreitas@hotmail.com.

² Professor e pesquisador assistente (*wissenschaftlicher Mitarbeiter*) no Departamento de Filosofia da Universidade de Frankfurt. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8705-7613>. Email: oliveirabueno@normativeorders.net.

autoprodução humana ganha nova roupagem interpretativa contemporânea (SENNETT, 2009) e a teoria das associações de Gabriel Tarde inspira teorias pós-sociais e pós-humanas (LATOURE, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Da mesma maneira, Georg Simmel e William James tornam-se fontes preciosas para o desenvolvimento de uma teoria das experiências de autotranscendência (JOAS, 2000), John Dewey é redescoberto como um clássico das teorias da democracia comunicativa (HONNETH, 2001) e o paradigma da dádiva de Marcel Mauss mostra todo seu vigor e atualidade em novas abordagens das teorias das trocas (CAILLÉ, 1998). Desde Talcott Parsons, a prática de revisitar os clássicos como preâmbulo à construção de um programa de pesquisa próprio tornou-se uma característica constitutiva do modo de se fazer sociologia (RITZER, 2010).

Com isso em vista, o presente dossiê abre com a discussão sobre a relevância da obra de Marx para os desenvolvimentos atuais da teoria social, sobretudo aquela caracterizada (em sentido amplo) como crítica. No artigo “As antinomias da reconstrução habermasiana do materialismo histórico: para uma renovação dialética da perspectiva histórica da teoria social crítica”, Craig Browne se propõe a examinar a pertinência da reformulação habermasiana do pensamento de Marx. Destacando a maneira inovadora pela qual Habermas buscou suplementar o paradigma da produção com uma teoria da comunicação, Browne busca, ao mesmo tempo, retificar os aspectos problemáticos desse projeto apoiando-se, para tanto, nos escritos de Castoriadis e Giddens e na reconsideração de noções como as de “imaginário social” e “dialética do controle”. Os destinos do marxismo na teoria social contemporânea também são abordados na contribuição de Ana Rodrigues, “Reformulações da teoria marxista no enfoque pós-marxista de Laclau e Mouffe”. Examinando como as noções de “materialismo”, “antagonismo” e “hegemonia” são rearticuladas por Laclau e Mouffe no quadro de uma teoria do discurso, a autora discute a relevância e as dificuldades envolvidas na proposta de reconsideração da obra de Marx a partir de uma perspectiva desconstrucionista.

O diálogo entre teoria social clássica e teoria crítica contemporânea prossegue no artigo seguinte, “Do singular ao comum? Simmel e as tensões da individualidade moderna”. Com base em uma reconstrução sistemática dos argumentos simmelianos a respeito das formas assumidas pelo indivíduo em diferentes contextos sociais, Arthur Bueno reinterpreta as análises do autor nos

termos de um conflito entre tendências “*in*-dividualistas” e “*in-dividualistas*” e reconsidera, a partir disso, os diagnósticos recentes de um “novo individualismo” apresentados por teóricos como Honneth, Boltanski e Chiapello, Reckwitz, entre outros. O artigo de Paloma Palau, “Convergencias y desencuentros en las ideas de cultura y valores em Durkheim y en Weber”, apoia-se igualmente em conceitualizações clássicas para intervir em debates sobre as sociedades contemporâneas. Confrontando as maneiras pelas quais Durkheim e Weber conceberam as dinâmicas culturais e valorativas, a autora aborda as continuidades e descontinuidades entre seus argumentos a esse respeito, bem como destaca suas contribuições para a análise da pluralidade axiológica e das tensões entre sujeito e sociedade em contextos multiculturais e globalizados.

Os dois artigos seguintes discutem a atualidade dos clássicos da teoria sociológica ao colocar à prova seus quadros conceituais em pesquisas empíricas sobre processos sociais contemporâneos. Em “A problemática sociológica do carisma: a definição weberiana, apropriações sócio-antropológicas e um estudo de caso a partir da noção conceitual”, Emanuel Freitas busca demonstrar a atualidade da categoria de carisma por meio do exame das formulações do sociólogo alemão, da discussão de seus desdobramentos posteriores e, finalmente, da apresentação dos resultados de pesquisa realizada com as chamadas “Novas Comunidades” no interior do catolicismo carismático. A relevância das teorizações sociológicas clássicas para a compreensão de formas de religiosidade contemporâneas é também o alvo do artigo “Entre o saber e a fé: uma perspectiva pós-secular (de Durkheim a Habermas)”. Apoiando-se na sociologia de Durkheim bem como na concepção habermasiana de pós-secularização, Ana Carine apresenta os resultados de pesquisa enfocando a coexistência entre práticas religiosas populares e esfera pública secular em Portugal. A autora discute, a partir disso, os desafios constitutivos das modernidades múltiplas e de que modo podem se dar processos de aprendizagem complementar entre aqueles dois tipos de saber.

Na sequência do dossiê, Alyson Thiago, em “Michel Foucault e o Problema da Racionalidade”, explora o modo como a problemática weberiana da racionalização reaparece nos escritos de Michel Foucault. Em seguida, Marina, Blanck e Marina Janilma, no artigo “A DOMINAÇÃO MASCULINA E AS SOCIOGÊNESE DAS CATEGORIAS DE PENSAMENTO: Um diálogo entre Pierre Bourdieu e Émile Durkheim”, procuram

demonstrar a presença de Durkheim no pensamento de Pierre Bourdieu, especialmente no desenvolvimento de uma abordagem epistemológica que permitira analisar o problema da reprodução da dominação. Como Norbert Elias se serviu de algumas categorias sociológicas weberianas é o tema central do artigo de Walmir José, intitulado “A sociologia de Weber no pensamento de Elias: inspirações aia inspiradoras”. Giovanni Boaes e Maylle Alves tentam eles mesmos criar um “outro clássico” como Roger Bastide e o acionam para superar o que identificam como sendo um déficit da sociologia disposicionalista e contextualista de Bernard Lahire no tratamento do problema da subjetividade.

Da mesma maneira, no artigo “Refrações morais e cognitivas: contribuições da sociologia durkheimiana para a compreensão das eleições presidenciais brasileiras de 2018”, Raquel Weiss e colaboradores experimentam uma “síntese” entre categorias das sociologias de Durkheim e Weber e empregam na construção de uma tipologia da escolha de voto nas eleições brasileiras.

Por fim, o ensaio “Como se faz um neoclássico na teoria sociológica: Joas, uma releitura “não funcionalista” do conceito parsoniano da generalização dos valores”, de Carlos Freitas fecha o dossiê temático com uma exploração do processo de construção de Talcott Parsons como um “neoclássico” da sociologia a partir do exame de sua recepção nos escritos de Hans Joas, sociólogo contemporâneo que tenta atualizar o conceito de generalização de valores numa chave de interpretação não funcionalista e pragmatista.

A seção **Artigos**, a *RIL* apresenta dois artigos de temáticas livres. Paulo Fernando e Ananda Machado discutem as condições institucionais da formação superior indígena multicultural no primeiro artigo. Na sequência, ainda na mesma seção, Carlos Lacerda investiga o processo de formação da pastoral do sexo em três denominações religiosas, a saber, Igreja Missionária Inclusiva (IMI), situada em Maceió (Alagoas) e as congregações Igreja Apostólica Filhos da Luz (IAFL) e Cidade de Refúgio.

O artigo “Guerra e Modernidade: Estudos sobre a história da violência no século XX” compõe a seção **Tradução**. Escrito pelo sociólogo alemão Hans Joas, esse artigo apresenta uma discussão acerca da adequação da teoria da modernização na investigação dos desenvolvimentos sociais de nosso tempo, a partir do fato da guerra na Idade Moderna e suas interpretações por intelectuais.

Na seção **Resenhas**, a *RIL* publica a resenha “GESTÃO PÚBLICA COM USO DE TECNOLOGIAS DA INFORMAÇÃO E DA COMUNICAÇÃO COMO PROCESSO DE INOVAÇÃO” do livro “Gestão de políticas públicas, participação democrática e internet: inovação nos modelos de gestão no setor público” da autora Rosângela Araújo, traz comentários sobre pesquisas científicas na área de gestão pública e os cuidados que se deve ter quando tratamos de inovação no setor público. Já a entrevista da antropóloga Andressa Moraes com a Promotora de Justiça Erica Canuto traz importantes discussões sobre violência, denuncia, justiça e projetos de proteção e finaliza a presente edição da **Inter-Legere: Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais**.

Referências

- ALEXANDER, J. O Novo Movimento Teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.02, n.04, p.05-28, jun. 1987. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_04/rbcs04_01.htm
- ALEXANDER, Jeffrey. A importância dos clássicos in GIDDENS, Anthony; TUNER, Jonathan. **Teoria Social Hoje**. São Paulo, UNESP, 1999, p.23-90.
- CAILLE, Alain. Nem o holismo nem o individualismo metodológico: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Rev. bras. Ci. Soc.** São Paulo, v. 13, n. 38, p. 5-38, outubro de 1998.
- BERGER, Peter. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. Rio de Janeiro, **Religião e Sociedade**. 21 (1), 2000, p.9-24.
- COLLINS, Randall. **Interaction ritual chains**. New Jersey, Princeton University Press, 2004.
- GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo Vol. 1 e 2**. São Paulo, Martins Fontes, 2012.
- HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática in SOUSA, Jessé (Org.). **Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática**. Brasília, Editora UnB, 2001, p.63-92.
- JOAS, Hans. **The Genesis of Values**. Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- JOAS, Hans. **A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos**. São Paulo, Editora Unesp, 2012.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador, EDUFBA, 2012.
- MILLER, W. WATTS. **Durkheim, Morals and Modernity**. London, UCL Press, 1996.
- RITZER, George. **Sociological Theory**. USA, McGrawHill Companies, 2010.
- SENNETT, Richard. **O Artífice**. Rio de Janeiro, Editora Record, 2009.
- TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. Rio Grande do Sul, UNISINUS, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. São Paulo, Ubu Editora, 2018.

WEISS, Raquel. A relação entre o sagrado e a moralidade laica na teoria durkheimiana. **R. Pós Ci. Soc.** v.10, n.19, jan/jun 2013.

Dossiê

The Antinomies of Habermas' Reconstruction of Historical Materialism: Towards A Dialectical Renewal of Critical Social Theory's Historical Perspective

As antinomias da reconstrução habermasiana do materialismo histórico: para uma renovação dialética da perspectiva histórica da teoria social crítica

Craig Browne³

Abstract

There are few attempts to reformulate the historical perspective of classical sociological theory comparable to that of Jürgen Habermas' reconstruction of historical materialism. Habermas considered historical materialism to be principally a theory of social evolution and he sought to revise its conception of historical development. In Habermas' opinion, the logic of the development of normative structures, social identities and cultural understandings differs from that of material production and the organizational complexity of social systems. My analysis reveals how the major innovation of Habermas' reconstruction of historical materialism is the ensuing conceptualizations of the social relations of production as forms of social integration and the function of systematically distorted communication in their historical institution. Despite the significant implications of this supplementation of the paradigm of production with a theory of communication, Habermas' reconstruction of historical materialism is shown to be limited by its inflexible logic of development and disengagement from the conflicts internal to processes of material production. It is proposed that the historical perspective of other strands of contemporary social theory may rectify these limitations through their concern with social creativity, institutional variations and the dialectics of social struggle.

³ Senior Lecturer, Department of Sociology and Social Policy, The University of Sydney; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5929-319X>; Email: craig.browne@sydney.edu.au.

Resumo

Há poucas tentativas de reformular a perspectiva histórica da teoria sociológica clássica comparáveis àquela realizada por Jürgen Habermas em sua reconstrução do materialismo histórico. Habermas considerou o materialismo histórico principalmente uma teoria da evolução social e buscou revisar sua concepção do desenvolvimento histórico. Na visão de Habermas, a lógica de desenvolvimento das estruturas normativas, das identidades sociais e das compreensões culturais difere daquela característica da produção material e da complexidade organizacional dos sistemas sociais. Minha análise revela como a maior inovação da reconstrução habermasiana do materialismo histórico consiste nas conceitualizações sobre as relações sociais de produção como formas de integração social e sobre a função da comunicação sistematicamente distorcida em sua instituição histórica. Apesar das significativas implicações dessa suplementação do paradigma da produção com uma teoria da comunicação, a reconstrução habermasiana do materialismo histórico se mostra limitada por sua lógica de desenvolvimento inflexível e seu desengajamento em relação aos conflitos inerentes aos processos de produção material. Proponho que a perspectiva histórica de outras correntes da teoria social contemporânea pode retificar tais limitações por meio de uma atenção à criatividade social, às variações institucionais e à dialética da luta social.

Introduction

The ambitions of contemporary social theory appear to have diminished. During the period of the renewal of social theory in the second half of the twentieth century and the systematic reconsideration of its classical heritage, social theory sought to account for the then current tendencies of capitalist society in terms of long-term historical development. Even the perspectives that challenged the dominant images of historical development and its often functionalist and evolutionary conceptualisation in the sociological theory of that

period, presented alternative approaches to historical formations of society and arguments about historical transitions (GIDDENS, 1981). There are some highly significant exceptions to this tendency in social theory, notably the civilizational approach that is associated with the multiple modernities perspective and the framework of global modernity associated principally with the work of Peter Wagner and José Maurício Domingues (BROWNE, 2017a). Yet, these perspectives have in no small part been shaped by the historical transformations of the past half century that would appear to pose insurmountable challenges to traditional liberal modernization theories and the Marxist standpoint of historical materialism. Jürgen Habermas' 'reconstruction of historical materialism' remains the major contemporary reformulation of the long-term historical approach of classical social theory (HABERMAS, 1979a). The fact that it contradicts influential strands of subsequent social theory has, no doubt, conditioned its reception, but the underlying questions that it addresses are of the utmost importance.

Habermas sought to take the theory of historical materialism apart and to reassemble it in order to better achieve its objectives. There are Marxist perspectives that believe that the validity of its original theory of history has never been in doubt and that a reconstruction is unnecessary. It is possible to claim that the modifications in the relations of capitalist core and peripheral nation states that are associated with historical developments as disparate as the collapse of Eastern European state socialism, rapid East Asian and Chinese development, and the new network capitalism are consistent with the main theses of historical materialism, such as that they evidence that the capitalist mode of production cannot be transcended until it has exhausted the forces and resources available to it and that it is the system of production that is the main determinant of social transformation. Beside the limited value of the assumption that the capitalist mode of production will only be surpassed when it is transcended and the foreclosure of alternatives that is implied by this contention, this claim discloses the extent to which historical materialism is a theory tied to projections about future developments. This means that it is threatened by social developments that it did not anticipate or predict. Habermas' endorsement and defense of the project of

modernity after his ‘reconstruction of historical materialism’ is then consistent with the anticipatory dimension of historical materialism, although it represents in other respects a considerable departure from the dominant interpretation of its conceptual paradigm and historical details (HABERMAS, 1987b; HABERMAS, 1979a).

The shifts in the interests and agendas of sociological theory that led to a disengagement from many of the concerns of historical materialism have to a large extent had the same effect upon Habermas’ proposed reconstruction of it. Beside the retreat into the present that David Inglis has highlighted as a consequence of conceptions of a rupture and transition to late modernity, there are the effects of Michel Foucault’s arguments for an alternative approach to history and his emphasis on discontinuity, the plurality of histories involving a nexus of power and knowledge, and questioning of the notions of progress and development (INGLIS, 2013; FOUCAULT, 1977; 1980). Foucault’s later work moved away arguably from its earlier structuralist episteme and more contemporary theoretically-informed sociological analyses have prioritised the actor in a way that is opposed to the structural framing of historical materialism (see WAGNER, 2012). The revival of historical sociology similarly involved considerable engagement with the concerns of historical materialism, but the predominant recent tendencies have diverged from it in two ways (SMITH, 1991). On the one hand, the notions of power and culture have provided the theoretical underpinnings of the most influential recent historical sociological work (MANN, 1986; ARNASON, 2005). These approaches tend to either enfold material production within an overarching conception of power or treat it as a factor of equivalent significance in the constitution of social formations as that of culture and power. On the other hand, there has been stronger emphasis on the contingencies and concrete exploration of historical processes, partly reflecting the foregrounding of power and agency, as well as the greater concern with violence as a constitutive factor in its own right (JOAS and KNÖBL, 2013).

Although it is not inevitable, these emphasises can lead to significant divergences from historical materialism’s general categorical framing. This owes to historical materialism’s employing abstract notions like modes of production and

social formations, and its commitment to an overarching perspective on historical development. Marx's original statements on the Ancient, Feudal, and Capitalist progressive formations in the historical development of society is indicative of this commitment (MARX, 1970). There is another reason why the perspective and themes of historical materialism are less prominent than they once were in social theory. This is the contention that no matter how much historical materialism is revised, it remains shaped by theoretical assumptions derived from discredited approaches, especially the philosophy of history and theories of social evolution. Further, these approaches and their sequels are regularly considered to be empirically refuted and inherently Eurocentric in their outlook. The latter view is slightly ironic insofar as strands of anti-colonial and post-colonial criticism were inspired by Marxism (JAMES, 2017; AGUILAR, 1968; CABRAL, 1972; AMIN, 1977; SPIVAK, 1999).

More significantly, the fact that the Marxist theory of history played a role in anti-colonial struggles for national liberation points to a different line of criticism of historical materialism's practical applications. That is, that historical materialism served to legitimise the oppressive practices of political elites, since they drew upon Marxism's historical conception to delineate the direction and limitations of change, as well as to justify their position of authority and to explain the failures of revolutions. It is almost needless to mention that, no matter how discrepant state socialist societies may have been from Marx's intentions of a socialist formation, the collapse of state socialist regimes cannot be ignored entirely; it undoubtedly impinges on how historical materialism is approached in the contemporary period. Indeed, some of the most famous statements of historical materialism were put forward by socialist political leaders, most notably Stalin, Bukharin, Kautsky and Engels to begin with. These statements demonstrate that the social theory of historical materialism is overlain with practical-political considerations and that there is a political significance attached to assertion that historical materialism is a science. From Engels' speech at Marx's grave, historical materialism has been depicted as a science in much the same way as Darwin's theory of evolution. Habermas rejects the claim that historical materialism is a

science in this sense and sources the positivist outlook that informs it back ultimately to Marx's 'misunderstanding' of his own social theory's epistemological grounding (HABERMAS, 1978; 1988).

The main issues concerning historical materialism emerged immediately from the time of its first attempted systematic presentation by Friedrich Engels (1954). The centrality of historical development and historical transitions to the theory is unequivocal and the materialist concern with the actual conditions of the production and reproduction of social life is equally integral to the perspective. The complications emerge from the precise meaning of the underlying perspective of the paradigm of production, the conceptualization of the core categories of historical materialism and their interrelationship with one another, and the indeterminate position on the conditions for its revision (MARKUS, 1986). For most theories of society these complications are not unusual and quite normal, but in the case of Marxism there has always been more at stake, including the question of revolution. In one sense, the history of Marxist theory and practice has resolved or, more properly delineated the parameters for addressing, these considerations. The development of Western Marxism in opposition to the predominant interpretation of historical materialism disclosed the basic division between an objectivist conception of historical development that was modelled on the natural sciences and a philosophically enriched perspective that viewed the objectivist conception as limited and in tension with some of the broader intentions of Marxian theory.

It is surprising then that Habermas proposed a reconstruction of the standard version of historical materialism: an evolutionary theory of the stages in the historical development of social formations. Of course, Habermas' reconstruction involves the incorporation of new dimensions and its guiding idea is that communication's normative implications and significance to culture cannot be properly grasped by the Marxian paradigm of production (see HABERMAS, 1987b). Instead, a new framework is required that is able to articulate the different logics of the historical development of material production and that of the normative patterns of social integration deriving from intersubjective communication, as well as the interrelationships between production and culture. Habermas considers that

questions of historical development are inevitable in social theory and that where they are not explicitly addressed then answers to them are nevertheless implicitly presumed. This is particularly the case for the evaluations proposed in social theory and sociological assessments of the prospects for progressive change and determinations of the effects of unfolding developments. For instance, it would be difficult not to engage with these kinds of considerations in assessing the European Union.

More controversially, Habermas distinguishes between narrative history and theories of social evolution. In his opinion, the purpose of theories of social evolution is to be an informant of 'practical discourse', rather than historical writing (HABERMAS, 1979b). This application is the practical extension of an interpretation of development. Evolutionary social theory, like historical materialism, should enable the delineation of progressive and regressive alternatives that are publicly discussed and debated. Habermas argues that by separating the analysis of the evolution of structures from the narration of events "we need assume neither unicity, nor continuity, nor necessity, nor irreversibility of the course of history" (HABERMAS, 1979b, p.42). These qualifications are considered sufficient grounds for dispensing with theories of social evolution altogether by other contemporary social theorists (see GIDDENS, 1981). The downplaying of the historicity of social processes is compounded in Habermas' 'reconstruction' by other conceptual distinctions, especially by that between the logic of development and the dynamics of development. Similarly, his approach to production in the systems theory terms of increasing complexity was heavily influenced by the development of technocracy (HABERMAS, 1976; LUHMANN, 1982; 1992). Yet, it leads to a substantial regression compared to Marx's original formulation of the dialectic of labour. The effect is, as Johann Arnason comments, "a whole complex of analytical distinctions, the main outlines of which were traced by Marx, is discarded without any sustained argument (ARNASON, 1979a, p.207)."

My analysis will seek to show how these problems and limitations of Habermas' reconstruction of historical materialism can be addressed through

revisions derived from strands of contemporary social theory that were inspired by other dimensions of the broad Marxian *problematique* of historical practice, particularly the dialectics of conflict and social creativity. It begins by disclosing the key conceptual innovation of Habermas' reconstruction of historical materialism, and which is indebted to his foregrounding of the role of communication in social evolution. Habermas contends that the normative patterns of social integration are the primary organizing principle of social formations and that these normative structures are a major determinate of the social relations of production. In the section that follows on 'the logic of ideological development', Habermas' interpretation of how the long-term processes of social evolution have been configured by the rationality of communication is explored and its restrictive implications highlighted. Habermas' theory of history is founded on a notion of constructive learning and this notion underpins the progressive character of the logic of development. While acknowledging that Habermas' reconstruction contains important innovations and is equivalent to the original version of historical materialism in its scope, the next section considers the implications of its antinomies and paradoxes. The most important subsequent historical perspectives in social theory elaborated alternatives to Habermas' rigid conception of development and subordination of developmental dynamics. These perspectives attribute greater importance to social conflicts, collective subjectivities, and cultural innovation. In this way, their proposals have either been directly influenced by Cornelius Castoriadis' theory of the social imaginary or exhibit decided parallels with it. The conclusion seeks to show how a synthesis of these arguments would contribute to the dialectical renewal of critical social theory's historical perspective.

Social Integration and Systems of Production

For Habermas, the standard version of historical materialism is a theory of social evolution centred on the category of modes of production. Marx and Engels

attributed paradigmatic significance to social labour and considered the distinguishing feature of the human species to be its capacity to transform the conditions of existence through production. Historical development takes place through the succession of modes of production and Habermas' exposition stresses the congruence and compatibility between the forces of production and the social relations of production. The historical transition to a new mode of production is a consequence of a disjuncture between these two constituents of a mode of production and their recombination. In terms of the theory of evolution, the major difference of Habermas' reconstruction is that it seeks to provide an alternative to the schematic classification of social formations according to modes of production. It aims to demonstrate, by way of the heuristic application of genetic psychology's reconstruction of the phases of individual development to the collective level of society, that progressive transitions have occurred in the dimension of normative structures and that these developments have been of universal significance.

The explanatory requirements of this version of historical materialism, with its explication of progressive normative development, necessitates an expanded framework. Habermas argues that Marxists have usually underestimated the level of generality required to capture the 'universals of societal development' (HABERMAS, 1979a, p.152). The notion of mode of production is insufficient for this task and this justifies his introduction of the more abstract analytical category of 'organizational principle': "A principle of organization consists of regulations so abstract that in the social formation which it determines a number of functionally equivalent modes of production are possible (HABERMAS, 1979a, p.153)." It is not difficult to recognise that the basic supposition informing this conception is a quasi-functional view of social cohesion, as presupposing a correspondence between different institutions. The organizational principles determine the correspondence between social structures and limit the scope of change. For example, at different developmental stages only certain variants of the forces of production and the social relations of production have proven compatible with one another. Social integration, however, occupies a privileged position in defining 'organizational principles', because the developmental stage of normative

structures and forms of social identity are constitutive of the social relations of production. In premodern societies, worldviews have primarily articulated organizational principles.

Habermas' reconstruction of historical materialism's major theoretical innovation is this conceptualization of the social relations of production as relations of intersubjective communication. The normative structures constitutive of the social relations of production are subject to revision through practices of communication and the rationalization of communication occurs according to principles that are distinct from that of labour and production. In part, this contention concerning the development of communication and its translation into normative structures that become institutionalised results from Habermas' restrictive conception of processes of material production. It means that his proposal can explain changes in the normative principles of social integration but that it is weak with respect to the dynamics of power and conflict involved in the social relations of production and the division of labour. Habermas' main concern is the specification of socio-cultural learning; it supplies the criteria and index of development. After Parsons, Habermas understands institutionalization as a selective process. Only a segment of the norms and values of the overall culture is constitutive of the pattern of societal integration (HABERMAS, 1979a, p.111).

The connections between social integration and the organizational principles of historical social formations are particularly consequential. According to Habermas, it is language that offers more complex possibilities for human learning than production. Language has a certain genetic primacy in the transition from natural to social evolution: the "linguistically established intersubjectivity of understanding marks that innovation in the history of the species which first made possible the level of socio-cultural learning" (HABERMAS, 1979a, p.99). Habermas' reconstruction therefore diverges from Marx and Engels' contention that it is production that instigates the major developments of human society and that the division of labour originates in the family (MARX and ENGELS, 1976). Rather, Habermas (1979^a, p.135) claims that the earlier hominids developed a system of social labour, but hominid society "did not yet know a family structure". The

family structure could only emerge from more complex forms of linguistic communication and not from the instrumental activity of labour. The experience of reciprocity inherent in linguistic communication and its establishment of meanings that transcend immediate contexts of interaction facilitated the ‘moralization of motives for action’ and the recognition of valid norms (HABERMAS, 1979a, p.136, p.99). Normative learning achievements enabled the institution of social roles in the family and, more generally, for action to be influenced by means other than the threat of force.

In Habermas’ conception, culture plays a pivotal role in social evolution and this is one of the major rationales for the communication theory revision of historical materialism. He argues that it is the developmental approach to culture which makes it consistent with the tenets of historical materialism and that cultural rationalisation is a process of historical learning. Learning derives from making the validity of beliefs dependent upon discursive reasoning: “In the development from myth, through religion, to philosophy and ideology, the demand for the discursive redemption of normative-validity claims increasingly prevails (HABERMAS, 1976 p.11).” The direction of evolution can then be discerned initially in the transformation of the logical structures of reasoning encapsulated in worldviews. Worldviews are partly constituted out of the relationship between the domains of material production and social interaction, but worldviews have a significance in their own right and they organise the connections between social integration and system integration. Worldviews project the normative identity of a society and the pattern of development can be located in how they culturally manifest the ‘organizational principles’ of a society. “In the concepts of historical materialism this means that the dialectic of the forces and relations of production takes place through ideologies (HABERMAS, 1979a, p.169).”

It should be evident that the upgrading of culture is opposed to the ‘economism’ of Marxist accounts of a dependency of the political and cultural superstructure on the material base of production (HABERMAS, 1979a, p.143). Although the developmental logic of cultural rationalization is grounded in communication, there is nevertheless an interplay between system problems, such

as crises of material production, resource distribution and organization, and normative learning in historical change. Habermas claims that Marx only applied the concepts of base and superstructure to periods of historical transition. Consequently, the relationship of base and superstructure is more a matter of developmental dynamics. The reason for this, in particular, is that Habermas defined the social relations of production principally in terms of their function in social integration, rather than through their connection to the processes of production. The implication is a different approach to exploitation, conflict, and domination to that of Marx. Habermas argues that the base was not an economic system until the capitalist mode of production and that kinship systems and, then, systems of political domination were the 'base' at different stages of social evolution. The social relations of production in precapitalist systems were different institutionalizations of the normative structures and identity-defining belief systems of worldviews. This shows, significantly, how "the relations of production can make use of different institutions" (HABERMAS, 1979a, p.144). Now, this assertion is critical to the historical grounding of the reconstruction's divergence from the Marxist paradigm of production.

Habermas does not define the relations of production principally in terms of the privileged appropriation of social wealth and the establishment of private property (ARNASON, 1979a; GIDDENS, 1981) Instead, it is the institutionalization of a system of regulations that defines the relations of production. What this means is that access to the means of production and the distribution of social wealth are not constituted in and by the process of production, rather, as we have seen, they are determined by the institutionalized normative structures and culturally constituted identity of a society. The fact that the social relations of production are grounded in symbolically mediated interaction and intersubjective communication distinguishes the structure of action and the cognitive orientation applied in them from those prevalent in the forces of production: instrumental-strategic action and objectifying cognition. Habermas' early formulation of the distinction between work and interaction had been subject to sustained criticism and he has been similarly criticised for equating the Marxist distinction between the forces and

relations of production, as well as the distinction between social and system integration, with types of action (GIDDENS 1982; JOAS 1993). It is, however, not as though Habermas is unaware of the approach of the paradigm of production. He argues that it elides the fundamental differences and conceptualises the production process as “so unified that the relations of production are set up in the very process of deploying the forces of production” (HABERMAS 1979a, p.145).

Marx understood the forces and relations of production as a complex totality and considered the actual processes of production relevant to all its aspects. By contrast, Habermas circumscribes the forces of production against the social character of the relations of production, so that the integrity of a mode of production depends on the communicative constitution of social relations. The observation that “strategic action must be institutionalized, that is, embedded in intersubjectively binding norms that guarantee the fulfillment of motivational conditions” clearly evidences this construction (HABERMAS, 1979a, p.118).

In Habermas’ conception, the rationalization of production develops through the cognitive objectification of the world and increasing technical domination and control over nature; knowledge is strategically applied according to the purposive rational criteria of efficiency, it is embodied in labour and converted into the forces of production: resources, technology and organization. Arnason (1979) rightly notes that Habermas’ conception presupposes a universal and invariant problem. It excludes the possibility of production having a different relation to nature. Similarly, the socialisation of subjectivity in the process of production has almost no relevance to Habermas’ reconstruction of the rationalisation of technical and organisational knowledge. The result of this approach is a decidedly closed and limiting framework. Habermas’ critique of Marx’s failure to distinguish between the rationalization of normative structures and the rationalization of the forces of production in delineating the socializing tendencies of the capitalist system of production bears out this closure. It shows why Habermas is unable to satisfactorily engage with the ‘dialectic of control’ that is intrinsic to the processes of production (BROWNE, 2017b). For instance, he argues that a developmental sequence of forms of cooperation can only be depicted in the case of capitalist

production and hence “social evolution cannot be reconstructed in terms of the organization of labour power (HABERMAS, 1979a,p.149).” Marx’s position that the rationalisation of the social relations of production is driven by conflict, as well as by cooperation, is not considered by Habermas to be a suggestion worth developing.

There is little consideration in Habermas’ conception then of the internal mechanisms and dynamics of ‘system integration’. The implications of changes in the labour process are apriori determined by the instrumental logic of rationalisation. System differentiation represents an advance in complexity, but there can be no fundamental reorganisation of the underlying structure of development. Rather, the innovative learning that initiates a transition in social formations is of a different order to that applied to system problems and the control of nature. These contentions do not just reflect Habermas’ lower expectations concerning the emancipatory potential of changes in production. He does not specify the actual process of the extraction of surplus as a significant determinant of the social relations of production and forms of resistance in the domain of production appear marginal to its basic organisation. The consideration of workers’ experience of the labour process is not really essential to Habermas’ standpoint (HONNETH, 1995b, p.47). He is, of course, aware of the conflicts and exploitation of modes of production, but these conflicts do not have a systematic importance in his account of the dynamics of production. It means that Habermas overlooks the dialectic of control and that he cannot explain developments that may enhance his critique of injustice, like the tensions and struggles that are involved in the turning of intersubjective social relations of interdependency into instrumental and strategic interactions. This omission contrasts with Giddens’ conception of the significance of the dialectic of control manifested in conflicts over the intensity of labour and the extraction of surplus to the structuration of capitalist production (GIDDENS, 1981).

The Logic of Ideological Development

The underlying intuition of Habermas' entire theory, I contend, is that the communicative constitution of social identity makes possible a rational reconciliation of the universal and the particular (see BROWNE, 2017a; BIALAKOWSKY, 2018). The corresponding conception of the social is oriented to distribution and exchange, rather than the process of production. In Habermas' extrapolations of his core intuition, distribution and exchange are open to being determined by practical discourse in a way that is precluded by the instrumental-technical orientation of production. The constitution of identity through mutual understanding has a direct connection to the problem in sociological theory of action coordination. The effects of this conceptual strategy are evident in Habermas' revision of the notion of the relations of production. These are "reduced to an external framework, affecting the input and output of the process of production, but not its internal organisation"; "the relations of production are seen as *preconditions* rather than as *components* of the process of production; they determine *access* and *control* rather than *organization* (ARNASON, 1979, p.207; p.206)." This concern with the 'external coordination' of production in accordance with the normative principles of social integration is one of the reasons why Habermas' core intuition leads to a concentration on law and the legal regulation of systems of production. A key historical argument of *The Theory of Communicative Action* is that formal law institutionalises the distinction between the lifeworld and the social system (HABERMAS, 1984; 1987a).

Habermas' position is basically that developments in moral consciousness, and therefore the normative structures conditioning the relations of production, are inexplicable from the perspective of the paradigm of production. Production, according to Habermas, is founded on the dialectic of subject and object, rather than the reciprocally constitutive social relations of subjects engaged in communicative action oriented to mutual understanding. Marx's integration of both of these types of relations in the notion of the division of labour was therefore mistaken. It obscured the difference between them and reduces the latter to the structure of the former. Similar to the position he took on Marx's conception of the socialising implications and potential of cooperation, the organizational knowledge

that is part of developments in the control of nature affects only the external parameters of cultural learning in this model. “The rules of communicative action do develop in reaction to changes in the domain of instrumental and strategic action, but in doing so they follow *their own logic* (HABERMAS, 1979a, p.148).”

The logic of socio-cultural rationalization is a matter of cognitive advances that lead to a disassociation of types of knowledge claims. Knowledge claims correspond to the separate types of validity conditions of linguistic communication, which Habermas specifies as those of truth claims applied to an objective world of facts, normative claims regarding appropriate behaviour and regulations, and claims about the truthfulness or authenticity of subjectivity. Like the maturing individuals’ cognitive differentiation between domains or ‘worlds’, collectively-held structures of consciousness become increasingly ‘decentred’ during evolution. Habermas (1979a; 1985) argues that magical and mythical modes of thought involve a fusion of domains, like those between the natural and the cultural. Although processes of development are limited by the historical conditions of practices, the long-term and logical outcome of development is consistent with the differentiated ‘world-relations’ present in the structures of communication (HABERMAS, 1979a, pp.103-105; 1984a, pp.43-74). Similarly, intersubjective communication is constitutive of individual and group identities and this generates a similar or homologous pattern of development. In particular, the abstraction involved in learning processes is integral to the progressive development of structures of consciousness and the institution of corresponding modes of social integration:

“Piaget, linking up with Durkheim and in a certain agreement with Freud, has conceived the ontogenetic development of moral consciousness as a progressive universalization and internalization of value systems. From these viewpoints the ethics of the state is also the ‘more developed’ form in relation to the familial ethos. It is ‘more abstract’ because the realm of application of the internal morality is expanded beyond the limits of kinship systems toward the sphere of interaction of the large group. It is no longer the relative in a nuclear family, an extended family, or a tribe that is the morally obligatory reference person that is relevant, but the citizen of the state (HABERMAS, 1983, p.116).”

The historical sequence of structures of consciousness and social formations that Habermas sketches is in not unusual. It commences with a pre-civilizational phase of Neolithic tribal and nomadic societies. The early archaic identity of Neolithic societies is founded on mythological narratives and this is followed by polytheistic belief systems that emphasise local and particular features of identity. Early civilizations coincided with the beginning of state institutions and these political societies are distinguished from the preceding phase by being class stratified. During this period, there developed the universalistic structures of consciousness of major religions. This cognitive advance was initially associated with the formation of large-scale empires. Habermas considers the transition to the universalism of world religions particularly significant, because it represents major progress in the normative conditions of legitimation and justification. However, the practical application of the universalistic moral consciousness harboured by these religions was constrained by political orders of domination and their need for legitimation. Feudal social formations developed after early civilizations and their 'organizational principle' would be replaced by that of modern capitalism. A fully universally oriented identity was established at the stage of modernity, as fixed points of reference are overtaken by more abstract principles and there is a growing consciousness of the means by which an identity is constituted (HABERMAS, 1979a).

A basic tension concerning the institutionalization of normative structures is critical to Habermas' entire thesis. It shapes the historical dialectic of ideological development. On the one hand, the relations of domination have historically inhibited communication and circumscribed its role in social reproduction to the requirement of maintaining prevailing forms of social integration. In other words, the potential of communication has been constrained by the need to legitimate systems of class domination and exploitation. On the other hand, Habermas contends that communicative action is not reducible to its integrating function and that it comprises a rationality potential capable of negating and transcending forms of social integration. In the developmental sequence just outlined, the universalism of world religions heightened the discrepancy between the conditions of

legitimation and the existing social structure, even though it was not until the advent of modernity that 'post-conventional' universalistic structures of consciousness obtained institutional embodiment (HABERMAS, 1979a; 1984). The historical rationalisation of structures of consciousness is logically associated with the releasing of communication from its distortion by domination:

“Rationalisation here means extirpating those relations of force that are inconspicuously set in the very structures of communication and that prevents conscious settlement of conflicts, and consensual regulation of conflicts, by means of intrapsychic as well as interpersonal communication barriers. Rationalisation means overcoming such systematically distorted communication in which the action supporting consensus concerning the reciprocally raised validity claims . . . can be sustained in appearance only, that is, counterfactually. The stages of law and morality, of ego-demarcations and worldviews, of individual and collective identity formations, are stages in this process. (HABERMAS, 1979a, pp.119-120).”

The preceding discussion highlighted the deficiencies ensuing from Habermas' conceptual subordination of the appropriation of surplus and exploitation in the process of production to the conditions of social integration. It means that the evaluation of the injustices of distribution and appropriation are defined in terms of the developmental stage of the communicative rationalisation of normative structures. For this reason, systems of political domination and the capitalist economy involve different ideological means of stabilising and maintaining class domination. Habermas considers that class domination, in the form of a privileged minority's appropriation of the socially produced surplus, is always conditioned by the need for normative and motivational anchoring in the predominant form of social integration. Since class domination contradicts the normative principles of social integration and is not amenable generally to explicit justification, class domination should therefore be simultaneously conceived of as 'systematically distorted communication' (see WELLMER, 1976; McCARTHY, 1978; ARNASON 1982).

Systematically distorted communication facilitates a deceptive consensus concerning the normative and value orientations of a society; it satisfies the need

for the social integration of subjects in accord with the society's normative identity. Yet, it does this in a manner that impedes the communicative thematization of the antagonistic distribution of wealth and power. The rationalization of normative structures then clarifies some of the major historical obstacles to undistorted communication. The ideological fabrications of systems of political domination involve making particular interests look like the universal interest of society and this legitimation process represents the 'pseudo-rationality' of worldviews. Worldviews draw on the rationality of communicative action and its orientation towards mutual understanding and agreement, but the historically institutionalised social relations of domination systematically distort it. In particular, "the universalistic structures of world views have to be made compatible with the traditionalistic attitude toward the political order that predominates in ancient empires. This is possible above all because the highest principles to which all argumentation recurs, are themselves removed from argumentation and immunised against objections (HABERMAS, 1979a p.105).'

The account of historical transitions has so far been explained in terms of the logic of development. In a sense, this reflects Habermas' relative subordination of the dynamics of development and the fact that the outcomes of the dynamics of development are changes consistent with the structurally defined logic of development. Of course, there is scope for variations in the realisation of these structures, but dynamics do not alter the logic of development. Nevertheless, without a framework for explaining historical transitions, Habermas would not have satisfied the explanatory requirements of historical materialism. The dynamics of historical transitions that he sketches likewise evidences the influence of the pragmatist philosophy's conception of constructive learning in response to challenges to established knowledge and the institutionalization of change through the practical testing of innovative alternatives.

The difference between the development of normative structures and progress in technical-objectivating knowledge is basic to the reconstruction of historical materialism, however, the interplay between them conditions the dynamics of historical transitions. Moral learning achievements do not immediately

transform social relations of domination, rather, they are initially only latently available in a society. New stages of consciousness are superior because of the formal structure of reasoning they embody and this 'cognitive surplus' is stored in worldviews and belief systems. Habermas argues that it is only drawn upon when problems and disturbances afflict the material reproduction of society. The actualising of the cognitive potential encoded in ideologies and world views is conditional on class struggle and the agency of social movements. The institutionalization of superior forms of social integration deriving from more advanced normative and legal structures then condition the implementing of developmentally superior forces of production. In other words, the actualising of the initially only 'latently available' normative advances create the 'latitude' for rationalizing the productive forces and institutionalizing historically new levels of objectifying, technical and organizational knowledge, 'as well as making possible a heightening of social complexity'.

In this conception of historical transition, the learning achievements that initiate the emergence of new forms of social integration precede advances in technology, industry and the organization of labour (HABERMAS, 1979a, p.123). Habermas (1979a, p.120) "would even defend the thesis that the development of normative structures is the pacemaker of social evolution". Despite its attempt to avoid the problem of the 'logification' of history, this thesis does not rectify the imbalance between the logic of development and the dynamics of development in Habermas' reconstruction of historical materialism. It implies that class struggle and social movements constitute important mechanisms of socio-cultural evolution, but that their role in bringing about change is restricted by the developmental level of normative structures. It is these structures that determine the range of variation possible in changing and institutionalising new frameworks of social integration. Habermas' explanation of historical dynamics entails a marginalising of learning in the practical processes of struggles to change repressive social relations of domination, because the scope for creativity and innovation is limited and their parameters are defined by the logical development of normative structures (HONNETH and JOAS, 1988, pp.165-166; ARNASON, 1979; 1982; HABERMAS, 1982).

Similarly, social movements are constrained in their role to that of responding to system problems rather than being in themselves the initial catalyst for change. In fact, Habermas (1979a, p.123) traces the initial innovative learning processes to individuals rather than to collective experience.

Even though Habermas conception of the problem-solving character of historical transitions appears plausible in a general sense, it may not avoid the problem of its being a tautological mode of explanation, which is seen as a typical deficiency of functionalism (GIDDENS, 1979; 1981). It can only retrospectively reconstruct the pattern of change and compartmentalise it in a manner that confirms its framework of historical transition.

The key supposition of Habermas' conception of transitions is that new levels of learning do not emerge from system problems and, hence, that crises do not contain the cognitive requirements for their solution. The potential for historical transitions that transcend the system problems that 'overload the steering capacity of society' has to be sought in the realm of normative development. In Habermas' opinion, the limitations of the opposite approach are evident in most Marxist accounts of the evolutionary change that led to the formation of political class society, like those which explain this transition in terms of subjugation, the division of labour, unequal distribution, large scale irrigation, and population density (HABERMAS, 1979a, pp.158-163). These, he argues, cannot explain how the step to a new level of development was taken, because the specification of the problems of material production and system integration are insufficient for explaining the institutionalization of new structures. The lack of a notion of learning means that these Marxist explanations derive the new level of development from the conditions that generated system problems, rather than discerning innovations that enable their solution.

The limitations of the standard Marxist explanations of historical transitions are further due to an alleged failure to distinguish between the logics of development. Habermas argues that crises threatening the 'institutional core' of the relations of production are disturbances in the reproductive and adaptive capacity of society; they are experienced as crises of social identity in the domain

of social integration, rather than just failures in material production and organization. It is this process that constitutes the developmental dynamic for drawing on moral-practical learning and leads to innovations that alter the form of social integration. These alterations then enable significant advances in the forces of production. Habermas' conception of historical transition is meant to be universal in its application, but it very much fits the model he sketched of late-capitalist legitimation and motivational crises (HABERMAS, 1976). There are strong grounds for questioning whether this conception can be generalized, particularly when one considers the subsequent history of late-capitalist society and its tendencies of regression, as well as progression (see BROWNE, 2017b). Be that as it may, this explanation of historical transition corrects the misconception that socialism could be a direct outcome of the system crises of late-capitalism. Rather, socialism, or an emancipated society, could only be the outcome of progressive learning achievements in moral-practical knowledge and the democratising of social interaction (HABERMAS, 1979a p.124).

The key supposition of Habermas' theory of development is that constructive learning is the socio-cultural equivalent of the principle of adaptation that has driven change in the natural evolution of the species. It leads to Habermas' substantial reflection on how the learning achievements that enable the solution of major societal problems in the course of historical development generate an awareness of a new scarcities and forms of injustice: "Suffering from the contingencies of an uncontrolled process gains a new quality to the extent that we believe ourselves capable of rationally intervening in it (HABERMAS, 1979a, p.164)." He proposes that the 'constitution of a socio-cultural form of life with the introduction of the family structure' gave rise to "the problem of demarcating society from external nature". In early tribal societies, the sense of powerlessness relative to external nature was "interpreted away in myth and magic". Subsequently, "there arose the problem of the self-regulation of the social system" with the formation of a "collective political order", and hence that legal security came to "consciousness as a scarce resource" (HABERMAS, 1979a, p.165). Lastly, modern society's enhanced capacity for the self-regulation then generates an

awareness of the problems this can create in the relation to external nature and, more recently, the psychic demands that are made on the 'internal nature' of individuals.

The process of historical development can involve an intensification of exploitation and domination, since this would appear to have been the case with the formation of the state after archaic tribal societies and later during the initial phase of capitalism compared to feudalism. Habermas' implicit thesis concerning these instances of regression is that they are readily recognisable as illegitimate on the basis of the achieved normative structures and that they are inconsistent (it is hard to see how they could be viewed as incompatible) with the level of the rationalisation of production and organisation. It should be clear from the preceding discussion that Habermas' reconstruction of historical materialism is entirely dependent on the assumption that the benefits and attractions of rationality outweigh those of the cognitive structures of earlier phases of development. No doubt, there is something irrational and a 'performative contradiction' involved in arguing against this assumption, yet it does appear to be an instance of the 'ontogenetic fallacy' of extrapolating from the individual to society. There is the significant problem, as Habermas recognised, of the practical instantiation of the rationality of these learning achievements. As we saw, he argues that in premodern societies the instantiation of rationality is curtailed by domination.

There is a similar contemporary practical application of the notion of the logic of historical development and, in one way or another, this shaped Habermas' subsequent work and the main line of discussions inspired by it. The logic of development reveals in the contemporary context that "the rationality structures that *became* accessible in the modern age have *not yet* been exhausted and that they allow for a comprehensive institutional embodiment in the form of extensive processes of democratization (HABERMAS, 1979a, p.129)."

Beyond the Paradoxes of Habermas' Reconstruction of Historical Materialism

Habermas' theory constitutes the most elaborated formulation of an alternative paradigm of historical materialism and, to this extent, it amounts to a major reconstruction, even though it consists of a framework requiring considerable application and refinement. This is the case in spite of the fact that this framework shaped Habermas' subsequent major work: *The Theory of Communicative Action*. Reconstructive sciences are 'fallible' research programs. It would be fair to contend that the later work did not overcome the *reconstruction's* limitations but tended to give expression to them. The methodological reliance on the congruence of the formal structures of individual and social consciousness and action, the subordination of cultural creation, and the implicit functionalism of its conception of social integration are three limiting conditions that were carried over. The first has been labelled the 'ontogenetic fallacy' and questions persist over whether individual development constitutes a pattern for analysing processes which are subject to cultural alteration and changes in social structure (STRYDOM, 1992). Habermas accepts that individual learning is dependent on the phylogenetic development of structures of consciousness and that individuals acquire competences 'by growing into the symbolic structure of their lifeworlds' (HABERMAS, 1979a,p.154; 1984; 1987a). Nevertheless, he attributes innovative learning initially to individuals, despite these being generated by the communicative practices of social interaction.

The alternative of an intrinsically social approach to learning has been put forward by other social theorists in response to Habermas. Klaus Eder and José Maurício Domingues contend that forms of collective learning processes are engendered by association and cooperation. This learning occurs in connection with the struggles of social movements and collective subjectivities (EDER, 1996; 1999; DOMINGUES, 1995; 1999; STRYDOM, 1987; 1993). In a sense, this approach is more consistent with an intersubjective paradigm, except that it could be regarded as suggestive of a supra-individual subjectivity that Habermas rejects. The nexus of historical development and individual competences that he proposes as an alternative to the Marxian perspective of praxis likewise results in a position at cross-purposes with his intended critique of functionalist reason. The historical

tendency that *The Theory of Communicative Action* depicts is one in which the weight of the social shifts from collective forms to the interaction of individual subjects. That is, it details a general historical movement from the collective modes of symbolic and ritualistic social integration to those based on the intersubjective interaction of individuals. The paradox is that this formulation extends the sociological scope of the functionalist analysis of systems theory, because it exposes the limitation of communicative action as a mechanism of social coordination through underlining an increase in the contingency of interaction and the effort necessary to overcome the probability of disagreement. Habermas argues that the 'delinguistified 'steering' media of system integration, money and bureaucratic power, are appropriate to complex social relations that overburden the capacity of communication (HABERMAS, 1987a).

According to Arnason (1991), the trajectory of Habermas' theoretical project was towards a position of increasing historical closure; it results in a rather rigid and inflexible pattern of rationalization. Arnason argues that Habermas' theory of evolution precludes alternative developments and emancipatory possibilities, because the "internal history of the mind is devoid of creativity. It is restricted to the clarification and rationalization of its original context, ie. the natural and social correlates of action (ARNASON, 1979, p.217)." The historical closure is likewise evident in *The Theory of Communicative Action's* reworking of Weber's theory of the rationalization of modernity in terms of the formal structures of consciousness and the pattern of objective, normative and subjective world-relations inherent in language. In part, these criticisms ensue from the overall orientation of Habermas' reconstruction of historical materialism. The more agonistic features of Marx's perspective, whether with respect to the dynamic of class struggle or the development of the forces of production, are subordinate components of its conceptualization. Habermas' opposition to the concept of production as a general notion of social constitution and therefore of material production as a project inhabited by different world orientations contributes to his exclusion of a more open historical dialectic (HABERMAS, 1987b; 1971; 1979a). The

latter approach has received its most complete contemporary expression in the work of Cornelius Castoriadis.

Castoriadis' conception similarly originated from the critique of historical materialism and an intended break with the principle of determination and the paradigm of production. He argues that historical transformations are the result of the work of the social imaginary in its capacity for social creation and its instituting of radically new meanings and forms, such as in the case of the capitalist imaginary or the imaginary significations of religions (CASTORIADIS, 1987). Castoriadis considers that creation is central to history, because 'constant causes' cannot give rise to the variable effects that are evidenced by the diversity of the social-historical institution (CASTORIADIS, 1987). Despite its delineation of a significant line of progressive historical development, Habermas' theory of cultural rationalization through communicative action is less complex in its overall framing of social dynamics than the notion of the social imaginary. The notion of the imaginary encompasses the combination of 'affect, intention and representation', as well as the 'magma' of creation and the associative or connecting quality of social imaginary significations, including the positing of the connection between concepts and referents. Habermas' interpretation of cultural rationalization has difficulty accounting for variations and while it is strong in its capacity for defining historical regression, it is less capable of explaining it, except in terms of factors external to communication. These limitations partly reflect Habermas' depiction of the historical process, as one leading from comprehensive worldviews to communicative action and the compartmentalising of culture with the separation of functionally and formally organised system from the lifeworld (HABERMAS, 1987a). The notion of the social imaginary enables the elucidation of radically different 'world orientations' or ontologies.

The more recent social theory programs of multiple modernities, civilizational analysis, and global modernity have to varying degrees incorporated some notion of 'latently available' cultural horizons of meaning and world orientations (ARNASON, 2002; EISENSTADT, 1999; 2000; 2007). Yet, these approaches' deployment of this notion is associated more with the categories of

the imaginary and creativity than with the idea of rationality. Beyond any scepticism concerning rationality, more widely found in post-structuralist and post-modernist approaches, there are a number of reasons for this orientation towards creativity and the imaginary. First, these perspectives retain a stronger sense of collective agency and its capacity for innovation than Habermas' theory. Second, the imaginary is more relevant to the sense of projection and 'transcendence' than the notion of communicative rationality, which accentuates formal procedures and rational elaborations of existing learning, whereas the imaginary's greater sense of openness and indeterminacy appear more apposite. Third, the notion of the imaginary intersects more with the motivations of social individuals, particularly the motivations of struggling agents, than does the notion of communicative rationality. This criticism has been developed by Axel Honneth of Habermas' theory of communication from the standpoint of the 'struggle for recognition' and he highlights the experience of injustice rather than of the distortion of the formal structures of communication (HONNETH, 1995a; 1995b). Similarly, the notion of the imaginary seems better able to encompass ambivalence and the vicissitudes of psychic life more generally.

Fourth, the limitations of Habermas' conception of cultural rationalization with respect to variations and regression has already been remarked upon. Habermas' reconstruction of the logic of development is not intended to comprehend cultural encounters and the effects of these intersections. Similarly, the variations in what Goran Therborn terms the 'routes to' modernity have not been explored by Habermas. From the perspective of global modernity, Therborn outlines four 'routes to' modernity and this background shapes different 'routes through' modernity (THERBORN, 1995). It could be argued that the different routes to and through modernity have become a larger and more complex topic since the formulation of Habermas' reconstruction of historical materialism, particularly with the processes of South East Asian and Chinese modernization. Fifth, these reasons all indicate a further preference for conceiving of the realising of socio-cultural potentials in terms closer to that of Castoriadis' conception of the tension between instituted and instituting. In some respects, Habermas' notions of the separate

rationalisation of the competing principles of social and system integration can be rendered compatible with this dialectic of instituting and instituted. Yet, the functionalist suppositions of Habermas' diagnosis of modernity's unbalanced institution of communicative and functionalist rationality limits the exploration of different instantiations of antinomies and tensions (see BROWNE, 2017a; 2017b).

Conclusion

Although it may appear surprising, Habermas' reconstruction of historical materialism constitutes a research program that actually remains underdeveloped. It did lead to his subsequent discourse theory of justice and the never completely realised project of a social scientific critique that was not simply that of ideology critique. However, the aspects of the reconstruction that were pursued were those that depended least on the theory of history (HABERMAS, 1990; 1996). The discourse principle sits at the apex of the logic of development and the central tenant of Habermas' discourse theory of justice, law and democracy is participants' adherence to the procedures and universalism of the discourse principle: "Just those action norms are valid to which all possibly affected could agree as participants in rational discourse" (HABERMAS, 1996, p.107). The logic of development demonstrates that subjects' competences and institutionalised normative structures are consistent with the discourse principle, but this does not mean that it is enacted in practice. It is not coincidental that the discourse theory is viewed as indicative of a tendency in Habermas' work to move away from the Hegelian historical dialectic to a more Kantian ahistorical approach to transcendental reason. The theory of modernity detailed in *The Theory of Communicative Action* represents a specific application of the thesis concerning the 'pacemaker' role of normative learning in historical transitions (HABERMAS, 1984; 1987a). Yet, it displays many of the reconstruction of historical materialism's flaws; notably, its conception of the distinction between system and lifeworld is at cross-purposes with its intended critique of functionalist reason.

Nevertheless, recent social and political developments highlight the relevance of aspects of Habermas' theory that have been complacently

disregarded. Habermas' commitment to rationality is clearly contrary to the current normative and political regression in liberal democracies. It may not explain these tendencies, but it would be difficult to overcome them without rational communication. Similarly, Habermas' reconstruction of historical materialism presumes that the development of more complex social structures requires equivalent advances in the forms of moral consciousness and practical competences in general. The negative implications of social regression, from unrestrained ecological destruction, reactionary racism, religious fundamentalism through to institutional paralysis and arbitrary violence, evidence the effects of discordances between the different processes of rationalization and established competences and social learning. If Habermas is right, then these regressions are likely to collapse under the weight of their own failure or they will persist only through forced repression and the closing down of discourse.

It is likewise the case that Habermas' reconstruction of developmental advances is able to clarify false conceptions of emancipation. Significantly, his reconstruction is a substantial counterpoint to unreconstructed revivals of Marxian political economy, on the one hand, and conceptions of cultural practices that neglect historical conditioning and the structural constraints upon them, on the other hand. Indeed, the critical implications of his 'internal history of the mind' may even apply to Habermas' own later arguments on the 'post-secular' and its account of the enduring value of the meanings of religious discourse (HABERMAS, 2008). For all of that, it could be argued that these considerations can be formulated without reference to the reconstruction of historical materialism and a theory of evolution, in particular. Even so, it is worth keeping in mind that the 'reconstruction of historical materialism' is one of the few contemporary approaches in social theory that establishes conditions for discerning regression and criteria for assessing and delineating tendencies for social progression, especially relating to democratization, the normative of overcoming of injustice, rational discourse, reflexive identities, and mutual autonomy.

The preceding analysis has clarified many of the prerequisites for rectifying the failings of Habermas' reconstruction of historical materialism. A greater

synthesis of its intentions with elements of the Neo-Marxian perspective of praxis philosophy and its sequels may be a means by which a stronger sense of historicity could be achieved and the weaknesses of the distinction between logics and dynamics of development overcome. Similarly, this synthesis would enable a greater appreciation of social creativity and collective forms of constructive learning, such a perspective can draw on the work of social theorists that have pursued aspects of this agenda, like Johann Arnason and José Maurício Domingues. Further, the notion of the dialectic of control, which has its roots in the Hegelian and Weberian sources of critical social theory, enables a more complex elucidation of the interconnections between domination and morality, on the one hand, and, on the other hand, represents a constructive alternative approach to material reproduction to that derived from systems theory and its notion of complexity (BROWNE, 2017b). Likewise, there is clearly a need for conceptual refinements that enable the explication of diverse and intersecting trajectories of global development. In one sense, Habermas' conception of structures of learning is more broadly framed, yet this means that the theory of evolution has limited explanatory value. Consequently, it would be preferable to preserve a greater sense of openness concerning potential transformations and innovation, as suggested by the notion of social imaginaries, rather than the strong tendency towards social-historical closure of Habermas' reconstruction of historical materialism.

The broad logic of the development of moral consciousness and identity that the reconstruction of historical materialism proposed implies that constructive learning in the contemporary period should involve a transition from national identification to a cosmopolitan standpoint that has yet to be fully institutionalised. The normative appeal of this vision need not veil the fact that the injustices of contemporary capitalism are contrary to its conception of progress and that cultural learning is vitiating by systematically distorted communication. It can nonetheless contribute to the disclosure of this discrepancy between the existing potential for emancipation and the actuality of social domination and injustice.

References

- AGUILAR, L. E. (ed). **Marxism in Latin America**. New York: Alfred A. Knopf, 1968.
- AMIN, S. **Imperialism and Unequal Development**. Hassocks: Harvester Press, 1977.
- ARNASON, J. P. Review of J. Habermas, *Zur Rekonstruktion Des Historischen Materialismus*. **Telos** 39, 1979, 201-218
- ARNASON, J. P. Universal Pragmatics and Historical Materialism. **Acta Sociologica** 25, 1982, p. 219-233
- ARNASON, J. P. Modernity as Project and as Field of Tensions in HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Eds). **Communicative Action**. Cambridge: Polity Press: 1991 p. 181-213
- ARNASON, J. P. 'The Multiplication of Modernity' in E. Ben-Rafael (ed.) **Identity, Culture and Globalization**, Leiden: Brill, 2002, p. 130-54
- ARNASON, J. P. **Civilizations in Dispute**, Leiden: Brill, 2005.
- BIALAKOWSKY, A. 'Browne's immanent critique of the perspectives of Habermas and Giddens: philosophy of praxis, contemporary modernity and social classifications', **Global Intellectual History**, 2018: 1-17
<https://doi.org/10.1080/23801883.2018.1527522>
- BROWNE, C.. **Habermas and Giddens on Praxis and Modernity: A Constructive Comparison**. London: Anthem Press, 2017a.
- BROWNE, C.. **Critical Social Theory**. London: Sage. 2017b.
- CABRAL, A.. **Revolution in Guinea**. New York: Monthly Review Press, 1972.
- CASTORIADIS, C.. **The Imaginary Institution of Society**. Cambridge: Polity Press, 1987.
- DOMINGUES, J. M. **Sociological Theory and Collective Subjectivity**. London: Macmillan, 1995.
- DOMINGUES, J. M. Evolution, History and Collective Subjectivity. **Current Sociology** 47, 1999.
- DOMINGUES, J. M. **Modernity Reconstructed**, Cardiff: University of Wales Press, 2006.
- DOMINGUES, J. M. **Global Modernity, Development and Contemporary Civilization**, London: Routledge, 2012.
- EDER, K. **The Social Construction of Nature**. London: Sage, 1996.
- EDER, K. 'Societies learn yet the world is hard to change'. **European Journal of Social Theory** 2(2): 1999, 195-215
- EISENSTADT, S. N. **Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- EISENSTADT, S. N. 'Multiple Modernities', **Daedalus** Vol. 129, No. 1, 2000, p1-29
- EISENSTADT, S. N. The Reconstruction of Collective Identities and Inter-Civilizational Relations in the Age of Globalization. **Canadian Journal of Sociology**, 32(1): 2007, p.113-126
- ENGELS, F. **Dialectics of Nature**. Moscow: Progress Publishers, 1954.
- FOUCAULT, Michel. **Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977.
- FOUCAULT, M. **Power / Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972 -1977**. Gordon, C. (ed.) New York: Harvester, 1980.

GIDDENS, A. **Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis**. London: Macmillan, 1979.

GIDDENS, A. **A Contemporary Critique of Historical Materialism: Power, Property and the State**. London: Macmillan, 1981.

GIDDENS, A. Labour and Interaction in THOMPSON, J. B; HELD, D (eds). **Habermas: Critical Debates**. London: Macmillan.1982, p. 149-161

GIDDENS, A. **The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration**Cambridge: Polity Press, 1984.

GIDDENS, A..**The Nation-State and Violence**. Cambridge: Polity Press, 1985.

HABERMAS, J.. **Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics**. London: Heinemann Educational, 1971.

HABERMAS, J. **Legitimation Crisis**. London: Heinemann Educational, 1976.

HABERMAS, J. **Knowledge and Human Interests**. London: Heinemann Educational, 1978.

HABERMAS, J. . **Communication and the Evolution of Society**. Boston: Beacon Press, 1979a.

HABERMAS, J. History and Evolution. **Telos** 39: 1979b, p.5-44.

HABERMAS, J. "A Reply to My Critics", in THOMPSON, J. B; HELD, D. (eds). **Habermas: Critical Debates**. London: Macmillan. 1982, p. 219-283

HABERMAS, J. **Philosophical-Political Profiles**. Cambridge, Mass.:MIT Press, 1983.

HABERMAS, J. **The Theory of Communicative Action: Volume 1: Reason and the Rationalization of Society**. Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, J. **The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System**,Cambridge: Polity Press, 1987a.

HABERMAS, J. **The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures**. Cambridge, Mass.:MIT Press, 1987b.

HABERMAS, J. **On the Logic of the Social Sciences**. Cambridge, Mass.:MIT Press, 1988.

HABERMAS, J. **Moral Consciousness and Communicative Action**. Cambridge, Mass.:MIT Press, 1990.

HABERMAS, J. **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**. Cambridge, Mass.:MIT Press, 1996.

HABERMAS, J. **Between Naturalism and Religion**. Cambridge: Polity Press, 2008.

HONNETH, A. **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**. Cambridge, Mass.:MIT Press, 1991.

HONNETH, Axel. **The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts**. Cambridge: Polity Press, 1995a.

HONNETH, Axel. **The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy** C. W. Wright (ed.) Albany: State University of New York Press, 1995b.

HONNETH, Axel; JOAS, Hans. **Social Action and Human Nature**. New York: Cambridge University Press, 1988.

INGLIS, D. What is worth defending in Sociology Today? Presentism, Historical Vision and the Uses of Sociology. **Cultural Sociology** 8 (1), 2013, 99-118.

JOAS, H. **Pragmatism and Social Theory**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

- JOAS, H; KNÖBL, W. **War in Social Theory**. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- JAMES, C. L. R. **World Revolution**, Durham. Duke University Press, 2017.
- LUHMANN, N. **The Differentiation of Society**. Columbia University Press: New York, 1982.
- LUHMANN, N. "The Direction of Evolution", in H. HAFERKAMP, H; SMELSER, N(eds). **Social Change and Modernity**. University of California Press: Berkeley, 1992, p. 279-293
- MANN, M. **The Sources of Social Power, Vol. 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- MÁRKUS, G. **Language and Production a Critique of the Paradigms**. Dordrecht: Reide, 1986..
- MARX, K. **A Contribution to the Critique of Political. Economy** Moscow: Progress Publishers, 1970.
- MARX, K and Engels, F. **The German Ideology**. .Moscow: Progress Publishers, 1976.
- MCCARTHY, T. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**.. London: Hutchinson, 1978..
- MCCARTHY, T. "Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics", in J. B. Thompson and D. Held (eds). **Habermas: Critical Debates**. London: Macmillan, 1982, p. 57-78
- OUTHWAITE, W . **Habermas: A Critical Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2010.
- SMITH, D.. **The Rise of Historical Sociology**. Cambridge: Polity Press, 1991.
- SPIVAK, G. **A Critique of Postcolonial Reason**. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999.
- STRYDOM, P. Collective Learning: Habermas's Concessions and their Theoretical Implications. **Philosophy and Social Criticism** 13: 1987, p.265-281
- STRYDOM, P.. Habermas and New Social Movements, **Telos** 85: 1990, p.156-164
- STRYDOM, P. "The Ontogenetic Fallacy: The Immanent Critique of Habermas's Developmental Logical Theory of Evolution". **Theory, Culture and Society** 9: 1992, p.65-93.
- STRYDOM, P. Sociocultural Evolution or the Social Evolution of Practical Reason?: Eder's Critique of Habermas. **Praxis International** 13, 1993, p. 304-322
- THERBORN, G. "Routes to/through Modernity" in M. Featherstone, R. Robertson and S. Lash (eds). **Global Modernities**. London: Sage, 1995.
- WAGNER, P. **Modernity as Experience and Interpretation**. Cambridge: Polity Press, 2008.
- WAGNER, P. **Modernity - Understanding the Present**. Cambridge: Polity Press, 2012.
- WAGNER, P. **Progress- a reconstruction**.Cambridge: Polity Press, 2016.
- WELLMER, A. Communication and Emancipation: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory, in O'NEILL, J. (ed.) **On Critical Theory**. New York: Seabury Press, 1976, p. 231-263.

Recebido: 05 jan. 2019

Aceito: 20 jan. 2019

Reformulações da teoria marxista no enfoque pós-marxista de Laclau e Mouffe

Reformulations of the marxist theory in the post-marxist approach of Laclau and Mouffe

Ana Rodrigues Cavalcanti Alves⁴

Resumo

Este trabalho visa investigar as continuidades e discontinuidades da tradição marxista no pós-marxismo de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, a partir da identificação de conceitos e formas discursivas oriundos do marxismo que são reelaborados pelos autores na transição para o enfoque pós-marxista. Para tanto, analisamos de que maneira as categorias de materialismo, antagonismo e hegemonia são reformuladas para compor o aparato conceitual do pós-marxismo. A análise permite perceber que a tentativa de radicalização do materialismo de Marx se desdobra em uma Teoria do Discurso, a afirmação do caráter constitutivo do antagonismo conduz à impossibilidade de toda objetividade e a nova abordagem da hegemonia conduz à reformulação da noção de socialismo do marxismo. A partir dessa análise, é possível discutir a pertinência de se interpelar os autores clássicos a partir de uma perspectiva desconstrucionista que conduz à desconstrução de seus elementos constitutivos.

Palavras-chave: Desconstrução. Tradição Marxista. Ernesto Laclau. Chantal Mouffe.

Abstract

⁴ Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9121-882X>; Email: anarodrigues86@gmail.com.

This work aims to investigate the continuities and discontinuities of the Marxist tradition in Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's post-Marxism, from the identification of concepts and discursive forms derived from Marxism that are reworked by the authors in the transition to the post-Marxist approach. Therefore, we analyze how the categories of materialism, antagonism and hegemony are reformulated to compose the conceptual apparatus of post-Marxism. This analysis allows us to understand that the attempt to radicalize Marx's materialism unfolds in a Discourse Theory, the constitutive character of antagonism leads to the impossibility of all objectivity and the new approach of hegemony leads to the reformulation of marxist socialism notion. From this analysis, it is possible to discuss the pertinence of questioning the classic authors from a deconstructionist perspective that leads to the deconstruction of its constituent elements.

Key-words: Deconstruction. Marxist Tradition. Ernesto Laclau. Chantal Mouffe.

Introdução

Seria a desconstrução derrideana uma forma de dialogar com autores clássicos? Para Ernesto Laclau e Chantal Mouffe a resposta é afirmativa. Os autores recorrem à perspectiva desconstrucionista proposta por Jacques Derrida como tentativa de restaurar a teoria marxista, que, segundo eles, havia chegado a um “ponto morto” na década de 1970, depois de um período excepcionalmente rico nos anos 1960 que teve seu epicentro no althusserianismo e em um renovado interesse em Gramsci e nos teóricos da Escola de Frankfurt (Laclau e Mouffe, 2010, p. 8). Segundo eles, os limites de uma possível expansão do marxismo estavam ligados às dificuldades de adequar as categorias marxistas às crescentes transformações da sociedade capitalista e à crise de toda uma concepção de socialismo, decorrente da observação da experiência dos países socialistas.

O enfoque pós-marxista proposto pelos autores, a partir de meados dos anos 1980, visa responder ao crescente hiato entre a lógica estrutural do marxismo e as novas configurações do capitalismo tardio, assumindo como objetivo teórico suprir as lacunas da teoria marxista, além do objetivo político de fornecer um aparato

teórico que orientasse as esquerdas na construção de um projeto hegemônico - já que os partidos de esquerda estavam desorientados com a crise do socialismo real e emergência de uma hegemonia neoliberal. Contudo, o novo enfoque provocou um verdadeiro abalo nas diversas tentativas de renovação do marxismo, uma vez que ele se ancora numa perspectiva desconstrucionista como meio de reformular esta tradição, tentando reconstruí-la através de uma genealogia do presente, de um questionamento da teoria à luz dos problemas contemporâneos, o que implica necessariamente, segundo os autores, a desconstrução de seus elementos constitutivos.

Laclau e Mouffe (2010, p. 10) afirmam que o seu enfoque pós-marxista deve ser entendido como tentativa de reapropriação de uma tradição intelectual, mas também como esforço de ir além dela, uma vez que as categorias do marxismo não dão conta da complexidade do social. Nesse sentido, o referencial teórico dos autores está fortemente ancorado nas correntes contemporâneas que rejeitam posturas essencialistas e ressaltam o espaço de indeterminação nas relações sociais e políticas. Campos teóricos como a psicanálise, o pós-estruturalismo, a linguística estrutural e a filosofia analítica contribuem para a formação do arcabouço teórico pós-marxista, que coloca em xeque o essencialismo, o objetivismo e o determinismo da tradição marxista.

Diante da reformulação radical da teoria marxista ancorada numa perspectiva que desconstrói os seus elementos constitutivos e de um aparato teórico fortemente influenciado por correntes de pensamento contemporâneas, cujos pressupostos ontológicos e epistemológicos colidem diretamente com aqueles do marxismo, este trabalho visa analisar as continuidades e discontinuidades da tradição marxista no pós-marxismo de Laclau e Mouffe. A questão central neste trabalho é a de saber de que maneira os elementos da teoria marxista são reelaborados por Laclau e Mouffe na transição para o pós-marxismo. Para tanto, foram identificados conceitos e formas discursivas oriundos do pensamento marxista, que são reformulados pelos autores para compor o novo enfoque, a partir de uma análise das principais obras em que os autores apresentam sua abordagem

pós-marxista: *Hegemonia e estratégia socialista* (2010 [1985]) e *Novas reflexões sobre a revolução de nosso tempo* (1993).

Em *Posmarxismo sin pedido de disculpas*, Laclau e Mouffe (1993) afirmam que as noções de materialismo, antagonismo e hegemonia constituem os três pontos fundamentais da teoria marxista que devem ser desenvolvidos para se pensar um novo enfoque de análise social e política. Nesse sentido, analisaremos de que maneira tais noções são reformuladas pelos autores na construção de um aparato teórico-político que busca superar os “apriorismos” essencialistas do marxismo e apreender alguns problemas cruciais à compreensão da sociedade contemporânea - como a emergência de novos antagonismos sociais.

A partir dessa análise, é possível questionar em que medida o enfoque teórico desenvolvido por Laclau e Mouffe pode ser apreendido a partir do problema da relação entre clássicos e contemporâneos na teoria social e qual a pertinência de se recorrer à desconstrução como meio de interpelação dos autores clássicos. Ademais, na esteira da discussão sobre a relação entre clássicos e contemporâneos, é importante discutir em que medida seu esforço de restauração da tradição marxista apresenta um compromisso “com a busca contemporânea de conhecimento científico” (Alexander, 1999, p.24).

Considerada quase uma “obsessão” da Sociologia, a releitura e reinterpretação dos autores clássicos constitui uma das principais atividades observadas no interior da disciplina, através da qual os sociólogos buscam aperfeiçoar conceitos e desenvolver novas teorias⁵. Desde Talcott Parsons, os principais sociólogos contemporâneos se destacaram por um esforço em construir teorias sociológicas que visam reunir as principais contribuições dos autores clássicos e, ao mesmo tempo, responder às questões e problemas fundamentais enfrentados pela disciplina. Esse é o caso de Anthony Giddens, Jurgen Habermas e Pierre Bourdieu - para citar apenas os mais consagrados em todo o mundo, cuja posição parece reivindicar também o status de “clássicos” da sociologia.

No entanto, diferentemente do percurso teórico observado entre esses autores, Laclau e Mouffe não buscam resgatar as principais contribuições dos

⁵ Para uma discussão sobre a importância dos clássicos na ciência social cf. Alexander (1999).

clássicos da sociologia, nem alcançar uma posição central no campo sociológico propriamente dito. Os autores travam um diálogo crítico principalmente com a tradição marxista e, em particular, com o pensamento de Karl Marx, com o intuito de construir uma teoria social capaz de apreender as novas configurações do capitalismo tardio e de impulsionar intervenções na realidade a partir de um projeto político de esquerda - muito embora eles também apresentem seu enfoque teórico como uma alternativa àqueles desenvolvidos por Habermas, Giddens, dentre outros, destacando seus respectivos limites, sobretudo com relação à sua análise sobre o processo de modernização vigente nas sociedades contemporâneas e à proposição de projetos políticos para tais sociedades.

Do materialismo à Teoria do Discurso

O primeiro ponto trabalhado pelos autores é de natureza filosófica e se relaciona com o caráter parcial do materialismo de Marx. Segundo Laclau e Mouffe (1993), Marx dá um importante passo no desenvolvimento do materialismo ao afirmar que as ideias não constituem um mundo fechado que se auto reproduz, mas estão enraizadas no conjunto das relações materiais da sociedade. O materialismo está ligado ao seu relacionismo radical, que permite acentuar o caráter relacional, histórico e precário do mundo das formas. De acordo com os autores, o mérito do materialismo de Marx foi mostrar que o sentido de toda realidade humana deriva de um mundo de relações sociais muito mais vasto do que se havia percebido até então. Contudo, o seu movimento em uma direção relacionista é débil, uma vez que Marx apenas inverteria a lógica hegeliana.

O que distingue o idealismo do materialismo é a afirmação idealista do caráter em última instância conceitual do real. O idealismo aparece de maneira mais desenvolvida e coerente na obra de Hegel, que afirma que todo real é racional. Desse modo, o idealismo, no sentido que se opõe ao materialismo, e não ao realismo, não afirma que não existam objetos externos à mente, mas que a natureza mais profunda destes objetos é idêntica à da mente, isto é, que é em última instância pensamento. Mesmo Platão e Aristóteles identificaram a realidade última de um objeto com a sua forma, isto é, com algo universal e conceitual, que

pode ser também aplicado a outros objetos. O elemento que não pode ser subsumido a uma categoria universal é considerado incognoscível e irracional. Os filósofos antigos denominavam este último resíduo irreduzível ao pensamento como matéria. E foi precisamente esse resíduo que foi eliminado pelo idealismo absoluto de Hegel, que afirmou a racionalidade completa do real. A forma se torna, ao mesmo tempo, o princípio organizador da mente e a realidade última do objeto (Laclau e Mouffe, 1993, p. 121).

Nesse sentido, os autores afirmam que muito do que se denominou como “materialismo” é em boa parte idealista. A obra de Marx constituiria apenas o começo de um movimento na direção do materialismo, na medida em que ele permanece, em certo sentido, claramente dentro do campo idealista, ou seja, dentro da afirmação final da racionalidade do real. Ao afirmar que a lei de movimento da história não é determinada pelo curso das ideias na mente dos homens, mas pela contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, Marx não supera o idealismo, uma vez que o que é idealista é a ideia de que há uma lei final de movimento que pode ser conceitualmente apreendida. Nas suas palavras,

“afirmar a transparência final do real ao conceito é o mesmo que afirmar que o real é ‘forma’”. Por esta razão, as tendências mais deterministas dentro do marxismo são também as mais idealistas, já que baseiam suas análises e previsões em leis inexoráveis que não são imediatamente legíveis na superfície da vida histórica; elas devem basear-se na lógica interna de um modelo conceitual fechado e transformar esse modelo na essência (conceitual) do real” (Laclau e Mouffe, 1993, p. 122. Tradução nossa).

Os autores ressaltam que todo movimento que busca se distanciar do idealismo deve debilitar sistematicamente as pretensões da forma de esgotar a realidade do objeto, ou seja, das pretensões que Heidegger e Derrida chamaram de “metafísica da presença”. A perspectiva desconstrucionista não separa o pensamento da coisa, mas a forma da ausência de forma ou do indefinido, em cada um deles. Em *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das Ciências Humanas*, Derrida (2002) critica a noção de uma estrutura fechada em si mesma como centro das relações sociais. Segundo ele, a atribuição de um centro à estrutura permite relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa, que possibilita orientar e

organizar a estrutura e, ao mesmo tempo, limitar o jogo de significações dentro dela. A definição de uma estrutura centrada é considerada contraditoriamente coerente, na medida em que, por um lado, ela representa a própria coerência e condição da *episteme* e da filosofia como ciência, mas, por outro lado, o centro, que é responsável por reger a estrutura, escapa ao processo de estruturação. O centro se situa *na* estrutura e *fora* da estrutura.

Nessa perspectiva, o postulado de um centro último é motivado pelo desejo de dominar a ansiedade que acompanha um certo modo de ser implicado no processo de estruturação. Essa ansiedade é dominada a partir de um centro privilegiado, que pressupõe a noção de um jogo fundado, constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora, ela mesma subtraída ao jogo. O centro que permite a supressão de um jogo de sentido está, ele mesmo, fora do jogo. Desse modo, o centro é invocado como uma presença plena e fora de jogo. É justamente o desejo sempre não realizado de um centro que permite o surgimento de deslocamentos sem fim e substituições do centro. Entretanto, um centro que não é nunca ele mesmo, mas é sempre deslocado e substituído não pode ser pensado em termos de uma presença plena.

Derrida (2002, p. 232) denuncia a metafísica da presença que perpassa todo o pensamento ocidental e afirma que é necessário pensar a ausência de um centro. O centro não pode ser pensado na forma de um sendo presente, nem como tendo um lugar natural, um local fixado. Para ele, o centro constitui uma função, uma espécie de não-lugar no qual se fazem indefinidamente substituições de signos. O autor afirma que na ausência de um centro ou de origem, tudo se torna discurso. O discurso é definido como um sistema de diferenças dentro do qual o jogo de significação se estende infinitamente devido à ausência de um significado transcendental. Segundo Torfing (1999, p. 40), a noção de discurso de Derrida permite enfatizar o momento da não fixidez na construção do sentido. O discurso pode ser definido como uma estrutura descentrada na qual o sentido é constantemente negociado e construído.

Fortemente influenciados pelo pensamento de Derrida, Laclau e Mouffe (1993, p. 123) tentam reformular o materialismo de uma maneira radical,

aprofundando o caráter relacional do pensamento de Marx, a partir da Teoria do Discurso. Esta tentativa constitui um primeiro sentido do seu pós-marxismo. A noção de discurso torna-se central neste novo enfoque porque ressalta que toda configuração social é significativa e que o sentido de um evento social não está dado de antemão, não lhe é inerente e só aparece num sistema de relações. Esse sistema de relações que dá sentido ao objeto é o discurso ⁶. A concepção do espaço social como espaço discursivo e a ideia de que, apesar de o objeto possuir uma existência física independente, o seu sentido só se constitui no interior das relações sociais conduz à noção de que o “ser” dos objetos é diferente de sua “existência” e que os objetos nunca se dão como mera “existência”, mas sempre articulados dentro de totalidades discursivas. Como nenhuma totalidade discursiva é inteiramente autocontida, uma vez que há sempre um exterior que lhe impede de se constituir plenamente, a forma e a essência dos objetos estão penetradas por uma instabilidade e precariedade básicas, que constituem sua mais essencial possibilidade. É neste sentido que a Teoria do Discurso se constitui como ponto de partida para abandonar o idealismo e reformular o materialismo.

Os autores estendem a noção da linguagem de Saussure e Wittgenstein como um sistema de diferenças em que a identidade dos objetos é puramente relacional para o conjunto das estruturas sociais. Isto não significa que tudo seja linguagem, no sentido restritivo de fala ou escrita, mas que a estrutura relacional ou diferencial da linguagem caracteriza todas as estruturas significativas. Portanto, se toda identidade é diferencial, o sistema de diferenças não pode ser fechado, mas é exposto à ação de estruturas discursivas externas, que tornam a identidade instável. Essa noção de identidade impossibilita atribuir ao “ser” dos objetos uma essência fixa e permite o debilitamento da forma. Segundo os autores, “os homens constroem socialmente seu mundo, e é através dessa construção - sempre precária e incompleta - que eles dão às coisas seu ser” (Laclau e Mouffe, 1993, p. 124. Tradução nossa).

⁶ A concepção de formação discursiva de Laclau e Mouffe tem uma coerência interna muito semelhante à elaborada por Foucault (1999) - de regularidade na dispersão - mas distancia-se desta última na distinção que é feita pelo autor entre práticas discursivas e extradiscursivas. Para os autores, todo objeto se constitui como objeto do discurso e nenhum objeto se encontra fora de uma superfície discursiva de emergência.

Nesse sentido, surge uma terceira oposição entre idealismo e materialismo, em que um mundo de formas fixas que constituiria a realidade última do objeto, pressuposto do idealismo, é colocado em xeque pelo caráter relacional, histórico e precário do mundo das formas, que constitui e caracteriza o materialismo de Laclau e Mouffe. Os autores defendem que não há possibilidade de eliminar o hiato entre “realidade” e “existência”. Desse modo, idealismo e materialismo clássicos podem ser considerados como duas variantes de um essencialismo ou todo essencialismo pode ser considerado idealismo, uma vez que reduz o real ao conceito. O materialismo é apresentado como uma categoria que engloba as várias tentativas de romper com esta subordinação. Nessa perspectiva, o esforço de Marx constitui apenas um momento de transição na superação do idealismo. Por um lado, os autores afirmam que um possível modo de entender a incorporação das ideias nas condições materiais da sociedade seria em termos de totalidades discursivas. O “Estado” ou as “ideias” não seriam, portanto, entidades auto constituídas, mas “diferenças” no sentido saussuriano, que constituem suas identidades relacionalmente com outras diferenças, como “forças produtivas”, “relações de produção” etc. Segundo Laclau e Mouffe (1993, p. 125. Tradução nossa),

“o progresso ‘materialista’ de Marx seria ter mostrado que a área das *diferenças* sociais que constitui as totalidades significantes é muito mais ampla e profunda do que até então se havia suposto; que a reprodução material da sociedade é também uma parte das totalidades discursivas que determinam o sentido das formas mais ‘sublimes’ da vida política e intelectual” (Grifo dos autores).

Esse modo de interpretar o materialismo de Marx permite superar os problemas relacionados à relação base/superestrutura, pois se as identidades são puramente diferenciais, a presença de cada uma delas envolve a presença de outras, de modo que não é possível desenvolver nenhuma teoria causal acerca da eficácia de um elemento sobre os outros. Por outro lado, o relacionismo radical de Marx é traduzido imediatamente em termos idealistas, quando ele afirma que não é a consciência do homem que determina seu ser, mas o ser social determina a consciência. Tal afirmação pode ser lida como a reintegração da consciência à existência e como a existência social determina a consciência, esta última não

pode ser vista como parte da existência social. Para Laclau e Mouffe (1993, p. 126), toda tentativa de superar o hiato existente entre realidade e existência, bem como de identificar a essência do ser, seja no âmbito das ideias ou no âmbito da vida material, constitui uma forma de essencialismo e, portanto, de idealismo. O pós-marxismo aprofunda o momento relacional que Marx não poderia desenvolver mais a partir de uma matriz hegeliana e, em todo caso, própria do século XIX. É só a partir da contribuição da psicanálise, que afirma que a ação do inconsciente torna toda significação ambígua, da linguística estrutural e da transformação do pensamento que solapou toda forma de essencialismo que é possível reformular o programa materialista de um modo muito mais radical do que seria possível para Marx.

Na transição para o pós-marxismo, os autores assumem uma perspectiva ontológica distinta, em que rejeitam o modelo de sociedade como totalidade que determina todo arranjo estrutural através de suas leis internas. Eles enfatizam o caráter aberto e incompleto do social e a contingência como constitutiva de todo contexto estrutural de interação social. A Teoria do Discurso desenvolvida pelos autores permite destacar a radical historicidade do ser, o caráter puramente humano da verdade e a concepção do mundo como uma construção puramente social dos homens, que não está fundada em nenhuma necessidade externa a ela mesma.

Do antagonismo à impossibilidade de toda objetividade

A afirmação de que o desenvolvimento histórico pode ser racionalmente apreendido e é, portanto, forma, também impede o desenvolvimento de todas as implicações decorrentes da compreensão de Marx do papel da luta e da negatividade na constituição do social. Laclau e Mouffe (1993, p. 145) destacam que o grande mérito da teoria marxista foi o de iluminar as tendências fundamentais do capitalismo, apontando os antagonismos gerados por este sistema. Entretanto, no mesmo momento em que a visão marxista da história se abre para uma compreensão mais profunda do papel do antagonismo na constituição das

relações sociais, ela dá um passo atrás e tenta integrar essa compreensão a uma teoria da positividade do social.

Laclau (1993, p. 22) destaca que, enquanto no *Manifesto Comunista*, Marx afirma que a luta de classes é o motor da história, no *Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política*, a luta de classes está inteiramente ausente e a história é determinada pela contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. A teoria de Marx não integra logicamente estes dois momentos e atribui à contradição forças produtivas/ relações de produção a determinação em última instância da mudança social. A dualidade forças produtivas/relações de produção seria uma contradição sem antagonismo. Essa dualidade é uma contradição no sentido estrito do termo, na medida em que a continuidade da expansão das forças produtiva além de certo ponto do desenvolvimento das relações de produção constitui uma impossibilidade lógica, que se traduz no colapso mecânico do sistema. Mas da impossibilidade de se expandir o sistema econômico além de certo ponto e do seu conseqüente colapso não se segue que esse colapso resulte de um enfrentamento entre grupos. O *Prefácio* pressupõe um período de revolução social e o caráter antagonico das relações de produção, mas não integra a luta de classes ao modelo geral da mudança histórica. A luta de classes constitui um antagonismo sem contradição.

A afirmação do caráter racional e positivo da história depende da redução da luta de classes a um momento interno do desenvolvimento endógeno das forças produtivas, uma vez que considerar esses dois momentos como independentes implicaria admitir que a história depende de uma relação contingente de poder entre os dois momentos. Como conseqüência, a unidade dialética da história seria colocada em questão e as relações entre luta de classes e desenvolvimento das forças produtivas deixariam de estar fixadas a priori. Não haveria possibilidade de considerar a contradição entre forças produtivas e relações de produção como fundamento da história, posto que esta última teria sempre algo constitutivamente exterior a si mesma (Laclau, 1993, p.23).

Laclau (1993, p. 24) afirma que para garantir o caráter racional da história, a teoria marxista deve mostrar que o antagonismo inerente às relações de

produção é uma contradição e que essa contradição é inerente às relações de produção. Isso porque a forma dialética da contradição assegura que o antagonismo seja concebido como movimento interno do conceito e não como relação contingente de poder entre os seus dois polos. A consideração de que as relações de produção são intrinsecamente antagônicas garante que a forma “racional” do processo histórico não tenha nada exterior a si mesmo; nada que não possa ser reduzido à manifestação de seu desenvolvimento endógeno. Contudo, o antagonismo entre trabalho assalariado e capital não implica necessariamente contradição, uma vez que esta última se dá no campo da lógica e, o antagonismo constitui-se no campo discursivo. Enquanto a contradição hegeliana sugere que o movimento dialético do conceito determina suas formas subsequentes, a concepção de antagonismo de Laclau e Mouffe (1993, 2010) tenta superar todo pressuposto idealista e toda estrutura predada no nível material. Para os autores, o antagonismo é uma construção discursiva e a sua resolução depende inteiramente de uma história factual e contingente.

O antagonismo foi concebido pelo marxismo da Segunda Internacional como inerente à forma das relações de produção, como alternativa para se pensar a relação entre o colapso automático do capitalismo e a ação da classe operária em sua derrocada. Se o antagonismo não conduz por si mesmo à abolição das relações de produção, já que este desfecho histórico depende do desenvolvimento das forças produtivas, ele pode fazê-lo na medida em que a expansão das forças produtivas tenha tornado as relações de produção obsoletas. Entretanto, Laclau (1993, p. 25) afirma que o fundamento teórico dessa relação depende da redução dos agentes sociais concretos às categorias econômicas de comprador e vendedor da força de trabalho.

Para mostrar que as relações de produção são intrinsecamente antagônicas seria necessário demonstrar que o antagonismo surge logicamente da relação entre essas categorias. Mas é só se o operário resiste à extração de mais valia que a relação passa a ser antagônica; e não há nada na categoria vendedor da força de trabalho que sugira que essa resistência é uma conclusão lógica. O conflito não é interno às relações de produção, nas quais o trabalhador só conta como vendedor

da força de trabalho, mas se estabelece entre as relações de produção e a identidade do trabalhador que é exterior às mesmas.

Laclau e Mouffe (1993) consideram este exterior constitutivo inerente a toda relação antagônica. Segundo eles, o modo e a intensidade do antagonismo dependerão do modo que o agente social está constituído fora das relações de produção. A percepção por parte dos operários de seu lugar no mundo depende de sua participação em uma variedade de esferas da sociedade e de certa consciência dos seus direitos. É possível compreender a dificuldade da teoria marxista de integrar estas duas lógicas da história, uma fundada na contradição forças produtivas/ relações de produção e a outra na centralidade da luta de classes, e a constante tensão entre ambas na história do marxismo. A concepção do caráter constitutivo do antagonismo implica a negação do desenvolvimento das forças produtivas como fundamento racional da história, ou mesmo da história como estrutura inteligível que pode ser apreendida racionalmente, uma vez que os antagonismos são considerados como resultantes de relações de poder entre forças que não podem ser submetidas a nenhum tipo de lógica unificada (Laclau, 1993, p. 26).

Partindo dessa crítica, o pós-marxismo de Laclau e Mouffe radicaliza a noção de antagonismo da teoria marxista, buscando encarar todas as consequências dessa concepção. Uma delas é o reconhecimento da contingência que penetra radicalmente a identidade dos agentes sociais. Como a objetividade é sempre ameaçada por um exterior constitutivo, é no nível da história factual e contingente onde se revelam as condições de qualquer objetividade que possa existir. Além disso, a relação antagônica não surge de identidades plenas, mas da impossibilidade de constituição das mesmas. A presença de uma força antagônica impede que uma identidade se constitua plenamente. A força antagônica, por sua vez, também não possui uma identidade plena (Laclau, 1993, p. 39).

A tarefa de retomar e aprofundar a discussão sobre o papel fundamental do antagonismo se encontra no centro do enfoque pós-marxista. Em primeiro lugar, porque os efeitos deslocatórios do capitalismo são bem mais profundos atualmente do que no tempo de Marx. Apesar disso, Laclau e Mouffe (2010, p. 14) afirmam que

há uma tendência de excluir a noção de antagonismo tanto dos discursos políticos da esquerda como ao nível da teoria. O desaparecimento do antagonismo do discurso da esquerda é decorrente do colapso do modelo soviético e do descrédito da própria ideia de socialismo. Segundo os autores, com a queda do comunismo na URSS, a social-democracia entrou em crise, em vez de ser revitalizada, e não houve uma reformulação do projeto socialista, mas o triunfo do neoliberalismo, cuja hegemonia passou a ser tão generalizada que influenciou a própria identidade da esquerda. A tese básica sustentada pelo que se convencionou chamar de “terceira via” é que,

“a queda do comunismo e as transformações socioeconômicas ligadas ao advento de uma sociedade informática e aos processos de globalização conduziram à desaparecimento dos antagonismos sociais. Uma política sem fronteiras resultaria agora possível - uma ‘win-win politics’ -, fundada em soluções que favoreceriam a todo mundo. Isto significa que a política já não se estruturaria mais em torno da divisão social e que os problemas políticos tinham passado a ser meramente técnicos” (Laclau e Mouffe, 2010, p. 15. Tradução nossa).

Ulrich Beck e Anthony Giddens se apresentam como os teóricos dessa nova política, segundo a qual vivemos na era da modernização reflexiva, em que a sociedade industrial passaria por um processo de (auto)destruição criativa, cujo sujeito não é a revolução nem a crise do capitalismo, tampouco a luta de classes, mas a vitória da modernização ocidental. Na nova forma social, o modelo adversarial da política perde toda a sua validade. A política deve se concentrar nos problemas da “vida”, ser geradora e permitir que os distintos grupos realizem os seus objetivos. A democracia é concebida como forma de um diálogo em que as controvérsias são resolvidas escutando-se a uns e outros.

O enfoque pós-marxista se distancia dessa perspectiva, que também pode ser observada em Habermas e em seu projeto de democracia radical, posto que para Laclau e Mouffe (2010, p. 16) a radicalização da democracia nunca tem lugar em um terreno neutro. A concepção da democracia como uma simples competição se fundamenta na ideia da crescente racionalidade dos agentes e sua capacidade de construir um consenso através da razão, eliminando, dessa forma, os antagonismos. Tal concepção é decorrente do abandono do modelo jacobino “amigo/inimigo da política” e da adoção do modelo liberal dominante nas ciências

humanas e na política. Entretanto, os autores destacam que essa visão do processo democrático impossibilita a apreensão da estrutura das relações de poder e a tentativa de transformar a presente ordem hegemônica.

O desaparecimento do antagonismo do discurso político da esquerda é percebido como a principal fonte de suas dificuldades presentes, de modo que a elaboração de um projeto hegemônico de esquerda requer a criação de novas fronteiras políticas e não a sua desapareição. Para os autores, não pode haver política radical sem a identificação de um adversário e, para tanto, faz-se necessário reconhecer o caráter inerradicável do antagonismo. Por outro lado, o antagonismo fecha toda possibilidade de uma reconciliação final e de um nós plenamente inclusivo; a ideia de uma esfera pública sem exclusões, dominada pela argumentação racional, constitui uma impossibilidade conceitual. O conflito e a divisão são necessários mesmo à formação de uma política democrática e plural. Nesse sentido, o projeto democrático deve reconhecer que não há possibilidade de uma resolução final e que toda forma de consenso é resultante de uma articulação hegemônica (Laclau e Mouffe, 2010, p. 18).

Com o abandono de uma concepção racionalista e objetivista da história, os autores reformulam e radicalizam a negatividade do social, fundamentada na noção de conflito como motor da história, própria da teoria marxista, para pensar o antagonismo como constitutivo do social e como possibilidade de transformação social.

A publicação de *Hegemonia e Estratégia Socialista*, em 1985, suscitou um intenso debate, no qual a perspectiva teórica de Laclau e Mouffe foi questionada à luz de questões centrais da teoria social contemporânea, o que possibilitou uma rica discussão e a oportunidade de os autores reformularem alguns conceitos do seu enfoque pós-marxista. Nesse contexto, é importante destacar a crítica de Slavoj Žižek à concepção de sujeito encontrada na teoria de Laclau e Mouffe neste primeiro momento, que reflete a influência do pós-estruturalismo e mesmo do estruturalismo, caracterizados pela rejeição do sujeito autônomo e pela celebração anti-humanista da morte do sujeito.

Apesar de enfatizar a importância da história, do poder e da vida cotidiana na sua conceituação do processo de subjetivação, o pós-estruturalismo desencoraja o desenvolvimento de uma teoria do sujeito. A mesma tendência pode ser observada nas várias versões de pós-marxismo, que buscam preencher o espaço vazio deixado pelo abandono da ideia de uma classe universal com referências otimistas à proliferação dos novos movimentos sociais que emergem no âmbito das políticas de gênero, raciais etc. Assim como no pós-estruturalismo, o foco pós-marxista tem sido na formação de diversas formas de subjetividades políticas e não na elaboração de uma teoria do sujeito (Torfing, 1999, p 56).

Žižek tenta suprir essa falha do pós-estruturalismo e do pós-marxismo em conceituar o sujeito antes do processo de subjetivação, a partir da concepção lacaniana de sujeito. Em *O sublime objeto da Ideologia* (1992), o autor explica a diferença entre a posição pós-estruturalista e a posição lacaniana. No primeiro caso, o sujeito é reduzido à subjetivação, concebido como efeito de um processo fundamentalmente não subjetivo. O foco pós-estruturalista seria os diferentes modos de “experienciar” individuais, deixando de lado suas posições como sujeitos e agentes do processo histórico. Com relação à noção lacaniana, Žižek afirma que numa abstração que subtraia toda a riqueza dos diferentes modos de subjetivação e toda plenitude da experiência presente no modo que os indivíduos estão vivendo suas posições de sujeito, o que permanece é um lugar vazio, que foi preenchido por toda essa riqueza. Esse lugar vazio, que indica uma falta na estrutura simbólica, é o sujeito. Portanto, o sujeito é estritamente oposto ao efeito da subjetivação, já que este último mascara justamente a falta na estrutura que constitui o sujeito (Torfing, 1999, p. 57).

Para Žižek, os autores falharam na teorização da falta constitutiva do sujeito antes da sua subjetivação no nível das posições de sujeito. Segundo o autor, a identidade negada pela presença de uma força antagônica é sempre já negada, de modo que o antagonismo constitui uma negação da negação. O antagonismo social não nega uma identidade plenamente realizada, mas, ao contrário, nega um sujeito “rachado” que está tentando se estabelecer como identidade plena através de atos de identificação. A ideia de que com a eliminação da força antagônica seria

possível constituir identidades plenas não passaria de um mecanismo ideológico (Torfing, 1999, p. 52).

Num momento posterior, a teoria do sujeito de Lacan assume um papel fundamental no enfoque pós-marxista de Laclau e Mouffe. Em *Novas Reflexões sobre a Revolução do nosso tempo*, Laclau (1993) aceita a crítica de Žižek e introduz a categoria de deslocamento no seu enfoque teórico para pensar o lugar do sujeito. O deslocamento resulta da disrupção de uma estrutura por forças antagônicas que operam fora dela. Como o exterior que desloca a estrutura não tem uma medida comum com o seu interior, não se trata de um momento necessário na autotransformação da estrutura, mas do fracasso na constituição plena desta última. O sujeito é resultante da impossibilidade da estrutura de se constituir plenamente. Segundo o autor, “o sujeito possui uma identidade estrutural falida” (Laclau, 1993, p. 60). Ele se autodetermina parcialmente, mas essa autodeterminação não expressa algo que o sujeito já é, mas a sua falta de ser, de modo que a autodeterminação procede de atos de identificação.

O antagonismo implica a presença de um “exterior constitutivo”, que bloqueia a identidade do “interior” e que é, ao mesmo tempo, a condição de sua constituição. A relação entre bloqueio e afirmação simultânea de uma identidade é que o autor denomina como contingência, que introduz um elemento de radical indicibilidade em toda estrutura objetiva. A noção de indicibilidade estrutural implica que toda decisão que desenvolve uma de suas possibilidades será contingente, ou seja, externa à estrutura, no sentido de que, apesar de ser possível a partir de uma estrutura, não é determinada por ela. O agente dessa decisão contingente não é nem totalmente externo à estrutura, nem totalmente interno a esta última, posto que se autonomiza parcialmente com relação a ela, já que constitui o locus de uma decisão que a estrutura não determina. As decisões tomadas a partir da estrutura não apenas transformam e subvertem esta última, como também transformam a própria identidade dos agentes.

Laclau (1993, p. 47) afirma que o sujeito é justamente a distância entre a estrutura indecível e a decisão. Essa decisão tem um caráter fundante tão

primário quanto o da estrutura a partir da qual é tomada. Se a decisão tem lugar a partir de uma estrutura indecível, a sua tomada implica a repressão de decisões alternativas, ou seja, a objetividade resultante de uma decisão se constitui como relação de poder. Esses elementos são fundamentais para se compreender a especificidade do político e sua primazia sobre o social no enfoque pós-marxista de Laclau e Mouffe.

Mais recentemente, Daniel de Mendonça (2003, p. 136) destacou que a noção filosófica de antagonismo tem sido empregada, por vezes, de maneira genérica e imprecisa por Laclau e Mouffe. Por um lado, o antagonismo é responsável pela impossibilidade de fechamento completo dos sentidos de um discurso, exemplificado, em *Hegemonia e Estratégia Socialista*, pela oposição entre povo e antigo regime, entre duas formas de sociedade absolutamente distintas, em que uma impede a plena constituição da outra. Por outro lado, essa noção também aparece no mesmo texto para caracterizar os novos movimentos sociais constituídos para reivindicar suas demandas identitárias no contexto de um Estado democrático que, a rigor, não nega suas existências. Contudo, o autor afirma que só no primeiro caso é possível falar de antagonismo - que pressupõe que os elementos antagônicos não possuem conteúdos comuns -, haja vista que no segundo caso não se observa dois discursos antagônicos, mas apenas identidades que reivindicam direitos a um ente político universalizante por excelência: O Estado.

Posteriormente, Chantal Mouffe conseguiu solucionar esta ambiguidade ao introduzir a noção de agonismo em seu enfoque teórico. A diferença fundamental entre o antagonismo e o agonismo é que este último pressupõe não apenas a disputa entre formações discursivas, mas uma medida comum entre elas, ou seja, a existência de regras que fazem com que os adversários partam para a luta de um ponto comum, não com o fim de destruir o oponente, mas de legitimar um discurso em detrimento do outro. Enquanto predomina na teoria social contemporânea certo entusiasmo com a possibilidade de uma forma consensual de democracia, decorrente da influência do pensamento liberal, ancorado no individualismo e no progresso da racionalidade, Mouffe (2009, p. 10) destaca que a negação da dimensão antagônica constitutiva do político tem consequências para a formulação

de uma política democrática. Tal negação impede a compreensão do que está em jogo na política democrática e na dinâmica de constituição das identidades coletivas, o que explicaria a inabilidade da teoria democrática em captar a natureza dos fenômenos políticos de massa ou de fenômenos como o nacionalismo.

A concepção da política democrática em termos de consenso e reconciliação não é apenas conceitualmente errônea, mas pode implicar em riscos políticos, uma vez que ela impede a criação de uma esfera pública adequada à luta agonista, onde seria possível confrontar diferentes projetos políticos hegemônicos. Segundo Mouffe (2009, p. 11), tal concepção estaria na raiz de muitos dos problemas que enfrentam as instituições democráticas, contribuindo para exacerbar o potencial antagonico que existe na sociedade, em que o surgimento de antagonismos coloca em xeque os próprios parâmetros da ordem existente. Ao reconhecer a dimensão constitutiva do conflito social e do antagonismo, a autora considera que o principal desafio à política democrática implica justamente em transformar relações antagonicas em agônicas, superando a relação entre inimigos para uma relação entre adversários. Embora os adversários não sejam percebidos como meros competidores, a política democrática deve fornecer os mecanismos para uma relação “nós/eles” - fundamental à constituição de identidades políticas - na qual esse embate não se orienta para a eliminação do “eles”.

A nova abordagem da hegemonia

A afirmação do caráter constitutivo do antagonismo conduz à centralidade da noção de hegemonia no pós-marxismo de Laclau e Mouffe, que constitui o terceiro ponto da tradição marxista a ser reformulado. Esse ponto é de natureza tanto teórica quanto política e se relaciona com a sua concepção de socialismo e o lugar que este último assume no projeto político dos autores. Em *Hegemonia e Estratégia Socialista*, Laclau e Mouffe (2010, p. 31) fazem uma genealogia do conceito de hegemonia e destacam que ele surgiu no seio da tradição marxista para preencher a lacuna deixada pela categoria de “necessidade histórica”, que havia sido a pedra angular do marxismo da Segunda Internacional, e para responder às crescentes situações de contingência decorrentes das transformações da sociedade capitalista⁷.

Para os autores, o pensamento de Gramsci representou um verdadeiro divisor de águas na tradição marxista, uma vez que a sua teorização da hegemonia constitui uma das tentativas mais elaboradas de responder à chamada “crise do marxismo”, adequando as categorias marxistas às transformações da sociedade capitalista, caracterizadas pela fragmentação das classes sociais e inúmeras situações de contingência. Gramsci amplia o terreno atribuído à recomposição política e à hegemonia para além da aliança de classes, afirmando a necessidade de uma liderança intelectual e moral que permita aos grupos sociais se distanciarem de uma postura corporativista e se unirem aos interesses de outros grupos. Desse modo, ele dá visibilidade à especificidade relacional do vínculo hegemônico, até então escamoteada, mostrando que a identidade dos agentes não é a mesma após o estabelecimento de uma articulação hegemônica.

Contudo, se o seu pensamento permite pensar a identidade dos diversos elementos sociais como relacional, na medida em que esta é alcançada através da

⁷Os autores afirmam que o conceito de hegemonia surge na social-democracia russa para descrever as limitações da burguesia, insuficientemente desenvolvida, em exercer suas próprias tarefas, o que obrigou a classe operária a sair de si mesma e assumir tarefas que não lhe eram próprias. Entretanto, nesta perspectiva, o conceito de hegemonia corresponde a uma relação anômala, já que há uma separação entre a natureza de classe de uma tarefa e o agente histórico que a executa (Laclau e Mouffe, 2010, p. 31).

ação das práticas articulatórias, ele sustenta dois princípios que se formam na infraestrutura econômica e não estão sujeitos à lógica da hegemonia. Trata-se da unicidade do princípio unificante e seu caráter necessário de classe que não são o resultado contingente da luta hegemônica, mas o marco estrutural necessário dentro do qual toda luta hegemônica tem lugar. A hegemonia da classe não seria inteiramente prática e resultante da luta política, mas teria em última instância um fundamento ontológico (Laclau e Mouffe, 2010, p. 100).

Laclau e Mouffe (2010, p. 104) afirmam, portanto, que há, no pensamento de Gramsci, um último núcleo essencialista, que põe um limite à lógica desconstrutiva da hegemonia, uma vez que a economia não está sujeita à lógica hegemônica. Os autores desenvolvem uma nova abordagem da hegemonia, enfatizando o momento da articulação e o caráter aberto e incompleto do social como pré-condição de toda prática hegemônica. Assim como em Gramsci, os autores consideram que nenhuma lógica hegemônica consegue dar conta da totalidade do social, pois isso produziria uma nova sutura e o próprio conceito de hegemonia se autoeliminaria.

Outra condição ao estabelecimento de um vínculo hegemônico é a indicibilidade estrutural, que define a ausência de uma lei imanente ou necessidade lógica. As identidades sociais são concebidas como relacionais, instáveis e historicamente constituídas. Diante da ausência de uma essência das identidades e de um centro que determine todo tipo de arranjo estrutural, a noção de discurso se torna central nessa abordagem, pois apesar da impossibilidade de fixação de um sentido, o social só existe como esforço de produzir este objeto impossível, através de fixações parciais de sentido (pontos nodais). O discurso se constitui com o intuito de dominar o campo da discursividade, de deter o fluxo das diferenças e constituir um centro (Laclau e Mouffe, 2010, p. 154).

O antagonismo também constitui uma pré-condição ao estabelecimento de uma relação hegemônica. Além da dimensão de negação da identidade e de toda objetividade, o antagonismo é importante para a constituição de uma universalidade hegemônica, em que uma particularidade assume a representação de uma universalidade inteiramente incomensurável com a primeira,

transcendendo os seus próprios interesses para representar um grupo mais amplo. Isso é possível porque o grupo que se universaliza se apresenta como capaz de enfrentar uma determinada força antagônica, que impede a sociedade de se constituir plenamente. Para os autores, a universalidade hegemônica é a única que a comunidade política pode alcançar. Laclau (2000) ressalta que a particularidade, neste processo, não permanece enquanto tal, haja vista que é contaminada pela cadeia de equivalência formada pelos grupos sociais que deve representar.

Portanto, as condições necessárias ao estabelecimento de uma articulação hegemônica correspondem à presença de forças antagônicas e a instabilidade da fronteira que as separam, e são os fenômenos de equivalência e de fronteira que possibilitam a relação hegemônica. Na relação de equivalência há uma simplificação do espaço político em dois campos antagônicos e inconciliáveis, em que as diferenças mútuas são canceladas ou redefinidas devido à centralidade do que é idêntico a todas elas, mas que só pode ser constituído de maneira negativa. Já a lógica da diferença tende a expandir e complexificar o espaço político. Para Laclau e Mouffe (2010, p. 179), é justamente a dialética entre a lógica da diferença e a lógica da equivalência que possibilita a universalidade da relação hegemônica.

A nova abordagem da hegemonia constitui uma tentativa de apreender as mudanças sociais advindas com o capitalismo tardio e a emergência dos novos movimentos sociais, que produzem deslocamentos discursivos e não podem ser subsumidos à categoria de classe. Trata-se, portanto, de um enfoque teórico-político que tenta dar conta do sentido das lutas sociais e da nova configuração da política nas sociedades contemporâneas a partir de uma perspectiva que se contrapõe aos teóricos da modernização reflexiva, como Giddens, Beck e Lash (1997) ou mesmo à teorização da democracia radical elaborada por Habermas, que privilegiam a racionalidade comunicativa, a dimensão tecnológica ou dialógica, negligenciando as relações de poder.

Os autores afirmam também que sua teoria neogramsciana da hegemonia possibilita retomar a discussão sobre a estratégia socialista, que foi interrompida na tradição marxista desde Gramsci, como consequência do stalinismo. Contudo,

essa nova abordagem implica uma reformulação da natureza política da tradição marxista e da sua noção de socialismo. Isso porque o essencialismo, que permeou o pensamento marxista e impediu o desenvolvimento de todas as implicações de algumas de suas categorias teóricas, também influenciou o seu imaginário político, impossibilitando a compreensão da pluralidade de lutas sociais que emergiam e a formulação de uma política radical.

Segundo Laclau e Mouffe (Ibid., p. 223), esta tendência essencialista conduziu à organização do discurso da esquerda em termos de uma lógica dos “pontos privilegiados apriorísticos”, que operou em uma variedade de direções. Em primeiro lugar, esse discurso permite determinar, de modo apriorístico, os antagonismos fundamentais da sociedade e considera a classe operária como agente histórico privilegiado na luta pelo socialismo. Ele também permite determinar a priori os níveis sociais a partir dos quais é possível implementar mudanças na sociedade - estatismo, por um lado, economicismo, por outro. Por fim, o conceito clássico de revolução, ancorado no modelo jacobino, é considerado pelos autores como o último núcleo desta fixação essencialista. Esse conceito implica o caráter fundacional do fato revolucionário e a instituição de um ponto de concentração do poder a partir do qual a sociedade pode ser reorganizada “racionalmente”. Na transição para o pós-marxismo, os autores abandonam a ideia marxista do proletariado como agente histórico privilegiado da mudança social, passo considerado fundamental para o reconhecimento da pluralidade dos antagonismos que tem lugar no campo do que se denominou arbitrariamente como lutas operárias e sua importância na construção de um novo imaginário político radicalmente libertário.

O pós-marxismo de Laclau e Mouffe (2010, p. 238) também recusa a ideia de pontos privilegiados de desencadeamento das mudanças históricas, tais como a Revolução, a Greve Geral ou a “evolução” como categoria que unifica o caráter acumulativo e irreversível dos avanços parciais. Segundo eles, o conceito de guerra de posição, no sentido gramsciano, indica precisamente a afirmação do caráter processual de toda transformação radical, de modo que o fato revolucionário é apenas um momento interno desse processo. A ideia de que a abolição da

propriedade privada dos meios de produção geraria uma série de efeitos em cadeia e que conduziria à extinção de toda forma de subordinação também é questionada pelos autores, posto que não há vínculos essenciais que unam os distintos componentes do programa socialista. Além disso, a ideia de uma sociedade transparente, que implicaria o fim da política, também é abandonada no projeto pós-marxista, na medida em que os autores consideram o antagonismo constitutivo das relações sociais e que não há possibilidade de uma sociedade sem conflitos. Portanto, a política nunca poderá ser dissolvida.

O abandono de toda afirmação dogmática de uma “essência” do social e da pretensão de construir um discurso do universal, por um lado, e a afirmação da contingência e do caráter constitutivo da divisão social e do antagonismo, por outro, seriam as pré-condições para a formulação de um projeto hegemônico de esquerda. Essas são as bases do projeto político de democracia radical e plural proposto pelos autores. Em contraposição à hegemonia neoliberal, Laclau e Mouffe (2010, p. 197) propõem a radicalização da revolução democrática iniciada no século XVIII como alternativa para a esquerda, que visa estender seus ideais de igualdade e liberdade a esferas cada vez mais numerosas da sociedade e do Estado, através da expansão das cadeias de equivalência entre as distintas formas de opressão.

A proliferação dos antagonismos e o questionamento das relações de subordinação são percebidos por Laclau e Mouffe (2010, p. 207) como um momento de aprofundamento da revolução democrática. Os autores esboçam certo entusiasmo com alguns dos efeitos deslocatórios do capitalismo tardio, que possibilitaram novas formas culturais, ligadas ao crescimento dos meios de comunicação e ao desenvolvimento de uma “cultura democrática do consumo” que, segundo eles, possibilita a emergência de novas lutas e a resistência a antigas formas de subordinação.

O projeto de democracia radical e plural se ancora na ideologia liberal democrática, ressaltando que não se trata de romper com o liberalismo político, mas de aprofundar o seu momento democrático, o que possibilita o reconhecimento da emergência de um pluralismo de sujeitos e da abertura que

uma democracia radicalizada requer⁸. No entanto, Laclau e Mouffe (2010, p. 231) afirmam a necessidade de se romper com os pressupostos do liberalismo econômico, que concebem a economia como o domínio do “privado”, sede de direitos naturais, dentro do qual os direitos democráticos não teriam nenhuma razão de serem aplicados. Os autores destacam que o terreno principal da luta especificamente anticapitalista depende da extensão dos direitos democráticos do domínio político clássico ao domínio da economia. É nesse sentido que o discurso socialista se insere no projeto de democracia radical, na medida em que ele desloca a crítica da desigualdade política até a crítica da desigualdade econômica, defendendo o direito do agente social à igualdade e à participação enquanto produtor e não somente enquanto cidadão. Esse deslocamento conduz ao questionamento de outras formas de subordinação e à reivindicação de novos direitos.

Portanto, todo projeto de democracia radicalizada pressupõe uma dimensão socialista, uma vez que é necessário abolir as relações capitalistas de produção que estão na base de numerosas relações de subordinação. Contudo, as reivindicações socialistas são percebidas como um momento interior à revolução democrática e só são inteligíveis a partir da lógica equivalencial que esta última instaura. O projeto político de Laclau e Mouffe (2010, p. 239) se ancora no descentramento e autonomia dos diversos discursos e lutas, bem como na multiplicação dos antagonismos e na construção de uma multiplicidade de espaços em que esses antagonismos possam se desenvolver. É nesse sentido que a concepção de socialismo do marxismo é reformulada para compor o aparato teórico e político do pós-marxismo.

Da ruptura com toda forma de apriorismo essencialista implícita em uma topografia do social se segue, necessariamente, o reconhecimento da impossibilidade de especificar a priori as superfícies de emergência dos antagonismos, uma vez que não há superfície que não seja constantemente subvertida pelos efeitos subdeterminantes de outras. Consequentemente, há um

⁸ É importante destacar que muito embora os autores se ancorem no pensamento liberal para inserir o pluralismo em seu enfoque teórico-político, eles se distanciam da ênfase no individualismo e racionalismo que se hegemonizou mesmo entre os liberais mais progressistas. Para uma crítica do pensamento liberal a partir dessa perspectiva ver Chantal Mouffe (2009).

constante deslocamento das lógicas sociais características de uma esfera até outras esferas.

A negação de uma “essência” do social, a afirmação da contingência e do caráter constitutivo do antagonismo também tem como consequência o reconhecimento dos limites do “princípio da equivalência democrática” e sua relação com a lógica da autonomia numa democracia radical e plural. Laclau e Mouffe (2010, p. 230) afirmam que nunca existe uma equivalência total, uma vez que toda equivalência está penetrada por uma precariedade constitutiva, derivada dos desníveis do social, que exige que ela seja complementada/limitada pela lógica da autonomia. Nesse sentido, os autores apontam que a demanda da igualdade não é suficiente para a construção de uma democracia radical e plural e deve ser balanceada pela demanda da liberdade. O princípio da separação de espaços é justamente a base da demanda de liberdade, onde reside o princípio do pluralismo que vincula a lógica do liberalismo ao projeto de democraci radicalizada.

A tentativa de ruptura com a perspectiva essencialista encontrada no discurso socialista, bem como o vínculo do projeto político de Laclau e Mouffe com o discurso liberal, reflete, em certo sentido, uma preocupação dos autores em evitar os riscos que condenaram as experiências socialistas do passado e que ameaçam todo projeto de democracia radicalizada. Como as referências a qualquer potência extra-social são abolidas com a revolução democrática, o totalitarismo consiste na possibilidade de surgimento de um poder puramente social, que se apresenta como total e se materializa em um órgão que se supõe representante do povo uno. A lógica totalitária nega a divisão social e o caráter constitutivo do antagonismo que havia se tornado visível com a democracia, sob o pretexto de representar a unidade do povo. Já a lógica da hegemonia como prática articulatória se institui como possibilidade de responder à ausência de um fundamento transcendental que unifica toda a ordem social e aos perigos do totalitarismo derivados da própria abertura do social, a partir da unificação de certos espaços políticos por meio de articulações hegemônicas. Contudo, Laclau e Mouffe (2010, p. 234) advertem que estas articulações são sempre parciais e submetidas à

contestação, já que não existe uma garantia suprema e toda tentativa de estabelecer um fechamento definitivo do social conduz ao totalitarismo.

As articulações hegemônicas também permitem evitar outro perigo que ameaça a democracia e é exatamente oposto ao totalitarismo, a saber, a ausência de toda referência à unidade do social e de articulações que fixam parcialmente o seu sentido e que possibilitam, dessa forma, o estabelecimento de significações comuns aos diferentes sujeitos sociais. Laclau e Mouffe (2010, p. 235) afirmam que a ausência de toda articulação entre as relações sociais pode conduzir à implosão do social, à dissolução do tecido social a partir da destruição do quadro simbólico e à desaparecimento da política. Toda posição hegemônica se funda em um equilíbrio instável, uma vez que se constrói a partir da negatividade, mas só se consolida ao constituir a positividade do social.

Considerações finais

Laclau e Mouffe percebem no essencialismo que permeia a tradição marxista o grande obstáculo ao desenvolvimento de seus conceitos teóricos e à construção de um projeto político capaz de se contrapor à hegemonia neoliberal. Portanto, na transição para o pós-marxismo, os autores tentam superar toda forma de essencialismo, reformulando de maneira radical as formas discursivas do marxismo que, segundo eles, garantem sua permanência como ponto de referência da análise teórica e política das sociedades contemporâneas. O sentido da restauração da teoria marxista seria dado pelo prolongamento e reformulação de tais categorias.

No entanto, se essas categorias constituem o ponto de partida da reflexão dos autores, eles se distanciam radicalmente do pensamento marxista no desenvolvimento das mesmas, ancorando-se no pós-estruturalismo e na psicanálise. Desse modo, Laclau e Mouffe tentam superar o idealismo a partir de uma perspectiva materialista, mas, neste esforço, se fundamentam na crítica da “metafísica da presença” e tentam debilitar as pretensões da forma de esgotar a realidade do objeto. A perspectiva materialista de Laclau e Mouffe se desdobra em uma Teoria do Discurso que afirma que o ser dos objetos se constitui a partir de articulações no interior de totalidades discursivas. Nesse sentido, é possível

observar uma forte ruptura com o materialismo de Marx, caracterizado pelos autores como idealista e essencialista.

De modo semelhante, se o enfoque pós-marxista afirma a centralidade dos antagonismos sociais como possibilidade de análise teórica das sociedades contemporâneas e da mudança social, tal como na teoria marxista, seu desenvolvimento posterior depende da ruptura com a visão racionalista da história e do abandono da contradição *forças produtivas/relações de produção* como seu fundamento. Desse modo, Laclau e Mouffe consideram o antagonismo e a divisão social constitutivos das relações sociais e descartam a ideia de que seja possível chegar a uma sociedade totalmente transparente e livre de conflitos. O antagonismo representaria os limites de toda objetividade. Por fim, Laclau e Mouffe desenvolvem uma nova abordagem da hegemonia, em que ligam a lógica político interpretativa de Gramsci à crítica filosófica radical, ancorando-se, sobretudo, no desconstrucionismo de Derrida.

Portanto, é possível observar, a partir da exposição acima, que embora os autores adotem formas discursivas oriundas do marxismo para compor o aparato conceitual do pós-marxismo, eles acabam rompendo com o pensamento de Marx nessa reformulação. A tentativa de repensar o socialismo, a influência de Gramsci e de Althusser constituem os principais legados do marxismo no enfoque de Laclau e Mouffe.

A análise permite afirmar que a releitura dos clássicos a partir de uma perspectiva desconstrucionista é, no mínimo, controversa, na medida em que implica uma ruptura com seus elementos constitutivos⁹. Apesar disso, os autores pós-marxistas parecem manter a preocupação de que a relação com os clássicos, por meio da desconstrução derrideana e de uma genealogia do presente, oriente-se pela busca contemporânea de conhecimento científico - aproximando-se, dessa forma, de outras abordagens encontradas na teoria social contemporânea, como é

⁹ É importante destacar que Alexander (1999) já havia recorrido à desconstrução de Derrida para analisar a obra de Parsons e sua interpretação - já clássica - dos autores clássicos, destacando não somente a *presença* de determinados autores e obras específicas na construção do argumento teórico parsoniano, como também as *ausências* - relação que também será identificada em seus críticos.

o caso da visão hermenêutica (Alexander, 1999) e do presentismo ¹⁰ (Pyythinen, 2010).

Nesse sentido, Laclau e Mouffe oferecem um profícuo aparato conceitual de análise social e política das sociedades contemporâneas. Ao afirmar o caráter constitutivo do antagonismo e da negatividade do social, seu enfoque permite apreender as relações de poder que estão por trás do processo democrático assim como os principais desafios para a política democrática. O deslocamento do privilégio da classe social como categoria ontológica abre espaço para a abordagem de problemas cruciais das sociedades contemporâneas, como a proeminência de outras divisões sociais, como o gênero e a etnia. Ademais, a teoria neogramsciana da hegemonia permite pensar as novas formas de participação política, em que o consumo e os meios de comunicação de massa desempenham um papel central na constituição de identidades e das articulações hegemônicas. Embora autores como Nestor Canclini (1995) tenham se debruçado sobre esse fenômeno, a perspectiva de Laclau e Mouffe possibilita uma leitura mais crítica, na medida em que enfatiza o caráter constitutivo do conflito e das relações de poder.

É válido destacar também a disposição dos autores em apreender algumas das críticas feitas ao seu enfoque, assimilando importantes contribuições que inserem sua perspectiva nos principais debates da teoria social contemporânea, tais como a persistente tentativa de superar a dicotomia entre agência e estrutura, através de uma teorização do sujeito anterior ao processo de subjetivação; a discussão sobre a possibilidade de mudança histórica a partir da afirmação de seu caráter contingente e a superação da noção de classe como categoria universal para pensar os conflitos sociais e políticos. Esses e outros aspectos conduzem a um crescente interesse pela nova abordagem teórica proposta por Laclau e Mouffe, que tem exercido forte influência em diversas correntes teóricas contemporâneas.

Referências

¹⁰ Enquanto a perspectiva hermenêutica defende a atualidade dos clássicos pela sua capacidade de conferir unidade ao campo sociológico, fornecendo um terreno comum de compreensão e discussão, o presentismo corresponde à interpelação de obras clássicas a partir de preocupações contemporâneas.

ALEXANDER, Jeffrey. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, A. TURNER, J. (orgs.). **Teoria Social Hoje**. São Paulo, Unesp, 1999.

BECK, U. GIDDENS, A. LASH, S. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

CANCLINI, N. G. **Consumidores e cidadãos: conflitos culturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

DERRIDA, J. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas in **A escritura e a diferença**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1999.

GRAMSCI, A. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978a.

_____. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

LACLAU, E. **Política e Ideologia na Teoria Marxista: Capitalismo, fascismo e populismo**. Tradução de João Maia e Lúcia Klein. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. A política e os limites da modernidade in HOLLANDA, H. B. (org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

_____. **Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993.

_____. Identity and Hegemony: the role of Universality in the constitution of political logics in BUTLER, J.; LACLAU, E.; ZIZEK, S. **Contingency, Hegemony, Universality**. Londres: Verso, 2000.

LACLAU, E. MOUFFE, C. (2010), **Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalición de la democracia**. 3ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2010.

_____. Posmarxismo sin pedido de disculpas, in LACLAU, E. **Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993.

MENDONÇA, D. A noção de antagonismo na ciência política contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da Teoria do Discurso. **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba, n. 20, 2003, p. 135-145.

MOUFFE, C. Por um modelo agonístico de democracia. **Rev. Sociol. Polit.** Curitiba, n. 25, 2005, p. 11-23.

_____. **Em torno a lo político**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

PYYTHNEN, O. Simmel and the “social”. Basingstoke, UK, Palgrave, Macmillan, 2010.

TORFING, J. **New theories of discourse: Laclau, Mouffe and Zizek**. Mass.: Blackwell, 1999.

Recebido: 05 jan. 2019

Aceito: 20 jan. 2019

Do singular ao comum? Simmel e as tensões da individualidade moderna

From the singular to the common? Simmel and the tensions of modern individuality

Arthur Bueno¹¹

Resumo

Sobre o pano de fundo dos debates recentes acerca de um “novo individualismo”, este artigo procede a uma reconstrução sistemática de três oposições homólogas apresentadas na obra de Simmel: uma, mais notória, entre individualismo quantitativo e qualitativo; outra, central para o projeto da *Sociologia* de 1908, entre aspectos sociais e extra-sociais do indivíduo; e aquela, articulada em seus escritos tardios, entre individualismo românico e germânico. Esses dualismos ganham um novo sentido quando encarados do ponto de vista de um conflito entre duas tendências: uma, *in-dividualista*, na direção do estabelecimento de fronteiras nítidas entre o eu e o mundo e da consideração de cada ser humano como uma entidade autocentrada; outra, *in-dividualista*, no sentido da promoção de experiências de permeabilidade do eu em relação ao mundo e constituição de uma vida qualitativamente comum. Isso tem consequências importantes para uma reavaliação do diagnóstico simmeliano da cultura moderna. Se é verdade que em seus escritos a modernidade é com frequência descrita como uma época marcada pela acentuação de certos tipos de *in-dividualidade*, a interpretação aqui proposta permite ressaltar, por outro lado, como diferentes figuras da *in-dividualidade* emergiram historicamente em conexão com - e em reação a - esse processo. Reconstruídos dessa perspectiva, os argumentos de Simmel fornecem subsídios para uma reconsideração das análises sociológicas a respeito da institucionalização, nas

¹¹ Professor e pesquisador assistente (*wissenschaftlicher Mitarbeiter*) no Departamento de Filosofia da Universidade de Frankfurt; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8705-7613>; Email: oliveirabueno@normativeorders.net.

últimas décadas, de um “novo individualismo” cujas origens remontariam à tradição romântica e ao modernismo estético. Eles permitem identificar em tais correntes não apenas uma acentuação da singularidade autossuficiente do indivíduo, mas também - sob a forma de um potencial restringido - o horizonte de uma vida comum.

Palavras-chave: novo individualismo. Singularidade. Vida comum. Formas de socialização. Modernidade.

Abstract

Against the background of recent debates about a “new individualism”, this article develops a systematic reconstruction of three homologous oppositions presented in Simmel’s oeuvre: first, the well-known distinction between quantitative and qualitative individualisms; second, the contrast - central to his 1908 *Sociology* - between social and extra-social aspects of the individual; third, the opposition between Romanic and Germanic individualisms articulated in his late works. These dualisms gain a new meaning when considered from the perspective of a conflict between two tendencies: one, *in-dividualist*, towards the establishment of clear-cut boundaries between the self and the world and an account of the human being as a self-centred entity; and another, *in-dividualist*, oriented to experiences of permeability between the self and the world and the constitution of a common qualitative life. This has important consequences for a re-assessment of Simmel’s diagnosis of modern culture. While it is true that he often described modernity as a historical epoch marked by the accentuation of certain forms of *in-dividuality*, the interpretation proposed here allows one to observe, on the other hand, how different figures of *in-dividuality* emerged historically in connection with, and reaction to, this process. Reconstructed from this perspective, Simmel’s arguments provide important elements for a re-evaluation of sociological accounts concerning the institutionalization, in the past decades, of a “new individualism” whose origins can be traced back to the traditions of Romanticism and aesthetic

modernism. They allow us to identify in these currents not only an accentuation of the individual's self-sufficient singularity but also - as a restricted potential - the horizon of a common life.

Keywords: new individualism. Singularity. common life. forms of sociation. modernity.

Introdução

A obra de Georg Simmel é amplamente associada ao argumento de uma forte conexão entre modernidade e individualização (FRISBY, 1984/2002, p. 63-80; LICHTBLAU, 1997, p. 25-38, p. 83-98; HONNETH, 2002; ROSA et al., 2007, p. 92-113). Em sua teoria sociológica bem como na *Filosofia do dinheiro*, em seus escritos sobre história intelectual bem como em seus ensaios estéticos e metafísicos, o autor desenvolveu uma perspectiva sobre a cultura moderna segundo a qual esta se distinguiria de outras épocas históricas por uma forte acentuação da individualidade. Esse processo é caracterizado, em linhas gerais, como uma liberação progressiva do indivíduo em relação a formas de comunidade - sobretudo aquelas comumente associadas à Idade Média europeia¹² - que inibiam o desenvolvimento da liberdade pessoal: contrapondo-se à sua dissolução no interior de um todo social abrangente, o indivíduo moderno teria buscado se destacar de vínculos sociais niveladores, afirmando fortemente suas próprias fronteiras, sua “responsabilidade própria” e sua “singularidade autossuficiente” (SIMMEL, 2004 [1918], p. 249; cf. SIMMEL, 1989 [1890]). Crucial para essa perspectiva é o pressuposto de que a projeção histórica da individualidade consiste em um processo intrinsecamente conflituoso. A emergência do indivíduo moderno não é apenas o resultado de lutas contra formas anteriores de organização social, mas traz à tona tensões de novo tipo. Mesmo que Simmel tenha por vezes afirmado que esses conflitos encontram seu fundamento último em um antagonismo trans-histórico entre indivíduo e sociedade (SIMMEL, 2000 [1917]; 1999a [1917]), é crucial

¹² Atento aos aspectos potencialmente problemáticos dessa visão sobre o período medieval, Simmel preferiu “deixar em aberto se e efetivamente faltavam à Idade Média, em medida tão elevada, os traços da individualidade” e destacar a “acentuação fundamental” desta última do Renascimento em diante (SIMMEL, 2004 [1918], p. 249).

para sua perspectiva o argumento de que justamente na época moderna essa oposição teria alcançado seu ápice.

Não é por outra razão que Simmel tantas vezes apresentou as formas assumidas pelo indivíduo moderno nos termos de uma dualidade, cuja instanciação mais célebre consiste na oposição entre o individualismo “quantitativo” do século XVIII e o individualismo “qualitativo” do século XIX (SIMMEL, 1995 [1901-02]; 1995 [1903]; 1997 [1904/1918], p. 215-26; 2003 [1912/1918], p. 151-78; 1999a [1917]; 2004 [1918]). Nesta distinção, com efeito, apresenta-se um contraste que permeia toda a obra do autor. Esse antagonismo já estava presente nos escritos simmelianos antes mesmo de sua articulação explícita em dois tipos de individualismo - como atestam seus primeiros ensaios sobre dinheiro, que apontam para um predomínio, na cultura moderna, das dimensões quantitativas da experiência em detrimento das qualitativas (SIMMEL, 2013 [1889]; 2013 [1896]; 1989 [1900-07]; cf. BUENO, 2013).

Mas para além do contraste entre individualismo quantitativo e qualitativo, Simmel desenvolveu uma série de outras oposições que, a despeito de seus diferentes contextos analíticos e configurações espaçotemporais, exibem uma estrutura homóloga. Em sua teoria sociológica, ele articulou uma diferenciação correspondente entre aspectos “sociais” e “extra-sociais” do indivíduo (SIMMEL, 1992 [1908]); sua análise da vida urbana e econômica moderna apoiou-se, de modo similar, num contraste entre formas de individualidade pautadas pelo “entendimento” (*Verstand*) ou pelo “ânimo” (*Gemüt*) (SIMMEL, 1995 [1903]); e seus últimos ensaios estéticos e metafísicos desenvolveram uma distinção correlata entre individualismo “românico” e “germânico” (SIMMEL, 2003 [1916]; 2000 [1917]; 2000 [1918]).¹³

Menos visível, todavia, é o fato de que tais análises apresentam não apenas diferentes figuras da *in*-dividualidade, com seu acentuado senso de independência e autossuficiência, mas também modalidades diversas de uma *in-dividualidade*

¹³ É importante notar que, a despeito das diferenças que podem ser identificadas na obra de Simmel entre as noções de individualidade (a forma efetivamente assumida pelo indivíduo), individualização (o processo social por meio do qual a individualidade vem a ser acentuada) e individualismo (o ideal que orienta esse processo), tais termos são com frequência empregados pelo autor de maneira combinada ou intercambiável.

marcada pela permeabilidade a algo que vai além de si mesma.¹⁴ Quando se segue o percurso daqueles dualismos na obra de Simmel, torna-se evidente que, a despeito de seu foco inicial na demarcação histórica das fronteiras do indivíduo, certas experiências de porosidade em relação aos outros e ao mundo adquiriram ao longo do tempo um papel cada vez mais significativo. Isso tem consequências decisivas não apenas para a interpretação da obra do autor, mas também para uma reavaliação de seu diagnóstico da vida moderna. Afinal, se é verdade que em seus escritos a modernidade é com frequência descrita como uma época histórica marcada pela acentuação de certos tipos de *in*-dividualidade, a interpretação aqui proposta permite ressaltar, por outro lado, como diferentes figuras da *individualidade* emergiram historicamente em conexão com - e em reação a - esse processo. O indivíduo moderno pode ser visto, então, como o *locus* de um conflito entre duas tendências: uma na direção do estabelecimento de fronteiras cada vez mais nítidas entre o eu e o mundo, com base nas quais cada ser humano é tratado como uma entidade autocentrada, relativamente autônoma e peculiar (isto é, um *in*-divíduo); e outra no sentido da promoção de experiências de permeabilidade e descentramento do eu em relação ao mundo, por vezes quase ao ponto da dissolução de suas fronteiras (tratando-se, neste caso, de um *in-divíduo*).

Reconstruídos dessa perspectiva, os argumentos simmelianos sobre as tensões do indivíduo moderno fornecem elementos importantes para uma reconsideração de diagnósticos referidos à institucionalização, nas últimas décadas, de um “novo individualismo” pautado pela valorização da singularidade e da autenticidade pessoais (cf. BOLTANSKI e CHIAPELLO, 1999; HONNETH, 2002; RECKWITZ, 2017). Desenvolvido na esteira das tradições do Romantismo, do modernismo artístico e de outras correntes individualistas que Simmel designou como “qualitativas” ou “germânicas”, esse novo ideal, tornado exigência institucional, pode então revelar-se atravessado por tensões similares àquelas

¹⁴ A distinção entre *in*-divíduo e *in-divíduo* proposta neste artigo remete em alguma medida aos debates antropológicos sobre a noção de “divíduo”, sem que se pretenda, contudo, tomar um partido específico no interior dessa discussão (cf. SMITH, 2012). Com respeito à obra de Simmel, Pyyhtinen (2010, p. 140-44) sugeriu que parte dos argumentos do autor fosse interpretada com base na ideia de “*in*-divíduo”. Tal categoria é utilizada aqui, porém, com um significado distinto: ela não se refere à dualidade indivisível/divisível, mas antes à oposição atomizado/permeável.

abordadas nos escritos do autor. Sobre o pano de fundo desse debate, este artigo procederá à reconstrução de três oposições homólogas apresentadas na obra de Simmel: uma, mais célebre, entre individualismo quantitativo e qualitativo; outra, central para o projeto da *Sociologia* de 1908, entre aspectos sociais e extra-sociais do indivíduo; e aquela, articulada em sua obra tardia, entre individualismo românico e germânico.¹⁵ Uma vez reinterpretadas do ponto de vista do contraste entre *in-dividualidade* e *in-dividualidade*, tais análises conduzem não somente a uma reavaliação do diagnóstico do autor sobre os conflitos da modernidade, mas também a uma intervenção, em chave simmeliana, nos debates acerca das dinâmicas do individualismo contemporâneo.

In-dividualismo quantitativo e qualitativo

A distinção entre duas formas modernas de individualismo foi formulada por Simmel em vários momentos de sua trajetória intelectual (SIMMEL, 1995 [1901-02]; 1995 [1903]; 1999a [1917]; cf. 1997 [1904/1918], p. 215-26; 2003 [1912/1918], p. 151-78). Cada um desses textos parte de um problema diverso: em 1901, o ponto de partida *político* consiste nas contradições internas ao ideal de liberdade e igualdade que infundiu a Revolução Francesa e teria exprimido de modo particularmente adequado as tensões daquela situação histórica; em 1903, o ponto de partida *cultural* é fornecido pela luta do indivíduo moderno para preservar sua existência perante a ameaça de ser consumido por um mecanismo técnico social; em 1917, o ponto de partida *filosófico* consiste no antagonismo fundamental entre vida social e individual que teria se tornado especialmente agudo na modernidade. Apesar dessas diferenças, em todos os casos as formas modernas de individualismo foram compreendidas como expressões reativas aos conflitos sociais ocorridos nas sociedades europeias a partir do século XVIII. Examinar as tensões entre esses ideais, bem como aquelas internas a cada um deles, equivale portanto a sondar algumas das oposições centrais da vida moderna: “A história interiore

¹⁵ Para a análise de outra oposição entre formas de individualidade relevante para esta discussão - a saber, aquela desenvolvida por Simmel no contexto de um contraste entre “relações de entendimento” e “relações de ânimo” -, cf. SVARTMAN e BUENO, 2016.

exterior de nossa época transcorre na luta e nas escaramuças mútuas dessas duas maneiras de determinar o papel dos sujeitos no interior da totalidade” (SIMMEL, 1995 [1903], p. 131).

Foi, assim, como uma reação à ordem social dominante que um novo conceito de individualidade emergiu na Europa do século XVIII. Nesse período, diz Simmel, “as forças individuais encontraram-se no mais insuportável antagonismo a seus vínculos e formações sociais e históricos”. As instituições vigentes apareceram então como obsoletas e injustamente coercitivas, “como algemas escravizadoras sob as quais não se podia mais respirar” (SIMMEL, 1995 [1901-02], p. 50). Foi nesse contexto que emergiu um ideal *negativo* de liberdade individual, cuja premissa era uma ampla recusa das formas dominantes de organização social. Os laços da corporação e da Igreja foram tidos como os principais responsáveis pelas relações opressivas e injustas entre os seres humanos, de modo que “concluiu-se que a abolição dessas instituições [...] eliminaria todas as desigualdades do mundo” (ibid.). As formas existentes de organização social se mostraram, então, não apenas injustas, mas também artificiais: elas consistiriam em coações externas impostas à liberdade natural do ser humano. Subjazia a esse ideal, desse modo, a noção de que bastaria a remoção daqueles compromissos sociais que forçavam o indivíduo a caminhos “não naturais” para que a sociedade passasse da opressão à liberdade, da “irracionalidade histórica” à “racionalidade natural” (ibid.). Um ideal negativo e geral de liberdade, enquanto liberação da subjugação pelas instituições vigentes, tinha como premissa uma noção também geral de igualdade, enquanto condição natural de todo ser humano com base na qual seria possível estabelecer uma sociedade racional.

Crucial para o surgimento desse ideal foi não apenas uma ampla oposição à ordem social existente, mas também o racionalismo filosófico do século XVIII, cujo foco era precisamente “o ser humano universal, o homem em geral”:

Assim como a literatura do período revolucionário fala continuamente do povo, do tirano, da liberdade em geral, assim como a “religião natural” contém uma providência em geral, uma justiça em geral, uma educação divina em geral, também o homem abstrato universal [...] é sempre e em todos os lugares o mesmo,

pois apartado de tudo o que distingue os seres humanos uns dos outros (ibid., p. 50-51).

De acordo com essa concepção, cada indivíduo conteria um cerne racional que lhe é inerente e o mesmo em todos os seres humanos. Por isso a liberdade e a igualdade puderam ser associadas de maneira inextricável em um único ideal: “bastaria que o homem fosse colocado em liberdade para que sua essência simplesmente humana, que os compromissos e corrupções históricas encobriram e distorceram, viesse novamente à tona como seu verdadeiro eu, e este último seria o mesmo para todos, pois representaria o ser humano universal em nós” (ibid., p. 51). A libertação do indivíduo em relação às coerções externas foi, desse modo, entendida como a liberação de uma humanidade abstrata e racional, possuída em igual medida por todos e por cada um.

Igualmente importante para esse ideal era a noção de que cada ser humano, além de tomar parte em uma humanidade abstrata comum, é e deveria ser um indivíduo. Em oposição aos vínculos e normas sociais da Idade Média, a noção de igualdade universal do século XVIII não implicava uma *fusão* social na qual os seres humanos figurariam como membros de uma comunidade, como partes de uma coletividade substantiva. Eles surgem, antes, como um conjunto de indivíduos isolados, legal ou axiologicamente iguais. Nas palavras de Fichte, citadas por Simmel: “Um ser racional deve ser *simplesmente um indivíduo*, mas justamente não *este ou aquele em particular*” (ibid.). Tal ideal é *in-dividualista* no sentido de que, em oposição às formas anteriores de subordinação direta da pessoa à totalidade social, afirma as fronteiras e a autonomia, a autossuficiência e a responsabilidade própria do indivíduo. Mas ele é, também, *quantitativo* no sentido de que o ser humano é aí concebido como possuindo a mesma natureza abstrata do que qualquer outro e, portanto, como um elemento comensurável ou intercambiável, distinguível dos outros apenas “em sentido numérico” (SIMMEL, 2000 [1917], p. 301).

Há, desse modo, uma afinidade importante entre tal forma de individualismo e a economia monetária moderna. Assim como o ideal da individualidade quantitativa foi definido em oposição às instituições sociais vigentes, o

desenvolvimento da economia moderna foi também marcado por uma ruptura com os laços sociais característicos da Idade Média europeia. Devido a seu caráter abstrato e quantitativo, o dinheiro *separa* os elementos que conecta: inserindo-se como uma “camada isolante” entre a pessoa, a propriedade e o círculo social, ele permite um desenvolvimento mais acentuado da independência pessoal (SIMMEL, 2013 [1896], p. 53). Como observa Simmel, a remuneração monetária garante em muitos contextos uma maior medida de liberdade, pois no pagamento em dinheiro o indivíduo não entrega o todo de sua personalidade, mas apenas os resultados impessoais de seu trabalho. Contudo, essa liberdade é entendida como meramente negativa - uma liberdade *em relação a* algo e não uma liberdade *para* algo - pois o dinheiro estabelece um âmbito de reserva e escolha pessoal que, em si mesmo, não vai além da vacuidade característica daquilo que é pura possibilidade. Por outro lado, dada sua natureza abstrata, o dinheiro também *reconecta* aquilo que ele separa: seu estatuto como meio de troca universalmente reconhecido oferece um “solo de entendimento mútuo imediato” entre os seres humanos, a tal ponto de Simmel tê-lo considerado parcialmente responsável pelo surgimento da ideia de “universalmente humano” no final do século XVIII (ibid., p. 56). O mesmo processo que separou pessoas e coisas também criou conexões extremamente fortes entre elas: não podendo ser imediatamente consumido, o dinheiro sempre aponta para os outros participantes do sistema econômico e, de modo geral, para a totalidade das trocas. Não é coincidência, portanto, que a doutrina da liberdade e da igualdade tenha sido considerada o fundamento intelectual da ordem econômica moderna, com sua competição formalmente igual entre indivíduos livres e racionais: para o liberalismo do século XIX, “a ordem natural das coisas garante que a concorrência ilimitada entre os indivíduos conduza à harmonia de todos os interesses, que a totalidade seja beneficiada ao máximo pela busca implacável da vantagem individual” (SIMMEL, 1999a [1917], p. 148).

Esse ideal de liberdade negativa e igualdade abstrata seria, no entanto, posto em xeque no século seguinte. Em contraste com o individualismo quantitativo, emergiu uma concepção que rompeu com a síntese anterior: a fundamentação mútua da igualdade na liberdade, e da liberdade na igualdade, foi

então deslocada por uma ênfase renovada na desigualdade. “Em lugar daquela igualdade [...] foi estabelecida a desigualdade - a qual [...] precisaria apenas da liberdade para determinar a existência humana a partir de suas meras latências e possibilidades. A liberdade permanece o denominador comum, mesmo que seus correlatos se oponham um ao outro” (ibid., p. 143). Mas se a liberdade pode ser agora associada à desigualdade, é porque ela não é entendida do mesmo modo que antes. Enquanto o século XVIII afirmava a liberdade negativa do indivíduo em oposição à desigualdade “externa” engendrada por normas sociais ilegítimas, o século XIX acentuou uma forma de liberdade positiva associada ao desenvolvimento da desigualdade “interna” de cada um em relação aos outros.

Assim que o eu foi suficientemente fortalecido pelo sentimento de igualdade e universalidade, ele buscou novamente a desigualdade, mas apenas aquela estabelecida de dentro para fora. Depois de realizada a liberação em princípio do indivíduo em relação aos grilhões enferrujados da guilda, do estamento e da igreja, esse processo seguiu adiante de tal modo que os indivíduos, uma vez tornados independentes, quiseram se diferenciar *uns dos outros* (ibid.).

A ênfase não está mais no indivíduo livre como *qualquer outro*, mas sim no ser humano singular que não pode ser substituído por *nenhum outro*. Ambas as concepções partilham, em todo caso, um impulso fundamental: aquele segundo o qual “o indivíduo busca a si mesmo como se ainda não o possuísse e, contudo, está certo de possuir no eu o seu único ponto fixo” (ibid., p. 143). Mas se o individualismo do século XVIII encarou o eu como um centro de autonomia racional vinculado a uma lei universal igualmente válida para todos, o individualismo do século XIX encontrou no eu uma peculiaridade incomparável e obscura. O primeiro se associa à “clareza inequívoca” de um “racionalismo da demonstração conceitual”; já o segundo se orienta pela “insondabilidade enigmática” de “instintos completamente obscuros” (ibid., p. 143-44).

Não é coincidência, diz Simmel, que tenha sido em uma obra de arte que essa forma de individualismo surgiu em sua primeira elaboração completa. Embora

já houvesse prenúncios dessa concepção em Lessing, Herder e Lavater, ¹⁶ é em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe, que se vê pela primeira vez “um mundo baseado exclusivamente nas peculiaridades individuais de seus protagonistas e organizado e desenvolvido apenas por meio delas” (ibid., p. 144). Filosoficamente, diz Simmel, esse novo ideal se expressiu na afirmação de Schleiermacher de que cada indivíduo é uma síntese, incomparável e inteiramente única, das forças que constituem o universo. Sua ideia central era “que o absoluto vive apenas na forma do individual, e que a individualidade não é uma limitação do infinito, mas sua expressão e reflexo” (ibid., p. 146). Como no século anterior, uma ligação é assim estabelecida entre o indivíduo e o mundo natural. A natureza não surge aqui, todavia, como um universal homogêneo, igualmente presente em cada ser humano, mas como uma multiplicidade infinita de forças expressas no interior de cada um de maneira única e obscura. Daí sua associação com ideias “místico fatalistas” e sua proximidade com o Romantismo em oposição ao “claro racionalismo do período iluminista”(ibid.).

A ênfase na singularidade que caracteriza essa visão de mundo não se refere somente ao indivíduo, mas também à diversidade das culturas. Valorizando “a beleza singular da vilipendiada Idade Média e do Oriente desprezado pela cultura ativista da Europa liberal” (ibid.), os românticos teriam sido os primeiros, depois de Herder, a absorver e destacar a singularidade das realidades históricas. Tal valorização da singularidade foi acompanhada, no entanto, pela busca igualmente acentuada por uma *unidade abrangente*. Por trás do interesse em outros mundos culturais estava a noção de que seria possível alcançar, ou descobrir, uma unidade de tipo mais sensível e sentimental do que reflexiva e racional. Como Simmel afirma: “Novalis pretendia que seu ‘espírito uno’ se convertesse em infinitos espíritos alheios, afirmando que este [espírito uno], por assim dizer, ‘mergulha em todos os objetos que ele contempla e sente as infinitas e simultâneas sensações de

¹⁶ Embora Simmel associe cada forma de individualismo a um século distinto da história europeia, suas análises tornam evidente que essa atribuição temporal não deve ser entendida de maneira estrita: não apenas intimações do individualismo qualitativo podem ser encontradas no século XVIII - e também, como veremos, nos anteriores -, mas o mesmo se aplica ao individualismo quantitativo, cujas origens podem ser remontadas a épocas pregressas. Igualmente evidente é o fato de que, para Simmel, ambas essas tradições continuaram a ser desenvolvidas para além dos séculos nos quais emergiram suas articulações mais exemplares.

uma pluralidade harmoniosa’” (ibid.). É nesse sentido que o individualismo do século XIX se vincula a uma concepção de humanidade que ressalta não o homem universal e abstrato, mas “a totalidade concreta da espécie viva” (ibid., p. 145).

Contudo, como a citação de Novalis também indica, a ênfase na concretude das sensações conduziu, por outro lado, a um interesse igualmente intenso pelas singularidades mais ínfimas, por cada pequeno contraste da experiência: “Acima de tudo, o romântico vivencia em seu ritmo *interior* a incomparabilidade, o direito específico, o acentuado contraste qualitativo de seus elementos e momentos” (ibid., p. 146-47). Essa tendência já se mostrava em Lavater, que “foi por vezes tão absorvido pela especificidade dos traços visíveis e internos do ser humano a ponto de não conseguir retornar à individualidade *total*, permanecendo preso ao interesse pelo que há de mais individual e singular” (ibid., p. 147). O romântico, diz Simmel, “sente-se atravessado por uma série infinita de contrastes” de modo que cada um deles aparece, no instante em que é vivenciado, “como algo absoluto, acabado, autossuficiente, para no momento seguinte ser deixado para trás” (ibid.).

Ambas essas aspirações - rumo à singularidade concreta e à totalidade concreta - também se refletiram em uma nova concepção de sociedade, entendida como um “organismo total” composto por elementos heterogêneos. Tal ideia contrasta com o ideal do século XVIII de uma ordem social constituída por indivíduos atomizados e “numericamente” intercambiáveis, unidos somente por uma lei que “restringe a liberdade do indivíduo para que essa liberdade possa coexistir com a liberdade do outro” (ibid., p. 148). Esse tipo de unidade *mecânica*, constituída a partir da soma de indivíduos isolados e iguais, não poderia ser mais alheia à sociedade imaginada pelo individualismo qualitativo do século XIX, com sua aspiração por uma totalidade que se elevasse acima dos elementos particulares “como uma unidade que não pode ser encontrada nos indivíduos, nem mesmo *pro rata*” (ibid.).

Uma questão crucial enfrentada pelo individualismo do século XIX é, então, como conjugar essas duas tendências de modo a obter uma totalidade social concreta que preserve as singularidades concretas que participam dela. Esse projeto pode ser visto como correspondente, no âmbito das relações sociais,

àquele esboçado por Novalis de um “espírito uno” capaz de sustentar uma pluralidade harmoniosa sem abrir mão dos contrastes infinitos da sensação. Tal como Simmel o apresenta, todavia, o caminho tomado pelo individualismo do século XIX teria sido outro. A solução para aquele problema foi antes vislumbrada em uma compreensão *restrita* da personalidade qualitativa, de modo que esta pudesse ser integrada ao todo social: “Não é a personalidade como um todo que é valorizada no interior da sociedade pela exigência de especificidade, mas sim a *performance* objetiva da personalidade em benefício da sociedade” (ibid., p. 145). Nesse contexto, o indivíduo não contribui para a vida social com todos os infinitos contrastes e nuances de sua personalidade concreta, mas somente como portador de uma tarefa *objetiva*, como o executor de um papel particular na divisão do trabalho. Embora qualitativamente específico, esse papel aparece destacado de todos os outros, aos quais ele se vincula apenas mediante uma lei ou um meio abstrato, como o dinheiro.

Toda aquela “série infinita de contrastes” sensíveis que compõem uma personalidade é, desse modo, limitada à forma que eles assumem em uma performance objetiva particular. A concretude da sociedade é, assim, igualmente restrita, de modo que a pluralidade harmoniosa do organismo social passa a ser entendida como uma interconexão entre trabalhos individuais discretos. Assim considerada, tal forma de individualismo certamente contrasta com a anterior: enquanto o século XVIII enfatizava a *igual* natureza dos indivíduos racionais, o século XIX destacou o caráter *distintivo* de cada personalidade. Ambos são marcados, no entanto, por uma concepção *atomizada* do indivíduo - seja ele entendido como um portador de direitos iguais, ou como alguém que desempenha um papel específico numa sociedade funcionalmente diferenciada. A identificação do individualismo qualitativo com a ideia de uma sociedade organizada com base na divisão do trabalho equivale, portanto, a uma restrição de seus aspectos *individuais*. Ela tende a converter esse ideal em apenas outra versão do individualismo quantitativo. Embora a descrição simmeliana do individualismo do século XIX chegue a esboçar o horizonte de uma *in-dividualidade* qualitativa imersa

em uma totalidade sensível, tal possibilidade acaba sendo tolhida na própria reconstrução que o autor faz desse individualismo e de suas implicações sociais.

O in-divíduo sociológico

Tensões desse tipo também se apresentam na teoria sociológica de Simmel. Seus escritos não somente analisam as diferenças entre as formas de individualismo moderno; eles também são *afetados* por elas. O entrelaçamento paradoxal entre aqueles dois ideais, bem como os conflitos sociais que eles manifestam e aos quais reagem, encontram expressão no conceito de indivíduo articulado por Simmel em sua sociologia. Em parte alguma isso aparece de maneira mais nítida do que em seu excuro de 1908 sobre as condições *a priori* da sociação (*Vergesellschaftung*), cujo ponto de partida são precisamente as dificuldades vinculadas ao fato de que a sociação é constituída por relações entre indivíduos.

Crucial para a sociologia de Simmel é o argumento de que, dada a peculiaridade qualitativa de cada ser humano, há uma *lacuna* inerente às suas relações recíprocas: é impossível, afinal, conhecer por completo uma individualidade diferente da nossa. “É como se cada pessoa tivesse um ponto de individualidade mais profundo que não pode ser internamente reconstruído por nenhuma outra, para quem esse ponto é sempre qualitativamente divergente” (SIMMEL, 1992 [1908], p. 48). A fim de contornar esse inevitável hiato, cada participante social deve se fiar em algum tipo de generalização do outro, “um esboço de seus contornos” (ibid.). A imagem do outro assim obtida se apoia em deslocamentos que não consistem em meras ilusões oriundas de uma experiência falha ou enviesada, mas são modificações basilares por meio das quais uma pessoa é convertida em ser social: “Representamos cada pessoa [...] como o tipo de ser humano ao qual sua individualidade lhe permite pertencer; pensamos nela, não obstante toda a sua singularidade, sob uma *categoria geral* que certamente não a recobre por completo e que ela tampouco recobre por completo” (ibid.; grifo meu). Nas relações sociais, encaramos o outro não de acordo com a totalidade da sua personalidade, mas sim como portador de determinados papéis (funcionário,

colega, trabalhador etc.) e atributos (moral ou imoral, independente ou dependente etc.). Esse processo sempre envolve, além disso, algum tipo de tipificação: “Ao conhecer as pessoas, não as vemos de acordo com sua individualidade pura, mas portadas, elevadas ou mesmo rebaixadas por um *tipo geral* [...] com o qual seu puro ser-para-si não coincide” (ibid.; grifo meu).

No entanto, o conhecimento de outro ser humano por meio de tipos gerais não simplesmente encobre seu puro ser-para-si. A tipificação possui ela mesma um caráter *individualizado*: uma diversidade de categorias gerais vem a ser combinada de modo a gerar uma construção hipotética da personalidade do outro, dotada de certa unidade com base naqueles de seus fragmentos que podem ser percebidos.

A visão do outro amplia esses fragmentos e os transforma em algo que nunca realmente somos pura e totalmente. Não é possível ver os fragmentos dados pela realidade justapostos uns ao lado dos outros, mas, à medida que preenchemos o ponto cego em nosso campo de visão, construímos a partir desses fragmentos, sem que estejamos conscientes disso, a completude de sua individualidade (ibid, p. 49).

Com base em uma pluralidade de fragmentos e suas categorias correspondentes, constitui-se assim uma imagem complexa - e, contudo, tipificada - do indivíduo que, embora se baseie na peculiaridade de sua personalidade real, não é idêntica a ela. “A prática da vida nos força a moldar a imagem de uma pessoa somente a partir dos materiais da realidade empiricamente conhecidos; mas essa imagem se apoia justamente [...] na remodelação daqueles fragmentos em um tipo geral e em uma personalidade completa ideal” (ibid.).

Esse procedimento, por meio do qual a personalidade do outro vem a assumir uma forma cognoscível e comunicável, funciona como um *a priori* de todas as ações recíprocas entre os indivíduos: trata-se de um pressuposto prático sem o qual as relações sociais não poderiam existir. Nisso consiste, diz Simmel, a primeira condição *a priori* da sociação. Em linha com os fundamentos kantianos de sua *Sociologia*,¹⁷ o autor destaca ainda o caráter *esquemático* dessas operaçõesde

¹⁷ Sobre esse assunto, cf. CANTÓ-MILÀ, 2005, p. 69-78, p. 113-15; KÖHNKE, 1996. Sobre a relevância atual dessa perspectiva, cf. CANTÓ-MILÀ, 2018.

generalização social: “O cidadão que conhece um oficial não pode se desvencilhar do fato de que esse indivíduo é um oficial. E, embora ser um oficial possa pertencer a essa individualidade, não lhe pertence do mesmo modo esquemático em que a representação do outro predetermina sua imagem” (ibid., p. 50). As categorias *a priori* da sociação operam, então, de maneira similar às categorias do entendimento (*Verstand*) em Kant, que transformam os dados sensíveis imediatos em objetos de conhecimento: “como a generalização é sempre, ao mesmo tempo, mais e menos do que a individualidade [...], aquelas alterações e reformulações que obstruem esse conhecimento ideal [da individualidade real] são justamente as condições por meio das quais se tornam possíveis as relações que conhecemos como sociais” (ibid., p. 50).

Todavia, embora afirmando o significado dessas generalizações *a priori* para o estabelecimento de formas de sociação, Simmel aponta novamente para sua insuficiência. Aquele hiato inerente às ações recíprocas entre os indivíduos é em alguma medida mitigado, mas não superado, pelas categorias que esquematizam uma imagem do outro. Há sempre um resto, algo que escapa à generalização: mesmo quando esta assume a forma de um tipo individualizado, “flutua acima de tudo isso [...] a ideia da determinidade real e absolutamente individual do ser humano” (ibid.). Tudo o que resiste à tipificação por meio de categorias *a priori* aparece, então, como uma qualidade *extra-social* da pessoa:

Sabemos que o funcionário público não é somente um funcionário público, que o comerciante não é somente um comerciante, que o oficial não é somente um oficial; e esse ser extra-social [*außersoziale Sein*] - seu temperamento e a precipitação de seus destinos, seus interesses e o valor de sua personalidade - é muito pouco capaz de alterar no essencial as atividades do funcionário público, do comerciante, do soldado, e, no entanto, lhes provê a cada vez, para quem se defronta com eles, uma determinada nuance e entremeia sua imagem social com imponderáveis extra-sociais (ibid., p. 51).

O processo de sociação conduz desse modo a uma cisão do indivíduo. Ao passo que o ser social de uma pessoa corresponde à imagem feita dela por meio de categorias e tipos esquemáticos, o ser extra-social consiste nos aspectos

qualitativos de seu “puro ser-para-si” que escapam a tais generalizações. Não é por acaso que tais qualidades extra-sociais são tão frequentemente descritas em termos aproximados - como a “tonalidade” ou os “imponderáveis” da personalidade, seu “temperamento” ou sua “nuance” (ibid., p. 51-52). Elas apontam, afinal, para os aspectos do indivíduo que resistem à categorização. Crucial para a sociologia de Simmel é, portanto, uma distinção entre “social” e “extra-social” na qual a primeira se refere a relações recíprocas mediadas por categorias gerais e a segunda aos aspectos qualitativos da personalidade que não chegam a ser incorporados a tais tipos esquemáticos, aparecendo assim como algo situado *para além* da atividade social. Esse “ademais” (*Außerdem*), como Simmel também o denomina, refere-se à “determinidade real e absolutamente individual” da pessoa e, desse modo, aos *limites* da sociação (ibid., p. 50).

Tal limitação não deixará, contudo, de ser reconhecida no interior das formas esquemáticas de conhecimento que tomam possíveis as ações recíprocas entre indivíduos. O fato de que “todo elemento de um grupo não é apenas parte da sociedade, mas também algo além disso” (ibid., p. 51) é tido em conta pelas mesmas categorias tipificadoras que medeiam as relações entre os indivíduos. A distinção entre ser social e extra-social não é apenas estabelecida pelo observador sociológico, mas também assumida praticamente pelos próprios participantes da sociação. Estes não se relacionam entre si somente como “portadores dos papéis sociais que lhes cabem num dado momento”, mas “se diferenciam [...] de acordo com o grau em que possuem ou admitem aquele ‘ademais’ [*Außerdem*]” (ibid., p. 51-52). As generalizações sociais incorporam em si mesmas, de maneira esquemática, o reconhecimento de sua própria insuficiência. Este é, para Simmel, o segundo *a priori* da sociação.

O indivíduo em sua plena peculiaridade qualitativa surge, assim, na sociologia simmeliana, como o ponto de fuga da vida social, um “ademais” - ainda que, como vimos, esse mais-além-da-sociação seja reconhecido como tal nas formas esquemáticas da sociação. De maneira correspondente, a sociedade é definida pelo autor “como um *esquema puramente objetivo*, [...] uma ordenação de conteúdos e desempenhos” que não abarca toda a existência do indivíduo, mas

apenas suas performances qualitativamente particulares e objetivamente destacáveis (ibid., p. 57; grifo meu). A sociedade emerge, então, como “um entrelaçamento de fenômenos qualitativamente determinados” que encontra seu exemplo mais claro na burocracia (*Beamtenschaft*): “uma ordenação determinada de ‘posições’, uma predeterminação de desempenhos que existe destacada de seus portadores” e na qual “cada novo participante encontra um lugar inequivocamente determinado, como que à sua espera, aos quais suas energias devem se harmonizar” (ibid., p. 58). Mesmo que, à diferença do que ocorre na burocracia, as posições na sociedade não remetam a um plano intencional,

sua estrutura fenomenológica [...] consiste numa ordenação de elementos, cada um dos quais deve assumir um lugar individualmente determinado; uma coordenação de funções e centros funcionais objetiva e socialmente plenos de significado - mesmo que nem sempre plenos de valor - de modo que o puramente pessoal, o internamente produtivo, os impulsos e reflexos do eu autêntico permanecem inteiramente fora de consideração (ibid.).

Tal concepção de sociedade é assumida tacitamente pelos atores sociais e constitui, assim, o terceiro *a priori* da sociação: “Que cada indivíduo seja referido, por sua própria qualidade, a uma posição determinada no interior de seu meio social [...] - esse é o pressuposto sob o qual o indivíduo vive sua vida social” (ibid., p. 59).¹⁸ A sociação não pode ocorrer sem a premissa prática de uma correlação entre a vida individual e seu meio social, sem a suposição de que sua particularidade intrapessoal se integra à vida da totalidade social e encontra um lugar determinado no interior dela. Em parte alguma isso aparece de modo mais nítido do que na noção de vocação (*Beruf*): esta se define, afinal, pela ideia de que uma “atividade socialmente efetiva é a expressão unitária da qualificação interna, de que a totalidade da subjetividade e o que há de duradouro nela se objetivam praticamente por meio de suas funções na sociedade” (ibid., p. 60). Assim concebida, a categoria de sociedade presumida pelos indivíduos em seus contatos sociais aponta para uma “harmonia [...] entre a estrutura e o processo vital da

¹⁸ Em linha com esse terceiro *a priori*, Fitzi (2017) desenvolveu uma interpretação abrangente da obra simmeliana como teoria da “diferenciação social qualitativa”.

sociedade, de um lado, e as disposições e os impulsos individuais, de outro”, isto é, para uma ordem de “efeitos recíprocos *sem lacunas*” (*lückenlose Wechselwirksamkeit*) (ibid., p. 59; grifo meu).

Essa é, como Simmel enfatiza, uma descrição *fenomenológica* - e não psicológica - da sociedade: ela se refere apenas a “seus conteúdos sociais como tais”, às relações entre o “tipo de existência e os desempenhos oferecidos objetivamente socialmente por cada elemento” (ibid., p. 58). Como na discussão das duas primeiras condições *a priori*, o todo da personalidade - com suas inconfundíveis “qualidades inerentes, relações pessoais e destinos vividos” (ibid., p. 57) - é em grande medida deixado de fora. A distinção simmeliana entre as perspectivas fenomenológica e psicológica reinstalou, desse modo, a oposição entre ser social e extra-social: tudo o que não vem a ser exprimido na forma de uma performance funcional objetiva aparece como um elemento psicológico situado fora do âmbito social, como um “ademais” (*Außerdem*). Aqui também, há sempre algo que escapa à esquematização. Embora a vida social só se torne possível com base em um conceito “sem lacunas” de sociedade, este nunca chega a moldar a realidade sem falhas ou restos: se assim fosse, “teríamos a sociedade perfeita - [...] não no sentido de uma perfeição ética ou eudemonística, mas sim conceitual: por assim dizer, não a sociedade *perfeita*, mas a *sociedade* perfeita” (ibid., p. 59). Como condição *a priori* da socialização, a categoria da sociedade é, ao mesmo tempo, pressuposta em sua perfeição e imperfeitamente realizada. Há sempre algo na vida social empírica que não é inteiramente abarcado por essa categoria, algo que escapa à sua estrutura de “efeitos recíprocos sem lacunas”. Mais uma vez, para Simmel, esse é o caso daqueles aspectos qualitativos da personalidade que resistem à esquematização e manifestam certa “imponderabilidade” (ibid., p. 51).

Tal concepção de sociedade incorpora, decerto, a peculiaridade qualitativa de cada indivíduo: ela se apoia, afinal, na ideia de que “existe para cada personalidade uma posição e uma tarefa no interior da sociedade, as quais ela é ‘chamada’ a realizar, bem como o imperativo de buscá-las até que as encontre” (ibid., p. 60). Nesse quadro, todavia, a personalidade só participa da vida social na medida em que realiza uma performance objetiva no interior de uma estrutura de

funções destacadas e esquematizadas, mesmo que qualitativamente particulares. De modo similar à caracterização simmeliana do individualismo do século XIX, aqui são levados em conta somente aqueles aspectos da experiência que se ajustam à imagem de uma sociedade estruturada - como na economia moderna ou na organização burocrática - em um conjunto de papéis destacados e desempenhados por indivíduos atomizados.

Como indicam tais formulações acerca das condições *a priori* da sociação, a sociologia de Simmel é estruturada em torno de uma demarcação reiterada entre um “social” categoricamente esquematizado e seus resíduos “extra-sociais”. Dessa perspectiva, a personalidade somente toma parte nas relações sociais ao assumir a forma de um *in-divíduo* atomizado e tipificado, ainda que qualitativamente distinto. O que não cabe nesse molde *in-dividual* só pode ser incorporado à vida social sob a condição de que venha a ser enquadrado por uma distinção categórica - por exemplo, aquela entre ser social e ser extra-social. A sociedade consistiria, assim, em uma estrutura esquemática de posições destacadas que deixa de lado uma grande parte das “tonalidades”, das “nuances”, dos “imponderáveis” das personalidades envolvidas bem como, pode-se dizer, de suas relações recíprocas.

Essa é, no entanto, apenas uma parte da história. Tal perspectiva é transformada desde que se considere um argumento específico apresentado por Simmel neste excursus. No momento em que aborda o segundo *a priori*, como vimos acima, ele afirma que as formas de sociação podem ser classificadas de acordo com o grau daquele elemento extra-social, daquele “ademais” que elas admitem dentro de si. Cada forma de sociação poderia, assim, ser situada num ponto específico no interior de um gradiente de diferentes balanços entre elementos sociais e extra-sociais. Num dos polos desse gradiente, Simmel localiza aqueles tipos de relacionamento que chamamos de amor e amizade. Neles o ser extra-social - isto é, aquilo que o indivíduo reserva para si e mantém à parte das atividades voltadas para o outro - aproxima-se de zero: “aqui [...] há apenas uma única vida que pode, por assim dizer, ser considerada ou vivida a partir de dois ângulos: a partir do lado interior, do *terminus a quo* do sujeito; mas também, sem que nada tenha mudado,

na direção da pessoa amada, sob a categoria de seu *terminus ad quem*, que o absorve completamente” (ibid., p. 52).

Assim concebidos, amor e amizade constituem formas de sociação marcadas por uma permeabilidade completa: aqui o componente extra-social, o “ademais” (*Außerdem*) da atividade social, tende a desaparecer na medida em que “seu conteúdo é totalmente absorvido na devoção ao outro” (ibid.). É como se aquela lacuna que Simmel considerava inescapável às relações sociais, a impossibilidade de conhecer plenamente outra individualidade, fosse aqui superada. Cada um dos amantes ou amigos se apresenta por inteiro ao outro, sem reservas, e suas personalidades se amalgamam a tal ponto que podem aparecer como *uma única vida*; suas nuances e suas imponderabilidades qualitativas, seus temperamentos pessoais e singularidades permeiam a atividade social como um todo. Em tais casos, o componente esquemático da sociação - anteriormente tido como sinônimo de “ser social” - também desvanece. Dada a ausência de hiato entre os indivíduos, estes se encontram imersos em uma vida comum que se apresenta imediatamente a ambos, de modo que não há mais a necessidade de tipos gerais como figuras mediadoras entre personalidades imperscrutáveis. Com efeito, a própria oposição entre um “social” esquemático e um “extra-social” qualitativo não se sustenta mais aqui. Em direção contrária à sua própria formulação das condições *a priori* da sociação, os argumentos de Simmel sobre o amor e a amizade apontam para instâncias em que a vida social assume uma forma plenamente qualitativa e *não esquemática*.

Inversamente, a distinção entre ser social e extra-social torna-se particularmente aguda nas formas de sociação situadas no polo oposto daquele gradiente: a saber, “os fenômenos da cultura moderna determinada pela economia monetária” (ibid.). Ao passo que o amor e a amizade representam o ponto de fuga do ser extra-social, onde tudo é compartilhado e nada é deixado de fora da sociação, as relações econômicas são onde o “*Außerdem*” chega a seu máximo. Isso porque na economia monetária, diz Simmel, o indivíduo se aproxima do ideal de objetividade absoluta como portador de uma função econômica: “A vida individual, a tonalidade da personalidade como um todo, desapareceu da performance; as

peças são apenas portadoras de uma equivalência entre performance e contraperformance realizada segundo normas objetivas, e tudo o que não pertence a essa pura objetividade também desapareceu dela” (ibid.). Essa forma de socialização depende, assim, da mais radical distinção entre ser social e ser extra-social. Na medida em que o indivíduo participa das relações econômicas apenas como um portador de desempenhos objetivos, a maior parte de seu temperamento, de suas nuances qualitativas, de seu “ponto de individualidade mais profundo” é mantida sob reserva. O ser extra-social atinge, então, seu grau mais elevado: “O ‘ademais’ [‘*Außerdem*’] absorveu completamente em si a personalidade com sua coloração especial, sua irracionalidade, sua vida interior, e deixou para aquelas atividades sociais apenas as energias específicas a elas, em pura separação” (ibid.). Como o que é aqui socialmente desempenhado pelo indivíduo (“ser social”) é desprovido de tonalidade pessoal, a personalidade como um todo vê-se removida para o domínio do *Außerdem* (“ser extra-social”).

Pode-se, assim, encontrar na sociologia de Simmel um contraste entre duas formas de socialização que é homólogo à sua distinção anterior entre dois tipos de individualismo. Por um lado, as relações estabelecidas na economia monetária constituem a forma institucionalizada do *in-dividualismo* quantitativo: nelas, praticamente tudo o que é qualitativo na vida individual é excluído do domínio do social e relegado ao âmbito do extra-social. Há um hiato entre as personalidades de cada um dos envolvidos que só pode ser contornado por meio de categorias e generalizações esquemáticas. De outro lado, o amor e a amizade emergem como formas de socialização nas quais a oposição entre socialidade esquemática e extra-socialidade qualitativa tende a se dissolver: aqui, nem as nuances da personalidade são relegadas ao âmbito de um “ademais” intrapsicológico e extra-social (ao contrário, tais nuances permeiam as relações recíprocas entre os indivíduos), nem a vida social é caracterizada simplesmente como o domínio das categorias esquemáticas (ela é, afinal, moldada por aquelas tonalidades pessoais). O amor e a amizade constituem a forma institucionalizada do *in-dividualismo* qualitativo: a saber, modalidades de socialização nas quais as personalidades se entrelaçam e permeiam a ponto de poderem aparecer como “uma única vida”.

Não se pode deixar de observar, além disso, as consequências dessas considerações para a sociologia simmeliana como um todo. Esta se funda, como vimos, na premissa de que a sociação possui um caráter necessariamente generalizador e tipológico, de modo que aquilo que escapa à esquematização tende a ser relegado ao domínio do extra-social. Mas embora essa concepção pareça adequada para examinar as formas quantitativas de sociação - por exemplo, aquela representada pela economia monetária moderna -, ela não dá conta de relacionamentos como o amor e a amizade, nos quais a vida social assume um caráter não esquematizado e plenamente qualitativo. Mais uma vez, como na análise simmeliana do individualismo moderno, a consideração dos aspectos qualitativos da individualidade aponta para um potencial que é, simultaneamente, tolhido. Aqui também, a possibilidade de uma *in-dividualidade* qualitativa é introduzida e no mesmo passo *domesticada*, isto é, submetida aos moldes da *in-dividualidade* quantitativa. Nessa perspectiva, o amálgama de duas individualidades em “uma única vida” só pode aparecer como algo irracional ou imperscrutável. Os comentários de Simmel sobre o amor e a amizade indicam, contudo, um horizonte que vai além de sua própria definição da sociação como uma relação esquemática entre indivíduos. E justamente esse potencial de uma vida comum - apresentado até aqui de maneira restrita, como que nas margens do pensamento do autor - veio a se tornar cada vez mais importante em sua obra tardia, afetando sua análise das formas de individualismo.

In-dividualismo românico e germânico

Nos últimos escritos de Simmel podemos encontrar, mais uma vez, um contraste entre dois tipos de individualidade - agora na forma de uma distinção entre individualismo românico e germânico. Essa oposição se destaca em relação às anteriores dada sua ênfase cultural geográfica. Ao passo que aquelas se referiam, explícita ou implicitamente, a antagonismos internos à modernidade (Iluminismo *versus* Romantismo, burocracia e economia *versus* amor e amizade), esta se refere a um escopo temporal mais amplo, remontando à Idade Média do lado germânico e

ao Renascimento e mesmo à Antiguidade clássica do lado românico. No entanto, esse contraste adentrou a modernidade e, ao articulá-lo, Simmel expressou uma inegável preocupação com questões de seu tempo, dentre as quais se incluía a Primeira Guerra Mundial (cf. SIMMEL, 1999b [1917]; WATIER, 1996; BUENO, 2018).

Importante para os nossos propósitos aqui é menos a oposição cultural geográfica - e um tanto exagerada - entre dois povos ou modos de vida do que o fato de que essa distinção retoma, ainda que nem sempre de maneira explícita, aquelas dualidades anteriores. Assim como o ideal de liberdade e igualdade do século XVIII foi definido em contraposição aos vínculos corporativos e eclesiásticos do período medieval, o individualismo românico é também encarado como uma reação às formas de coletividade que prevaleceram na Idade Média. Buscando libertar-se dos laços característicos da comunidade medieval, o Renascimento italiano se caracterizou por uma forte acentuação da particularidade individual, pelo desejo de apresentar-se como um ser humano independente e único. Simmel considera essa tendência “especialmente bem ilustrada pela história de que no início dessa época, durante algum tempo, não havia em Florença uma moda geral nas roupas masculinas, pois todos queriam se vestir de uma maneira única” (SIMMEL, 2003 [1916], p. 424). Em sentido similar, os retratos renascentistas acentuavam a particularidade individual a tal ponto que “a representação do ser humano nunca era peculiar, exclusiva ou característica o bastante, por vezes até o ponto do grotesco” (ibid., p. 421-22). E, no entanto, a observação das representações artísticas dos indivíduos da época permite também discernir certa uniformidade de estilo, “uma atitude e um sentimento vital comuns” (SIMMEL, 2000 [1917], p. 299): procurando destacar sua especificidade, eles se apresentam ao mesmo tempo como portadores de *um tipo*. Além de uma “acentuação apaixonada da individualidade”, o indivíduo românico exhibe também uma “aspiração fundamental para o geral” (SIMMEL, 2003 [1916], p. 422; 2000 [1917], p. 299).

Esse não é, todavia, um sinal de incoerência. O que torna possível essa conjunção de particularidade individual e estilização geral é, acima de tudo, o caráter específico assumido por esta última. A generalidade aspirada nesse contexto não é de tipo concreto: ela não envolve um anseio por *Gemeinschaft*,

uma coletividade pautada pelo “amalgama prático em uma configuração abrangente, uma submissão ligada à emergência de uma totalidade real superior”, no seio da qual as individualidades se dissolveriam (SIMMEL, 2000 [1917], p. 299). Trata-se, antes, de um “universal afim ao conceito” (*dem Begriffe verwandte Allgemeine*) (ibid.): uma forma ou lei que determina uma pluralidade de existências individuais, cada uma das quais a representa de uma certa maneira. Toda liberdade, diferenciação e excelência individual são buscadas dentro dos limites dessa generalidade conceitual; toda particularidade não é senão a manifestação específica de um atributo universal. Na concepção românica, diz Simmel, “todas as características individuais são generalidades” e o ser humano nada mais é do que “uma pluralidade de generalidades” (SIMMEL, 2003 [1916], p. 374).

Por essa razão, o indivíduo românico exhibe - de maneira similar àquele articulado pelo Iluminismo do século XVIII - um caráter quantitativo: “a vontade de poder que atravessou os indivíduos do Renascimento se realiza em um incremento - singular, talvez, somente em sentido quantitativo - de traços em última instância típicos” (ibid., p. 422). Em contraposição à figura simmeliana do individualismo quantitativo, todavia, sua variedade românica é marcada por um desejo de ser diferente dos outros, de *distinguir-se*. Nesse sentido, ela se assemelha à interpretação restritiva, *in-dividualista* do ideal do século XIX, bem como ao indivíduo portador de um papel específico na divisão do trabalho. Significativamente, Simmel agora caracteriza essa orientação para a distinção como “sociológica”: com efeito, aqui encontramos novamente aquela articulação entre particularidade tipificada e generalidade esquemática que foi associada ao aspecto “social” do indivíduo em sua *Sociologia* de 1908. Comum a essas diferentes figuras da *in-dividualidade* é, em todo caso, o fato de que elas são determinadas por uma forma abstrata de generalidade que lhes fornece uma mesma medida - seja de sua igualdade ou de sua desigualdade:

Onde quer que haja comparação - mesmo quando ela resulta na demonstração de amplas diferenças - existem premissas comuns que tornam a comparação possível, uma escala comum e, sobretudo, em nosso caso: uma ideia comum do humano da qual, por assim dizer,

certo *quantum* está contido em cada personalidade (não importando o quão incomparável seja seu arranjo em cada uma) e a qual faz com que o sentimento de um mesmo estilo e de tipos gerais domine ou penetre todas essas incomparabilidades (ibid., p. 424).

Essa é uma dimensão crucial do contraste entre individualismo românico e germânico: para este último, diz Simmel, a diferença “sociológica” em relação aos outros é irrelevante. Esta forma de individualismo é marcada por uma orientação para a singularidade que contrasta nitidamente com a ênfase românica nas diferentes quantidades que cada um possui de uma pluralidade de características gerais. O indivíduo germânico não se distingue dos outros com base em uma comparação tornada possível pela referência a uma generalidade como a da lei, afirmando, antes, a peculiaridade *incomparável* de seu ser: ele “busca no ser humano o ponto de sua singularidade - sendo, em seu motivo mais profundo, indiferente à questão de se é assim apresentado um tipo possível, ou se esse ser pode ocorrer no mundo ‘somente uma vez’ em um sentido numérico” (SIMMEL, 2000 [1917], p. 301). Nesse sentido, tal concepção se assemelha ao ideal (não restrito) do individualismo qualitativo,¹⁹ bem como remete àquele “ponto de individualidade mais profundo” que Simmel, em seu excuro sobre as condições *a priori* da sociação, tendeu a relegar ao âmbito do extra-social. No quadro do individualismo germânico, “a vida do ser humano se desenvolve a partir de sua própria raiz, existindo e responsabilizando-se apenas por si mesma, sem preocupar-se, por exemplo, se várias raízes como essa teriam conduzido noutras partes ao mesmo fenômeno” (ibid., p. 302). As “raízes” da individualidade germânica diferem, portanto, daquele conjunto de traços característicos que definem o indivíduo românico: ao passo que os atributos deste último são instâncias (quantitativamente) particulares de formas gerais, os germes da individualidade

¹⁹ Não é por acaso que Simmel inclui entre os representantes do individualismo germânico algumas das figuras-chave do individualismo qualitativo: “A maneira pela qual Rembrandt retratou os seres humanos, convertendo a alma em corpo e o corpo em alma; o impulso formador e o anseio situados nas profundidades da música de Beethoven; a ideia da essência humana em Herder e Schleiermacher; as imagens da existência presentes em Walther von der Vogelweide e nos românticos alemães, mas também em Kierkegaard e em muito do que escreveram Ibsen e Selma Lagerlöf - em tudo isso não se vê nada daquela vinculação a uma lei da forma [Formgesetz], a um estilo que, enquanto universal, penetraria [o ser humano] e do qual este seria somente um exemplo” (SIMMEL, 2000 [2017], p. 301).

germânica são (qualitativamente) peculiares e irredutíveis a qualquer tipo, conceito ou lei geral.

A diferença entre individualismo românico e germânico espelha, assim, outra distinção proposta por Simmel em sua obra tardia: aquela entre dois modos de conhecimento. Um tipo de cognição, mais proeminente na concepção românica, procede por meio da atribuição de categorias gerais a uma entidade individual: uma pessoa “é sagaz ou estúpida, generosa ou mesquinha, bem-intencionada ou maliciosa etc.” (SIMMEL, 2003 [1916], p. 394). No entanto, esse é para Simmel um modo de conhecimento meramente *secundário* que procede, por assim dizer, do exterior. Ao caracterizar um indivíduo nos termos de uma série de categorias gerais, “o que vivencio é somente que elas se manifestaram, mais uma vez, nesta ou naquela combinação neste ser humano. Não conheço, portanto, esse ser humano a partir dele mesmo, de dentro para fora, mas meu conhecimento flui de conceitos que eu já trazia comigo” (ibid., p. 394-95; grifo meu). Para que se esteja em condições de discernir quais dos conceitos disponíveis são aplicáveis a uma pessoa, diz Simmel, seria preciso contar com uma forma de conhecimento *primário*, que não prossegue por meio de conceitos gerais:

O primeiro estágio desse saber imediato já foi adquirido no instante em que - para dizê-lo de maneira breve - a pessoa entra na sala. Nesse primeiro momento, não sabemos isto ou aquilo a respeito dela, não a conhecemos nos termos daquelas categorias mencionadas; e, no entanto, já sabemos uma infinidade tremenda: ela mesma, e aquilo que é inconfundível a respeito dela (ibid., p. 395).

Esse saber intuitivo e “completamente indivisível” (ibid.) constitui, para Simmel, um aspecto central da sensibilidade germânica em contraste com a românica. Dentre aqueles pensadores e artistas tidos pelo autor como representantes do individualismo germânico, um se destacaria em especial a esse respeito: Rembrandt, a quem Simmel dedicou um de seus últimos livros, teria sido particularmente hábil em conferir forma artística àquele conhecimento primário e imediato. “A partir de seus retratos, irradia em nossa direção acima de tudo aquilo que sabemos de um ser humano à primeira vista como algo inteiramente

inexprimível, como a unidade de sua existência” (ibid.). Ao passo que a arte renascentista se orienta por atributos individuais, concebendo o ser humano segundo um tipo geral ou uma pluralidade deles, a compreensão rembrandtiana da totalidade pessoal implica “um *fundir-se*, uma *empatia* que, no momento da contemplação, submerge a configuração sujeito-objeto na maior indivisibilidade da intuição” (ibid., p. 396; grifos meus). Nas obras de Rembrandt, cada momento é apreendido não com base em formas lógicas atemporais, mas mediante o devir qualitativo *desta* pessoa, “a partir de sua vida, moldada a cada vez como uma corrente única, mesmo que evidentemente nutrida por incontáveis influxos impessoais” (ibid., p. 425).

Tal ênfase na singularidade qualitativa da pessoa afastará, no entanto, Rembrandt de qualquer forma de *in-dividualismo*. Precisamente o foco na corrente singular de uma vida o conduzirá cada vez mais aos fluxos impessoais que a nutrem. Esse movimento torna-se particularmente acentuado, segundo Simmel, no último período de Rembrandt. “A vida agora não é mais conduzida pelo movimento fortemente individualizado de uma alma, mas se propaga para além do ser assim ou ser assado [*So- und So-Sein*] singular, em direção a uma vibração que transborda todas as fronteiras determinadas dessa vida humana” (ibid.). A representação pictórica se torna, então, mais obscura. Embora as figuras anteriores de Rembrandt ainda pudessem ser descritas em termos de qualidades psicológicas definidas (“este é orgulhoso, aquele é rústico, o outro é notavelmente inteligente etc.”), em um retrato tardio como *Titus* esse aspecto não se faz mais presente: “tudo é vida fluindo, vibrando, sem um ponto especificável e conceitualmente fixo” (ibid., p. 426). O foco, decerto, ainda é a vida de uma pessoa. No entanto, o esforço de apresentá-la em sua “nudez pura” (ibid.) - em seus aspectos qualitativos e não suas diferenças quantitativas em relação às outras - exige que o pintor percorra, por assim dizer, um caminho que vai da corrente singular de uma vida àqueles fluxos vibrantes que transbordam os seus limites.

O decisivo, aqui, é completamente obscuro: talvez o ritmo de oscilação das partes mais ínfimas, talvez a proporção da mistura entre vivacidades mais latentes e mais atuais que se apresenta por toda parte. Como quer que seja, a autêntica singularidade

psicológica foi colocada à distância, ela está agora na periferia da vida, cujas diferenças centrais são apenas aquelas dos ritmos de seu fluir e de suas forças (ibid., p. 426-27).

O movimento para além da *in*-dividualidade sugerido nesse trecho não chega, contudo, a realizar-se plenamente na representação de uma única figura individual. Apesar de sua abertura para os fluxos impessoais que nutrem e transbordam o indivíduo, os retratos de Rembrandt apontam para essas vibrações mas não revelam, por assim dizer, de onde elas provêm. A representação adquire então uma forma paradoxal, que afirma tanto quanto nega as fronteiras da vida individual:

Há aqui algo decisivo que permanece dentro dos limites da personalidade, mas de certo modo afasta toda qualidade nomeável [...]. É como se a vida dessa pessoa fosse absolutamente sua e não pudesse desprender-se dela e, no entanto, se elevasse acima de todos os fatos individuais que podem ser ditos sobre ela; como se jorrasse aqui uma corrente de vida que, embora não deborde suas margens e retenha como um todo uma singularidade inconfundível, não soleia de modo alguma com uma forma própria singular (ibid., p. 427).

Embora a representação permaneça nas fronteiras de uma personalidade e de sua unicidade qualitativa, esta não aparece como um conjunto de atributos claramente identificáveis, mas como correntes cujas margens são desvanecidas tanto quanto se desvanecem as margens do indivíduo que é permeado por elas.

Mas como, afinal, compreender esses fluxos que estão contidos em uma vida individual e, no entanto, a transbordam? A resposta é revelada no momento em que Simmel se afasta dos retratos individuais de Rembrandt para dirigir-se a suas obras com múltiplas figuras. Só então, diz o autor, se poderia falar de uma atmosfera - *Stimmung* ou *Atmosphäre* - expressa na pintura. Pois uma atmosfera “é algo interior, pessoal, talvez algo a cada vez único, que, no entanto, extinguiu em si toda a particularidade dos conteúdos da representação [*Vorstellungsinhalte*]” (ibid., p. 439). Nos quadros de Rembrandt com mais de uma figura, pode-se notar como aquelas qualidades sensíveis da vida que não se diferenciam nitidamente,

aqueles fluxos de margens desvanecidas e desvanecentes, permeiam uns aos outros e confluem para uma atmosfera comum:

Na *Noiva Judia*, as figuras são como as notas de um acorde, que não é decerto externo a tais notas individuais; mas elas confluíram em uma figuração que não pode ser indicada *pro rata* em cada som individual. Uma vida delicada, como que em suspenso, está inteiramente contida em cada uma das duas figuras e, todavia, se prolonga em uma atmosfera comum flutuando a seu redor (SIMMEL, 2003 [1916], p. 439).

Uma atmosfera, como um acorde,²⁰ é interna aos elementos de que é feita, mas também algo que os ultrapassa. “O fato de essa esfera estar acima da individualidade é a forma pela qual ela está no interior da individualidade” (ibid.).²¹ Aqui o indivíduo não aparece mais como um elemento distintivo com fronteiras claras, vinculado aos outros somente por meio de formas ou leis externas. Nessa “esfera dissolvida e dissolvente”, a vida individual em seu caráter plenamente qualitativo é superada e preservada: “Uma totalidade superior absorveu o ser-para-si dos indivíduos, cuja especificidade submerge diante dessa totalidade e, entretanto, a nutre com a generalidade última de sua vida” (ibid.). A atmosfera corresponde, desse modo, a uma forma de *in-dividualidade* na qual as fronteiras pessoais não estão inteiramente ausentes, mas que, não obstante, é permeada por vibrações impessoais. Mais precisamente, ela constitui uma esfera na qual a própria diferença entre o pessoal e o impessoal vem a ser obscurecida.

Na medida em que, no interior dessa atmosfera comum, as individualidades permeiam umas às outras no sentido mais íntimo, sua significação se estende para além dos atributos particulares de um instante temporal determinado. Embora os movimentos e gestos dos envolvidos sejam certamente transitórios, por meio do entrelaçamento de seus devires emerge uma esfera na qual essas vidas individuais

²⁰ A caracterização simmeliana da *Stimmung* em termos musicais é congruente com sua visão sobre essa forma artística apresentada em outros ensaios: “A música [...] passa ao largo das ideias, ela expõe o caráter absoluto da vida não mais em uma forma específica, mas antes a apresenta imediatamente [...] [em] seus fluxos e refluxos, seus descaminhos e seus reencontros, suas dissonâncias e sua aspiração incansável por resolução e redenção” (SIMMEL, 1995 [1907], p. 291). Sobre esse assunto, cf. KEMPLE, 2009.

²¹ Dito de outro modo: “A atmosfera [...] permeia todos os seus elementos particulares, com frequência sem que se possa atribuí-la a um elemento particular; de um modo dificilmente designável, cada um deles tem parte nela - ela não existe fora dessas contribuições, mas tampouco é composta pela mera junção delas” (SIMMEL, 2001 [1913], p. 479).

(mesmo que apenas por algum tempo e em certo sentido) passam a formar *uma única vida*:

Na *Noiva Judia* [...], como o homem se inclina para a mulher e a abraça, como as mãos dela tocam as dele de modo a um tempo encorajador e apaziguador - este não é um movimento transitório. Este não é um gesto típico que, como na arte clássica, indicaria um universal para além dessas personalidades; ele pertence inteiramente ao indivíduo, porém se forma inicialmente naquela camada na qual a sua vida, dissolvendo todas as determinações vinculadas ao indivíduo, emerge como uma esfera homogênea da aparição. Aqui, essa vida envolve duas figuras enlaçadas e atinge seu ápice [...] de maneira ainda mais penetrante na medida em que, de um modo logicamente inexprimível, elas se fundem em uma *vida comum* sem abandonar sua fonte em cada uma das figuras individuais (ibid., p. 440; grifo meu).²²

Considerações finais

Seguindo o percurso dos diferentes contrastes estabelecidos por Simmel entre formas de individualidade, pode-se observar como a figura do *in*-divíduo quantitativo é repetidamente invocada como um elemento estruturante da vida moderna e de algumas de suas principais instituições, como a economia monetária e as organizações burocráticas. Igualmente notável é o fato de que, nesse contexto, mesmo a peculiaridade qualitativa da pessoa moderna pode ser constituída de tal modo a assumir uma forma esquematizada, atomística, *in*-dividualizada: o ser humano surge então como portador de uma performance objetivamente particular numa divisão do trabalho monetariamente mediada, ou como membro de uma totalidade estruturada com base em posições discretas específicas. Como vimos, essa compreensão do indivíduo e de suas relações com os outros deixou suas marcas na própria definição simmeliana de sociologia, no âmbito da qual a *in*-dividualidade esquemática tendeu a ser considerada sinônimo de ser

²² Se, como Podoksik (2010, p. 145) corretamente observou, “Simmel’s final notion of individuality may [...] be seen in terms of a constant tension between the idea of separate and unique individuality and the idea of individuality as a reflection of the totality of life”, a referência à imersão do *in*-divíduo em uma atmosfera compartilhada permite - como argumento aqui - vislumbrar de que modo essa tensão pode ser preservada e superada. Dessa perspectiva decorre, ademais, um conceito positivo de liberdade que pode ser designado como “artístico-vitalista” (SIMMEL, 1995 [1906/1916], p. 165; cf. BUENO, 2018). Sobre as diferentes concepções de liberdade articuladas na obra de Simmel, cf. MARTINELLI, 2012; VERNIK, 2017.

social. No entanto, os escritos de Simmel também exibem recorrentemente a figura de um *in-divíduo* qualitativo cuja vida é permeada pela vida dos outros. Em seus comentários sobre o projeto romântico de uma totalidade social concreta enquanto pluralidade harmoniosa de infinitos contrastes singulares; sobre o amor e a amizade como formas de sociação marcadas pela emergência de “uma única vida” que absorve o *ser-para-si* de cada um dos envolvidos; sobre relações de ânimo (*Gemütsbeziehungen*) nas quais pessoas e coisas são consideradas em seus aspectos plenamente qualitativos e não esquematizados (cf. SVARTMAN e BUENO, 2016); e sobre a atmosfera (*Stimmung*) como um âmbito no qual duas vidas distintas são *superadas* e *preservadas* no contexto de uma afetividade compartilhada e relativamente indeterminada - em todas essas figuras se apresenta uma dimensão da socialidade que, embora não se caracterize pela simples *eliminação* das fronteiras entre os indivíduos, chega a borrá-las a ponto de eles se encontrarem imersos numa totalidade concreta comum sem perder de vista suas singularidades concretas.

Assim concebido, o *in-divíduo* parece, de fato, emergir de maneira mais proeminente em certas formas de sociação ou meios sociais (por exemplo, no amor e na amizade, ou na cidade pequena). Mas ele não é, de modo algum, exclusivo a tais contextos. A *in-dividualidade*, tal como Simmel a concebeu em sua obra tardia, constitui um modo primário e intuitivo de relação com o mundo que pode associar-se de diferentes maneiras a modalidades secundárias de relação que dizem respeito, por sua vez, a *in-divíduos* com atributos definidos e vinculados por leis ou formas gerais. A compreensão simmeliana da *in-dividualidade* se refere, em outras palavras, a uma vida qualitativamente comum que pode vir a ser articulada em universais esquemáticos. A maneira pela qual essas duas dimensões da socialidade (intuitiva e categórica, comum e universal, *in-dividual* e *in-dividual*) se interrelacionam passa a definir, assim, os lineamentos de cada forma de vida específica. Nessa perspectiva, a modernidade surge como uma época histórica marcada pela predominância de formas altamente esquemáticas e quantitativas de *in-dividualidade*, a tal ponto que uma vida qualitativa comum pode parecer inexistente, imperscrutável ou somente possível em modalidades muito restritas,

removidas às profundezas da intimidade pessoal. É como se a experiência da *individualidade* pudesse ocorrer apenas em fenômenos residuais e extraordinários, ou então na forma restrita (e, na verdade, *in-dividual*) de posições e propriedades esquematicamente destacadas. Não surpreende que, nesse contexto, um anseio por experiências *in-dividuais* extraordinárias possa surgir exatamente como resultado dessa predominância ordinária de formas *in-dividuais*. Compreende-se, então, de que modo a vida moderna se configura “na luta e nas escaramuças mútuas dessas duas maneiras de determinar o papel dos sujeitos no interior da totalidade” (SIMMEL, 1995 [1903], p. 131).

Essa reconstrução dos argumentos de Simmel se mostra, além disso, particularmente relevante no momento atual. Suas análises da individualidade moderna adquirem uma pertinência renovada num contexto em que diversos teóricos sociais apontam para a disseminação e institucionalização, nas últimas décadas, de um “novo individualismo” cujas origens remontariam à tradição romântica e ao modernismo estético. Em decorrência de transformações sociais ocorridas sobretudo a partir dos anos 1970, o indivíduo contemporâneo não se pautaria mais, de maneira predominante, por padrões universais de racionalidade estabelecidos com certa fixidez e extensão temporal, mas antes, em medida crescente, por ideais culturais - convertidos em exigências econômicas e institucionais - de uma vida singular e autêntica, “flexível” e afetivamente comunicativa, tanto autodescoberta quanto criada de maneira experimental (CAMPBELL, 1987; BOLTANSKI e CHIAPELLO, 1999; HONNETH, 2002; RECKWITZ, 2017). Com efeito, a afinidade das figuras da individualidade referidas em tais diagnósticos com aquelas delineadas por Simmel não deixou de ser notada no interior desse debate (cf. HONNETH, 2002; ROSA, 2018; RECKWITZ, 2018). Tudo se passa, então, como se as transformações das últimas décadas conduzissem a um enfraquecimento institucional do individualismo quantitativo e um correspondente fortalecimento de sua variante qualitativa, culminando com a conversão desta última em “novo espírito do capitalismo”: nova forma de legitimação e nova “jaula de ferro”, nova fonte motivacional e nova força produtiva das sociedades capitalistas.

Esse novo individualismo qualitativo é, todavia, caracterizado em tais diagnósticos de modo predominantemente concêntrico, com foco acentuado na “singularidade autossuficiente” do indivíduo contemporâneo (SIMMEL, 2004 [1918], p. 249). Muito pouco é dito a respeito daquelas tendências *in-dividuais* que, como vimos, igualmente fizeram parte das transformações ideais e experienciais da modernidade. Perde-se assim de vista que esse novo individualismo, situado em continuidade com a variante qualitativa delineada por Simmel, inclui também um horizonte voltado para uma comunhão afetiva, para a constituição de “uma única vida” e o envolvimento numa atmosfera fusional. Se ele parece se reduzir a uma mera valorização da singularidade e autenticidade individuais, é porque aqui se dá um processo similar àquele manifestado nas figuras diversas analisadas por Simmel: a saber, a limitação do ideal de uma *vida comum* - pautada pela imersão afetiva numa totalidade concreta capaz de preservar e superar as singularidades concretas que dela fazem parte - à forma de uma *in-dividualidade* atomizada, autossuficiente e autocentrada. Para que esse individualismo pudesse funcionar como ideologia e força produtiva do capitalismo contemporâneo, foi necessário que, ao institucionalizar-se como seu “novo espírito”, ele também sofresse um ajuste *restritivo* aos moldes daquela *in-dividualidade* que exerce um papel predominante não só na economia e nas organizações burocráticas, mas também - e hoje de modo ainda mais intenso do que na época de Simmel - em outros domínios sociais.²³

A reconstrução dos argumentos do autor permite, com isso, que se tenha uma visão mais abrangente das dinâmicas inerentes ao novo individualismo que ganhou proeminência nas últimas décadas: este também parece se desdobrar, como aquelas variantes anteriores analisadas por Simmel, no interior de um campo de tensões entre tendências *in-dividuais*, na direção do estabelecimento de fronteiras nítidas entre o eu e o mundo, e inclinações *in-dividuais*, no sentido da promoção de experiências de permeabilidade e descentramento do eu em relação

²³ A análise desse processo teria de incluir também uma consideração dos destinos recentes do individualismo quantitativo, em especial aqueles impulsionados pelo que podemos chamar de sua variante neoliberal (cf. LAVAL e DARDOT, 2009). Tal exame ultrapassa, porém, o escopo deste artigo, cuja intenção é antes destacar de que modo as dinâmicas do individualismo contemporâneo podem ser lidas, em chave simmeliana, como instanciações de conflitos mais gerais da individualidade moderna.

ao mundo. Isso não implica rejeitar o diagnóstico de que ideais historicamente vinculados ao Romantismo e ao modernismo estético se converteram, sobretudo a partir dos anos 1970, em nova fonte de legitimação do capitalismo na medida em que contribuíram para a deslegitimação da “crítica social” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 1999). Tampouco significa recusar que noções de autorrealização individual uma vez utilizadas para criticar as restrições da vida moderna vieram a assumir, paradoxalmente, a forma de uma nova “jaula de ferro” (HONNETH, 2002). Mas a reinterpretação dos escritos de Simmel desenvolvida aqui permite que se considere, além disso, uma tensão de outro tipo envolvida nesse processo: não somente aquela entre duas concepções opostas de individualidade e suas formas correspondentes de crítica; nem apenas aquela entre determinados ideais e sua conversão paradoxal em demandas institucionais com poder de coerção; mas também aquela, *interna* a esses mesmos ideais, entre o horizonte de uma vida *comum* e sua efetivação restrita sob a forma de uma acentuação da singularidade *autossuficiente* de cada um. Se isso for verdade, então é igualmente desse ponto de vista que podem ser compreendidos os conflitos sociais associados ao “novo individualismo”, bem como seus destinos políticos recentes.

Referências

- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **Le nouvel esprit du capitalisme**. Paris: Gallimard, 1999.
- BUENO, Arthur. Simmel e os paradoxos da cultura moderna. In: BUENO, A. (org.). **O conflito da cultura moderna e outros escritos. Georg Simmel**. São Paulo: Senac, 2013.
- BUENO, Arthur. Rationality - Cultivation - Vitality: Simmel on the Pathologies of Modern Culture. **Simmel Studies**, vol. 22, n. 2, 2018.
- CAMPBELL, Colin. **The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- CANTÓ MILÀ, Natàlia. **A Sociological Theory of Value: Georg Simmel's Sociological Relationism**. Bielefeld: Transcript, 2005.
- CANTÓ MILÀ, Natàlia. Georg Simmel's Concept of Forms of Association as an Analytical Tool for Relational Sociology. In: DÉPELTEAU, F. (org.). **The Palgrave Handbook of Relational Sociology**. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- FITZI, Gregor. The Conflict of Social Life and Cultural Forms: Simmel's Theory of 'Qualitative Societal Differentiation'. **Novos Rumos Sociológicos**, vol. 5, n. 7, p. 167-89, 2017.

- FRISBY, David. **Georg Simmel**. 2a. ed. London/New York: Routledge, 2002. (1a. ed.: 1984)
- HONNETH, Axel. Organisierte Selbstverwirklichung: Paradoxien der Individualisierung. In: HONNETH, A. (org.). **Befreiung aus der Mündigkeit: Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus**. Frankfurt a.M.: Campus, 2002.
- KEMPLE, Thomas. Weber / Simmel / Du Bois: Musical Thirds of Classical Sociology. **Journal of Classical Sociology**, vol.9, n. 2, p.183-203, 2009.
- KÖHNKE, Klaus Christian. **Der junge Simmel: In Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. **La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale**. Paris: La Découverte, 2009.
- LICHTBLAU, Klaus. **Georg Simmel**. Frankfurt a.M.: Campus, 1997.
- MARTINELLI, Monica. Idea y experiencia de la libertad. Algunas consideraciones sobre el pensamiento de Georg Simmel. **Sociológica**, vol. 27, n. 76, p. 89-114, 2012.
- PODOKSIK, Efraim. Georg Simmel: Three Forms of Individualism and Historical Understanding. **New German Critique**, vol. 37, n. 1, p. 119-45, 2010.
- PYYHTINEN, Olli. **Simmel and 'the Social'**. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- RECKWITZ, Andreas. **Die Gesellschaft der Singularitäten: Zum Strukturwandel der Moderne**. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- RECKWITZ, Andreas. Einige nicht-abschließende Bemerkungen. **Soziopolis**, 17 abr. 2018. Disponível em: <<https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/reckwitz-buchforum-10-die-gesellschaft-der-singularitaeten/>>. Acesso em: 15 dez. 2018.
- ROSA, Hartmut; STRECKER, David; KOTTMANN, Andrea. **Soziologische Theorien**. 2a. ed. Konstanz/München: UVK, 2013.
- ROSA, Hartmut. Dynamische Stabilisierung oder metrische Singularisierung? **Soziopolis**, 14 fev. 2018. Disponível em: <<https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/reckwitz-buchforum-8-die-gesellschaft-der-singularitaeten/>>. Acesso em: 15 dez. 2018.
- SIMMEL, Georg. Über soziale Differenzierung: Sociologische und psychologische Untersuchungen. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989 [1890].
- SIMMEL, Georg. Para a psicologia do dinheiro. In: BUENO, A. (org.). **O conflito da cultura moderna e outros escritos. Georg Simmel**. São Paulo: Senac, 2013 [1889].
- SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna. In: BUENO, A. (org.). **O conflito da cultura moderna e outros escritos. Georg Simmel**. São Paulo: Senac, 2013 [1896].
- SIMMEL, Georg. Philosophie des Geldes. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989 [1900/07].
- SIMMEL, Georg. Die beiden Formen des Individualismus. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 7. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995 [1901-02].
- SIMMEL, Georg. Die Großstädte und das Geistesleben. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 7. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995 [1903].
- SIMMEL, Georg. Kant: Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 9. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997 [1904/1918].

- SIMMEL, Georg. Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 10. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995 [1906/1916].
- SIMMEL, Georg. Schopenhauer und Nietzsche. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 10. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995 [1907].
- SIMMEL, Georg. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 11. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992[1908].
- SIMMEL, Georg. Goethe. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 15. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003 [1912/1918].
- SIMMEL, Georg. Philosophie der Landschaft. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 12. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001[1913].
- SIMMEL, Georg. Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 15. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003 [1916].
- SIMMEL, Georg. Grundfragen der Soziologie. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 16. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999a[1917].
- SIMMEL, Georg. Der Krieg und die geistigen Entscheidungen: Reden und Aufsätze. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 16. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999b [1917].
- SIMMEL, Georg. Individualismus. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 13. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000 [1917].
- SIMMEL, Georg. Germanischer und klassisch-romanischer Stil. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 13. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000 [1918].
- SIMMEL, Georg. Der Individualismus der modernen Zeit. In: **Georg Simmel Gesamtausgabe**, vol. 20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004 [1918].
- SMITH, Karl. From dividual and individual selves to porous subjects. **The Australian Journal of Anthropology**, vol. 23, p. 50-64, 2012.
- SVARTMAN, Bernardo; BUENO, Arthur. Economia monetária, economia psíquica: Simmel, Freud e o esquematismo da subjetividade moderna. In: CHECCHIA, M. (org.). **Combate à vontade de potência: ensaios sobre psicanálise e dominação**. São Paulo: Annablume, 2016.
- VERNIK, Esteban. Visiones de la libertad. Acerca de la cuestión central en Simmel. **Estudios Sociológicos**, vol. 36, n. 106, p. 25-45, 2017.
- WATIER, Patrick. Georg Simmel et la guerre. In: MOMMSEN, W.; MÜLLER-LUCKNER, E. (orgs.). **Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg**. München: De Gruyter, 1996.

Recebido: 05 jan. 2019

Aceito: 20 jan. 2019

Convergencias y desencuentros en las ideas de cultura y valores en Durkheim y en Weber

Convergences and Discrepancies in the Ideas of Culture and Values in Durkheim and Weber

Paloma Palau Valderrama²⁴

Resumen

En el presente texto señalo los puntos de encuentro y diferencias fundamentales en las ideas de cultura y valores de los sociólogos clásicos Durkheim y Weber. En primer lugar, expongo las ideas de ambos autores a partir del análisis de su obra en su contexto histórico y en diálogo con relecturas contemporáneas de los dos clásicos, identificando sus sentidos. Subrayo la relación de las nociones de cultura y valores con otras relevantes en el pensamiento de cada uno, tales como moral, valores ideales y civilización en Durkheim; y significación cultural, *ethos* y racionalización en Weber. Después, apunto las convergencias y desencuentros en las nociones de cultura y valores. Finalmente, argumento que en las teorizaciones de ambos sociólogos clásicos existe la semilla de una perspectiva para comprender la pluralidad axiológica y las tensiones entre sujeto y sociedad en los contextos multiculturales y globalizados contemporáneos.

Palabras clave: sociología clásica. Durkheim. Weber. Cultura.

Abstract

In this paper I point out some fundamental convergences and differences in the ideas of culture and values of the classical sociologists Durkheim and Weber. In the

²⁴Doutoranda em Música na Área Etnomusicologia/Musicologia (Programa de Pós -Graduação em Música) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2832-0762>; Email: palomapala@gmail.com.

first place, I present the ideas of both authors from the analysis of their work in its historic context and in dialogue with contemporary re-readings of the two classics, identifying their meaning. I emphasize the relationship of the notions of culture and values with other relevant ones in the thought of each one, such as moral, ideal values and civilization in Durkheim; and cultural significance, *ethos* and rationalization in Weber. Then, I remark the convergences and disagreements in the notions of culture and values. Finally, I argue that in the theorizations of both classical sociologists there is the seed of a perspective to understand the axiological plurality and the tensions between subject and society in contemporary multicultural and globalized contexts.

Keywords: classical sociology. Durkheim. Weber. Culture.

Introducción

En este texto presento la idea de cultura y su relación con los valores para los sociólogos clásicos Durkheim y Weber basada en algunas de sus obras y destaco sus principales convergencias y desencuentros. Adicionalmente dialogo con algunos análisis del tema hechos por otros autores para discutir tales conceptos. Reviso las obras de Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa* (2000), *Sociología y filosofía* (2006) *As Regras do Método Sociológico* (1978) y algunos planteamientos de *La División del Trabajo Social* (1987). De Weber, me enfoco en *Economía y sociedad* (1964), *Ensayos sobre metodología sociológica* (1958) y *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004).

La temática elegida si bien no es preponderante en la teoría sociológica clásica, su relevancia se deriva de los siguientes puntos. En primer lugar, aunque la noción de cultura no es sobresaliente en los albores de la sociología, es posible identificar algunos de los sentidos de su conceptualización que atraviesan el pensamiento durkhemiano y weberiano, y verificar la cercana conexión establecida entre las ideas de cultura y valores al observar la utilización que hacen de ella ambos sociólogos. En segunda instancia, la cultura se convierte en un elemento

central en las teorizaciones de las ciencias sociales contemporáneas y otras áreas del conocimiento, y al desarrollarse en varias direcciones, se torna polisémica. No obstante, es pertinente esclarecer que, escapa a los objetivos y al alcance de este trabajo identificar la multiplicidad de caminos que toma la reflexión sobre la cultura y los valores en la última centuria.

Este artículo se estructura en cuatro partes. Le precede una introducción al tema con un sucinto esclarecimiento sobre las connotaciones de los términos en discusión en su contexto histórico. Como expondré en este texto, ambos científicos utilizan las connotaciones usadas en sus respectivos países y convergen en algunos aspectos, como la relevancia y significado cultural de los valores para la configuración de cada sociedad.

La segunda sección explica los desarrollos de Durkheim, comentando su uso de los conceptos de valores ideales y civilización, y la tercera, aborda las teorizaciones de Weber, en paralelo con sus acepciones de significación y *ethos*. La elaboración de estos dos apartados es una interpretación reflexiva que extrae las explicaciones de la cultura y los valores a partir de los textos citados y los de otros autores que examinaron sus obras.

Para finalizar, expongo las convergencias de ambas propuestas sociológicas y algunos de sus desencuentros. A esta última parte, añado una consideración sobre la importancia de tales concepciones en la contemporaneidad.

Comentarios sobre las nociones de cultura y civilización

Si bien, tanto los conceptos de cultura como de civilización fueron usados en Francia, Inglaterra y Alemania, donde tuvieron sus desarrollos teóricos desde la modernidad, los sentidos y relevancia variaban de acuerdo con los contextos nacionales. Mientras que en Francia e Inglaterra la idea de *civilización* es la que guía los preceptos sobre la sociedad occidental, en Alemania la noción de *cultura* está en el centro de las discusiones.

En Alemania primaba una acepción de cultura particularista influenciada por la idea de la nación y del “alma” del pueblo; las características del lenguaje y desarrollos intelectuales y morales son relevantes en ella. En su tendencia más

nacionalista de inicio de siglo XX se aproxima a la idea de raza, noción que Weber critica severamente y advierte el uso manipulativo que hace de ella el patriotismo (FREUND, 2003, p. 165). Elías (1994) señala que la idea de cultura en Alemania es pensada de modo específico para hechos religiosos, artísticos e intelectuales. Así, lo *cultural* se refiere más a los logros y valores de una sociedad específica que al comportamiento de una persona.

En Francia el significado cultura tenía como legado la referencia al desarrollo intelectual y artístico tan exaltados durante la Ilustración, lo que deviene en una acepción de cultura como educación en la siguiente centuria. Era común traducir al francés los textos extranjeros que usaran la palabra de cultura, por la de civilización. Ya a finales de siglo adquiere un matiz universalista que entiende a la humanidad como una unidad (CUCHE, 2002).

Ahora bien, en Francia e Inglaterra la noción de *civilización* tiene el sentido de progreso de la sociedad occidental, entendida como la más avanzada, y por ende, el desarrollo de la humanidad. Elías capta el sentido expansionista del término *civilización*, apuntando la relativa estabilidad de los márgenes políticos en ambos países, que no tuvieron mayores preocupaciones con la definición de una identidad nacional y centraron sus objetivos en los propósitos colonizadores bajo el ideal civilizatorio. A diferencia de los alemanes, cuyas fronteras nacionales fueron permanentemente reconstruidas en los conflictos geopolíticos del continente europeo, el asunto de la identidad nacional, o la pregunta por la cultura, se mantuvo presente. En palabras del autor:

Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de *Kultur* [cultura] reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: 'Qual é, realmente, nossa identidade?' (ELÍAS, 1994, p. 25).

En la acepción francesa e inglesa, se considera que una persona puede ser “civilizada”, o comportarse dentro de unas convenciones con las que se demuestra su grado de educación y posición en la sociedad, resalta Elías. En contraste, *civilización* para los alemanes se limita a un valor secundario relativo a la utilidad y

a la apariencia externa humana, por lo cual para referirse a los individuos, en el mismo sentido que *civilizado*, se debería usar *cultivado*. Así, mientras que *cultura* se refiere al contexto circunscrito de la identidad de una sociedad específica, *civilización* tiene un sentido de búsqueda de lo universal, restando valor a las diferencias nacionales.

No obstante su proximidad, el desarrollo histórico de las nociones de *civilización* y *cultura* las lleva a colocarse en antítesis en ciertos momentos en el contexto alemán como resalta Elías. La lengua francesa era hablada en la corte alemana como sinónimo de educación, estilo y distinción, y por el contrario, el alemán se asociaba a lo burdo, a las clases bajas. La clase media intelectual va a reivindicar el valor de la lengua nacional con el romanticismo, de modo que la antítesis se observa así: *civilización* se puede asociar a una cortesía falsa, externa del individuo, mientras que *cultura* se vincula a lo espiritual, a la virtud auténtica e interior (p. 29).

Por otra parte, en el contexto académico, la definición y uso de los términos está en relación íntima con la emergencia y consolidación de la disciplina sociológica a finales del siglo XIX, marcada por el campo de poder científico de cada contexto nacional. De acuerdo con Lepenies (1996), la sociología disputa un lugar entre las ciencias naturales, de un lado, y las ciencias humanas y la literatura, de otro.

En Francia la sociología se debatía frente a la literatura, en su propósito de ofrecer una orientación en la modernidad; ambas áreas adjudicándose un carácter científico. Fue apelando a la objetividad, al imitar las ciencias naturales en sus conceptos y búsqueda de leyes que la sociología gana legitimidad. Diferente de lo que ocurre en Alemania, donde las ciencias sociales estaban más próximas a la historia y su sentido interpretativo, de modo que no existía para la época una pretensión de erigirse como ciencia en los mismos términos que las ciencias “duras” (Ibíd.).

Es este contexto de largo plazo sociohistórico que, es preciso tener presente para enfrentarnos a los sentidos de los conceptos de *cultura* y valores en el pensamiento sociológico de los clásicos Durkheim y Weber.

Durkheim: valores ideales y civilización

Durkheim usaba poco la palabra “cultura”. En la revista *L’Année sociologique* que funda en 1897, era traducida de textos foráneos como “civilización”. Una de las explicaciones para evitarla puede deberse a, como señala Cucho (2002, p. 31), una postura política de producción de conocimiento que apuntaba a diferenciarse del uso académico alemán.

En las condiciones del ámbito académico francés mencionadas, la forma en que Durkheim utiliza la noción de cultura refleja el uso del contexto nacional, en el que se refiere principalmente a la educación que se adquiere y se “cultiva” relacionada a un nivel de conocimiento. Revelando el proceso de “cultivar” como una acepción francesa de educarse, afirma que: “en los establecimientos en que realizan sus estudios los hijos de sabios, se encuentran en contacto con espíritus *cultivados*²⁵ o propios para recibir una *elevada cultura*, y la acción de ese medio nuevo no hace más que confirmar la del primero.” (DURKHEIM, 1987, p.127). Ejemplos de esta acepción son: “cultura general” (DURKHEIM, 1987, p. 15), “cultura especializada” (Ibíd., p. 43), “cultura intelectual” (DURKHEIM, 2000, p. 34), “grado de cultura” (Ibíd., p. 134), “cultura inferior” (Ibíd., p. 335) y “cultura elevada”.

De acuerdo con Durkheim, el sociólogo debería tener una buena formación en varias áreas, así, sugiere que “una *cultura psicológica*, mais ainda que uma *cultura biológica*, constitui portanto para o sociólogo uma propedêutica necessária; mas ela só lhe será útil se ele libertar-se dela após tê-la recebido e a superar, completando-a por uma *cultura especialmente sociológica*” (DURKHEIM, 1978, p. 165). Además usa la concepción de cultura en un sentido general para referirse a la humanidad entera, con la variación de “cultura humana”²⁶ (Op. Cit. 1987, p. 125; Op. Cit. 2000, p. 454).

²⁵ Añadí la cursiva.

²⁶ “La impotencia progresiva de nuestra especie para producir razas nuevas ofrece incluso el más vivo contraste con la fecundidad contraria de las especies animales. ¿Qué significa esto sino que la *cultura humana*, a medida que se desenvuelve, es cada vez más refractaria a ese género de transmisión?” (DURKHEIM, 1987, p.125).

Si bien Durkheim utiliza el término civilización más a menudo que el de cultura, en varios de sus textos acepta una visión de pluralidad de las civilizaciones al considerar el pensamiento conceptual y simbólico como característica de la unidad humana (CUCHE, 2002, p. 30). El significado con que distingue a la noción de civilización, constituye una serie de elementos simbólicos de la memoria, el conocimiento y la forma de sentir grupal de una sociedad específica. Para él, la civilización también tiene un nivel de desarrollo, al igual que la cultura, que es propio de cada sociedad. Asimismo la identifica en el ser humano como una cualidad ontológica, pues considera que “el hombre solo es un hombre porque es civilizado”. (Durkheim, 2000, p. 395). En palabras de Durkheim:

Aquello que hace de nosotros seres verdaderamente humanos es precisamente lo que alcanzamos a asimilar de ese conjunto de ideas, sentimientos, creencias y preceptos de conducta que se llama civilización. [...] La civilización debe ser considerada como el conjunto de todos los bienes a los cuales atribuimos el más alto precio, la reunión de los más elevados valores humanos. Porque la sociedad es a la vez fuente y guardiana de la civilización. (DURKHEIM, 2006, p. 55).

Con la última frase de la cita textual, se demarca la diferencia entre sociedad, como el conjunto de individuos asociados, y civilización, que constituye una dimensión simbólica y espiritual de la sociedad. Así, su definición de cultura parece estar inmersa en la de civilización.

En la relectura del pensamiento de Durkheim, numerosos estudios encuentran en varios de sus términos un proyecto próximo a una teoría de la cultura. Algunos de ellos han sido las nociones de conciencia colectiva y representaciones colectivas (CUCHE, 2002; DA SILVA 2003; MURGUÍA, 2002), de imaginario social (MATOS, 2012), de moral (GÜELL, 2008), o de civilización, como ya expuse. Sin embargo, el clásico francés en su intento por refinar las herramientas teóricas, indica varias nociones que al igual que las características que define para la civilización, son un cúmulo de aspectos inmateriales, simbólicos e inmanentes a la sociedad y que, por consiguiente, tienen una *significación cultural*. Quiero referirme a dos de ellos: los valores y la moral.

Según Durkheim, la sociedad tiene una primacía sobre sus integrantes, una capacidad de abarcarlos y excederlos. En ella se configuran conjuntos de ideales que son valores objetivos y buenos y que varían entre civilizaciones y épocas distintas. De ese modo, afirma que “los principales fenómenos sociales: religión, moral, derecho, economía, estética, no son otra cosa que sistemas de valores y por lo tanto, de ideales.” (DURKHEIM, 2006, p. 100). Dado que el valor de las cosas no es parte de su naturaleza intrínseca sino que se encuentra en la sociedad, que determina cuál es su valor apropiado o su ideal, los sujetos hacen juicios de valor en los que comparan las cosas con aspectos del ideal compartido. Los valores objetivos siempre son su referencia, puesto que “el respeto que ésta [la sociedad] inspira se comunica a las maneras de pensar, así como a las maneras de actuar a las que ella atribuye valor” (DURKHEIM, 2000, p. 528.).

No obstante, según Durkheim, los sujetos pueden hacer juicios de valor basados en concepciones o sensibilidades subjetivas diversas que no sean acordes a los ideales, es decir que según su perspectiva, pueden errar, puesto que solo los valores objetivos que construye la sociedad son los mejores. Por otra parte, el carácter objetivo de los valores no se refiere a un promedio que tiene la colectividad en sí, puesto que el autor señala que esta tiende a la mediocridad. Al respecto señala:

La diferencia es enorme entre la manera según la cual los valores son en realidad estimados por el individuo ordinario y esta escala objetiva de valores humanos sobre la que deben reglarse, en principio, nuestros juicios. La conciencia moral media es mediocre. No siente sino muy débilmente los deberes más elementales y por consiguiente, sus respectivos valores morales. (DURKHEIM, 2006, p. 85).

Esta compleja premisa se debe entender en el sentido de que tales valores son externos, existen fuera del individuo y al mismo tiempo se soportan en su colectividad. Adicionalmente, los ideales pueden cambiar con el tiempo, incluso llegar a debilitarse. Por ello, los sujetos deben interiorizarlos a través de ceremonias religiosas y laicas que cumplen el propósito de fortalecerlos y facilitar su aprehensión. Indica:

Las predicaciones de toda clase levadas a cabo por la Iglesia o por la escuela, las representaciones dramáticas, las manifestaciones artísticas; en una palabra, todo aquello que puede aproximar a los individuos y hacerlos comulgar en una misma vida *intelectual* y *moral*. Son algo así como débiles renacimientos parciales de la efervescencia de las épocas creadoras. (DURKHEIM, 2006, p. 96).

Por otra parte, los sistemas de valores tienen una conexión, aunque son de diferente tipo y no se pueden homologar entre ellos, el autor especifica que “una cosa es el valor económico y otra los valores morales, religiosos, estéticos, especulativos. Las tentativas frecuentemente hechas con el objeto de reducir unas a otras las ideas de bien, de belleza, de verdad y de útil, han sido siempre vanas.” (DURKHEIM, 2006, p. 88).

Al igual que Weber, como explicaremos en la siguiente sección, Durkheim señala la importancia de una ciencia social que no tome partido de las evaluaciones: “Ela [a sociologia] os observa, os explica, mas não os julga; para ela, os fatos nada teriam de censurável. O bem e o mal não existem para ela. A ciência pode perfeitamente nos dizer de que maneira as causas produzem seus efeitos, não que finalidades devem ser buscadas”. (DURKHEIM, 1978, p. 39).

Entre los diferentes valores, los más relevantes son los morales, cuestión capital en toda la obra durkhemiana. Él concibe la moral como un conjunto de normas de conducta que provienen de la autoridad de la sociedad que los sujetos obedecen por un sentido del deber y que al tiempo, tales normas se presentan como atractivos y buenas, y así suscitan el deseo de obedecerlas en los individuos. El deber y la deseabilidad, son pues, sus dos características básicas. En el estudio de las religiones, Durkheim identifica a lo sagrado como una abstracción de la sociedad y de sus ideales. Así, el concepto de sociedad es inseparable de la idea de lo moral, ambos están imbricados. Y lo sagrado o la sociedad, es aquello que es inviolable, amado (DURKHEIM, 2000, p. 37).

Ahora bien, para Durkheim puede haber reglas de comportamiento específicas en diferentes ámbitos que los individuos sopesan para orientar su actuar. Empero, una acción es moral solo cuando el sujeto se hace consciente de su

responsabilidad con los otros, y se guía por un valor que tiene por objeto a la colectividad. Él expone:

Pero si no podemos estar vinculados por el deber sino a sujetos conscientes, después que hemos eliminado todo sujeto individual, no queda otro fin posible a la actividad moral que el sujeto sui generis formado por una pluralidad de sujetos individuales asociados de manera de formar un grupo, es decir, no resta sino el *sujeto colectivo*. (DURKHEIM, 2006, p. 52).

Ante una aparente discordancia entre el deber y deseo Durkheim argumenta a sus detractores que no se contraponen en la medida en que el sujeto sea un sujeto moral y consciente que crea en la superioridad moral de la sociedad. Pues el sujeto no rechaza las normas objetivas, sin negarse a sí mismo. Al argumentar de esta manera la existencia de unos valores sublimes que reposan en el colectivo y el deseo de comunión con ellos de los individuos, se nota como sirven a modo de una fuerza de cohesión social.

Dada la exterioridad de los valores morales objetivos, Durkheim propone que se debe educar y socializar a los individuos en ellos. Con esta conclusión se traslada a los dominios de la pedagogía y la política en la que adquiere un matiz prescriptivo y la compromete con un papel de intervención social que debe ser asumido por la guía del Estado. Así, además de sus funciones políticas el Estado se torna en un agente moral (OLIVEIRA, 210, p. 126). Ahora bien, escapa a los objetivos de este ensayo el camino trazado por Durkheim para una pedagogía de la moral y el estudio de la falta de cohesión social o anomia.

Weber: significación y *ethos*

La noción de cultura es recurrente en la obra weberiana, dada su relevancia comentada para el contexto alemán. Se puede identificar cierta polisemia en su uso que no solo está en sus obras, sino que hace parte de la variedad de significados con la que ha cargado la palabra “cultura” en la historia de las ciencias sociales (CUCHE, 2002). El uso como adjetivo resalta más que como sustantivo en la obra weberiana. Uno de los sentidos de cultura a los que se refiere el autor, quizá el más sobresaliente, es conceptualizado como un grupo humano en

un lugar y espacio concretos, o “históricamente dado” cuyos miembros comparten tradiciones y significados particulares. Puede tratarse de poblaciones o sociedades localizadas en distintas épocas y de escala media o macro. Algunos ejemplos de ello, extraídos del que se considera su libro más importante, *Economía y sociedad* (1964), son “cultura moderna” (p. 732; p. 1138), “cultura china” (p. 792), “culturas desarrolladas” (p. 754), “cultura antigua” (p. 797; p. 1173) “cultura fenicia” (p. 841), “cultura francesa y holandesa”, en otro texto (WEBER, 1991, p.47). Respecto a un ámbito más abarcador, escribe “desarrollo cultural de Oriente y Occidente” (Op. Cit., p. 892).

Otro sentido que le adjudica se refiere a diferentes ámbitos del conocimiento, o a lo que llama contenidos de la cultura. Explica “no se trata de la relación de la economía con los dominios -con los *contenidos*- particulares de la cultura (literatura, arte, ciencia, etc.)” (Ibíd., p. 289). Otros ejemplos del sentido anterior, son “cultura material” (1964, p. 854), “cultura técnica” (Ibíd., p. 734) “cultura espiritual” (Ibíd., p. 780) “cultura musical” (Ibíd., p. 1150).

Entre ellos, resalta la alusión a la cultura como la formación intelectual y artística en una acepción similar a la francesa. La frase siguiente lo evidencia: “La enseñanza del “especialista” como factor destacado en la cultura, solo el Occidente los ha forjado” (WEBER, 1991, p. 33).

A pesar de los diversos usos, el autor hace un esfuerzo por definirla y erradicar sus ambigüedades al vincularla al objeto científico. En *Ensayos de metodología sociológica* (1958), usa la expresión ciencias sociales y ciencias culturales como sinónimos.

Explica:

La ciencia social que queremos promover es una ciencia de realidad. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender, por un lado, la conexión y *significación cultural* de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado a ser históricamente a ser así y no de otro modo (WEBER, 1958, p. 61).

Más adelante repite que la denominación de ciencias de la cultura se refiere a campos de estudio que pretenden dar cuenta de las manifestaciones

sociales en su *significación cultural* (WEBER, 1958, p. 65). La palabra clave para comprender la definición de cultura que propone, es “significación”, y la encontramos de nuevo en su definición: “‘Cultura’ es una sección limitada de la infinitud desprovista del sentido del acaecer universal, a la cual los seres humanos otorgan sentido y *significación*” (WEBER, 1958, p. 70).

Sin embargo, el proceso de atribución de significado cultural conlleva siempre una forma de valorar esa realidad dinámica; el sujeto otorga un sentido y evalúa lo que logra capturar de ella por medio de conjuntos de valores diversos. Así, la idea de cultura se vuelve indisociable del proceso valorativo por el que se construye, y ambos elementos se vislumbran como nociones centrales que atraviesan el análisis de toda su obra, como resalta Karlberg (2010, p. 32). Su perspectiva de la cultura anticipa lo que más tarde interesará a la antropología interpretativa, que Geertz basado en él reelabora al entender la cultura como una trama de significados compartidos (PASSIANI, 2001, p. 53).

Weber profundiza en la reflexión epistemológica, y señala que la ciencia debe evitar hacer juicios de valor en vista de acercarse a un conocimiento objetivo. El científico social debe tratar de aislar sus formas de valorizar en la medida de lo posible, aunque sea consciente de que también su acción se guía por evaluaciones. La misma elección del objeto de estudio implica que se ha considerado que unos temas son más importantes que otros. La ciencia debe entonces, dilucidar las condiciones en las que se emiten y conforman tales valoraciones, estudiar la causalidad que determina ciertas configuraciones de valor y su incidencia en la acción social, que es aquella que “se orienta por las acciones de otros” (WEBER, 1964, p. 18). Sin embargo, la ciencia sí puede ayudar al humano a ser coherente en sus deseos e ideas al explicar la lógica de los medios y fines y al anular toda contradicción en el proceso.

Para Weber, la sociología podría explicar la *causalidad* de los significados culturales de la acción por medio de la comprensión racional -intelectual- y la comprensión intuitiva o empática -emocional- (KARLBERG, 2010, p. 34). La comprensión de la causalidad de las uniformidades, se puede dar bajo la caracterización de los tipos ideales, abstracciones de la realidad diseñadas a partir

de varias perspectivas del mismo objeto, que constituyen las características ideales de un fenómeno social. Así un tipo ideal representa un modelo conformado por valores arquetípicos de una cultura particular. Organiza cuatro tipos de un rango de máximo racionalismo a menor irracionalismo: racional con arreglo a fines, racional con arreglo a valores, afectiva, y tradicional (WEBER, 1964, p. 20). Aunque solo el segundo de ellos le da mayor peso a los valores, todos constituyen *tomas de posición valorativas* (GARRIGUE, 2009, p. 48) que adjudican relevancia a un aspecto o a otro, aunque las motivaciones varíen en su grado de racionalidad.

Si para Weber, la cultura es la parte de la realidad que se *significa*, esto se hace mediante un proceso valorativo racional o irracional según los cuatro conceptos típicos ideales que propone, en el que se ponen en práctica conjuntos de valoraciones de diversos tipos: estéticos, éticos, morales, económicos, religiosos, científicos, entre otros. Sin embargo la cantidad diversa de sistemas de valores tienden a confrontarse y chocar entre sí en diferentes esferas culturales grupales o individuales, como señala Freund (2003, p. 24) “O antagonismo dos valores é simplesmente insuperável”. Él lo explica en varios apartados: “La religión de fraternidad ha estado siempre en antagonismo con las órdenes y valores mundanos y este *antagonismo* se ha agudizado tanto más cuanto más firmemente se han puesto en práctica sus exigencias”. (WEBER, 1987, p. 57). De la misma manera los valores actúan en contraposición dialéctica entre las ideas de racionalización e irracionalización tan relevantes en su obra.

Nunca uma coisa é “irracional” em si, mas sempre de um determinado *ponto de vista* “racional”: Para quem é irreligioso, toda conduta de vida religiosa é “irracional”, assim como para o hedonista é irracional toda conduta de vida ascética, por mais que, levando-se em conta o *valor último de cada qual*, se trate de uma “racionalização”. Se o presente ensaio tiver que contribuir para algo, que seja para por a descoberto em sua polivalência o conceito apenas aparentemente unívoco de “racional”. (WEBER, 2004, p. 175).

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2004), una de sus obras más conocidas, estudia el proceso de racionalización de Occidente y encuentra en la resignificación de valores ético-religiosos a valores ético-profanos

una de las causas del principal sistema económico moderno. Él hace un análisis de los fundamentos calvinistas en sus textos más importantes y evidencia cómo valores del *ethos* religioso -como el ascetismo, la búsqueda de lucro y el trabajo como vocación- que prescriben algunas vertientes del protestantismo, se trasladan al ámbito secular desligados de la religiosidad y devienen en valores culturales y laborales, incidiendo en la conducta social que incentivaría el desarrollo capitalista (WEBER, 2004).

El autor define *ethos* como "un determinado estilo de vida regido por normas e folhado a ética" (WEBER, 2004, p. 51). De acuerdo al argumento del texto, deducimos que ética o *ethos*, para Weber es un conjunto de valores y máximas que sus agentes consideran positivos o *buenos*, que orientan su comportamiento en ciertos ámbitos de una cultura, en determinado contexto sociohistórico. Evidencia de ello es que al igual que el concepto de cultura, cuando la palabra "ética" aparece ligada a un adjetivo, la forma de comportamiento se restringe a ese ámbito, por ejemplo, "ética religiosa medieval" (Ibíd., p. 77), "ética do calvinismo" (Ibíd., p. 79) y "ética professional" (Ibíd., p. 124); o "doctrina ética", que sería un conjunto de reglas que prescriben la conducta práctica para lograr una *buena conducta* (Ibíd., p. 51).

Dada la importancia de las evaluaciones valorativas que Weber identifica en el actuar de los individuos, el científico, de igual manera, asume tomas de posición valorativas al seleccionar su objeto de estudio (WEBER, 1958, p. 131). Para el clásico alemán el individuo es el que elige cómo orientar su acción social. Weber enfatiza en la pluralidad de motivos lo que distingue su sociología de las que consideran la estructura social como el determinante principal, entre ellas la durkhemiana. No obstante esto le hacer tropezar con un problema, como señala Karlberg; su desarrollo teórico plantea el siguiente interrogante "por que razões subjetivas as pessoas orientam sua ação *conjunta* tal como formulada por grupos definidos?" (KARLBERG, 2010, p. 37). Si bien no es propósito de este ejercicio extendernos en una posible respuesta, un aspecto clave para entender esta dicotomía del individuo y el grupo, radica en que, aunque el sujeto tiene

libertad de elección en su forma de actuar, se desempeña en una sociedad que orienta y regula su acción en varios ámbitos por medio de normas o valores establecidos de significación positiva y culturalmente compartida. De ello es ejemplo el siguiente párrafo en que observa el medio opresivocapitalista:

Atualmente a ordem econômica capitalista é um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual tem que viver. Esse cosmos impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas de ação econômica (WEBER, 2004, p. 47-48).

De esta manera las formas de valorar no solo permiten al individuo relacionarse con el mundo, sino que también se vislumbran como procesos de articulación entre individuo y sociedad que permean y significan sus acciones. Y es en este punto donde converge con la concepción durkhemiana de moral.

Convergencias y desencuentros

Expuestas las concepciones de Durkheim y Weber en lo relativo a la cultura y a los valores en las líneas anteriores, paso a señalar algunas convergencias entre ellas y sus puntos de desencuentro que vine esbozando a lo largo de la exposición.

Tanto Durkheim como Weber usan la noción de cultura como se desenvolvía en sus respectivos contextos nacionales. Para el primero, con un énfasis en un proceso que se adquiere mediante la educación, y también como un elemento constitutivo de la humanidad. Para el segundo, en una dirección particularista, aludiendo a un grupo humano históricamente dado, o a ciertos ámbitos de la cultura. Ahora bien, ambos científicos profundizan en ella y aseveran la importancia simbólica de la acción social. Weber va más allá del uso convencional de su época al afirmar que la cultura es el proceso por el cual significamos una parte de la realidad. La traducción deliberada del término de cultura por el de civilización que hace Durkheim, se refiere a grupos sociales específicos en el sentido particularista alemán. Por su parte, al desarrollar la

noción de civilización, afirma que ella se compone por un conjunto de valores sublimes, que comprende a la moral, y también a la cultura en la acepción francesa. Además, destaca su característica ontológica en el ser humano, pues para él no existe humano no civilizado.

Si observamos el tratamiento de los valores en las teorías de los dos sociólogos podemos señalar puntos de encuentro de peso que los ligan con la cultura. Para ambos, los valores y otros aspectos inmateriales y significativos yacen en el colectivo; los individuos confieren un sentido a la realidad con referencia al colectivo, aunque cada sujeto pueda diferir de ellas. Son culturales, en otras palabras, son valores particulares a cada grupo humano.

Cuando Durkheim afirma que “hay así una región de la naturaleza donde la fórmula del idealismo se aplica casi al pie de la letra: es el reino social. La idea constituye allí, mucho más que en otra parte, la realidad” (DURKHEIM, 2000, p. 329), resalta que lo que caracteriza a la forma de relación de los sujetos con la realidad son las ideas que se hacen de ellas y que residen en la sociedad, en el conjunto de sujetos, ideas que son un conocimiento que posee valor objetivo dado su origen social, no natural. Estos abordajes que comprenden a la sociedad como una matriz de significaciones, valores y otras formas inmateriales y compartidas, convergen con el planteamiento de Weber, para el que la cultura es el proceso valorativo que nos permite asignar una significación a la caótica realidad. Así en ambos sociólogos, proceso valorativo y atribuciones significativas son indisolubles e inherentes a los sujetos y a su articulación con la colectividad.

No obstante, las concepciones de ambos autores abrigan diferencias. Para ambos, existen varios sistemas de valores que son particulares a cada grupo humano, y que pueden cambiar con el tiempo; unos valores son colectivos y otros individuales. Entre los diferentes valores, los valores morales son los más importantes según Durkheim. Son valores objetivos, verdaderamente buenos y de acuerdo a ello, los individuos deben esforzarse por aprehenderlos, y al mismo tiempo desean hacerlo. Dado que los valores pueden debilitarse es necesario reforzarlos con los rituales, y con otras propuestas pedagógicas y políticas en las

que el investigador adquiere una postura más activa con una ciencia social aplicada. De esta manera el programa teórico del clásico francés hace énfasis en la sociedad como fuente de toda idea objetiva y buena de la realidad. Mientras que para Weber, el sujeto puede orientarse por formas de valoración disímiles a las objetivas, su explicación entiende al individuo como con un ser con mayor rango acción y de posibilidades de agencia. La idea de la moral, no constituye el centro de sus investigaciones, y no hace una correlación teórica entre el deber y la deseabilidad, por ello el deseo de lo bueno según su pensamiento no explica la acción social, ni la búsqueda de una armonía colectiva. Por otra parte, otras nociones que utiliza son más útiles para explicar la acción social.

Para Weber, el *ethos* consiste en normas de comportamiento de determinados ámbitos culturales que se organizan según una serie de valores relativos a una cultura dada. Así, analizar cómo se configuran y cambian los valores históricamente y son llevados a la práctica por actores que siguen una ética, puede explicar la causa de ciertos fenómenos, como él lo hace con el capitalismo.

Como pioneros de la disciplina, tanto Durkheim como Weber declararon aspectos capitales para la formación de un científico social aún vigentes. Ellos coinciden en que la ciencia social no debe hacer juicios de valor sobre su objeto, aunque las valoraciones tienen una relevancia significativa por cuanto definen la relación de los sujetos con la realidad y son parte de las configuraciones culturales. En cambio, la ciencia sí puede ayudar a la sociedad a alcanzar la claridad en sus formas de valorar al indicarle un camino lógico en el que vislumbre el orden de sus proposiciones que dé cuenta de su causalidad y anule toda contradicción (DURKHEIM, 2006, p. 100; WEBER, 1987, p. 43).

Como vimos, los cuatro tipos ideales de la acción social son tomas de posición valorativas, aunque solo uno de ellos tiene como móvil a los valores. Weber advertía que el desarrollo de Occidente estaba cada vez más dirigido a lo que explicaba con uno de sus tipos ideales, como una forma de actuar racional con relación a fines, esto es, hacia una racionalización creciente del mundo occidental. Sin embargo, dada la lucha antagónica de valores en permanente dialéctica que él mismo señalaba en su teoría, fue pesimista al no considerar la posible

remagificación o reecantamiento de Occidente, que plantea una tarea por estudiar.

En ese sentido, si nos basamos en la hipótesis que afirman de que existe una simultaneidad de varios sistemas de valores de carácter dicotómico, es decir, tanto subjetivos como objetivos, es visible la semilla de un pensamiento complejo en ambos sociólogos sobre la diversidad cultural ampliamente reconocida en la contemporaneidad.

En la actualidad, el desafío del estudio sociológico se vuelve mayor dados los contextos multiculturales y globalizados que, aunque no fueron objeto de las concepciones de los sociólogos clásicos, su pensamiento sienta una base para tal abordaje. En tal medio, es relevante inquirir de qué manera se configura una multiplicidad de sistemas de valor en pugna, conjuntos de valores objetivos que parten de colectividades diversas y comprender cómo los agentes los defienden, los establecen o los resignifican. Indagar sobre los sistemas de valores nos puede guiar en la comprensión de los sentidos culturales y sus geopolíticas en las sociedades contemporáneas.

Referencias

- CUCHE, Denys. **O Conceito de Cultura nas Ciências Sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- DA SILVA, Erlando. **Do conhecimento sociológico à teoria das representações sociais**. *Sociedade e Cultura*. Goiânia: UFG, v. 6, n. 2, julho 2003, p. 189-199.
- DURKHEIM, Emile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Abril, 1978.
- _____. **La División del Trabajo Social**. Traducción de Carlos G. Posada. 2. ed. Madrid: Akal, 1987.
- _____. **Las formas elementales de la vida religiosa**. México D.F.: Colofón, 2000.
- _____. **Sociología y filosofía**. Traducción de José María Bolaúo. José Luis Monereo (Ed.). Granada: Comares, 2006.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Tradução de Luís Claudio de Castro. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 5a ed. 2003.
- GARRIGUE, Olivier. **Sociología del valor: valores individuales y valores colectivos. Análisis sociológico y síntesis de un modelo teórico**. 124 f. **Tesis (Maestría en Ciencia política y sociología)** FLACSO, Buenos Aires, 2009.

- GÜELL, Pedro. ¿Qué se dice cuando se dice cultura? Notas sobre el nombre de un problema. **Revista de Sociología**. Santiago de Chile, Universidad de Chile n. 22, 2008. p. 37-64.
- KARLBERG, Stephen. **Max Weber: Uma introdução**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LEPENIES, Wolf. **As três culturas**. São Paulo: Edusp, 1996.
- MATOS, J. El problema de la sociología y el imaginario social en el pensamiento clásico y contemporáneo. **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, Enero 2012, Disponível em: <www.eumed.net/rev/cccss/17/> Acesso em: 20 jun. 2014.
- MURGUÍA, Adriana. Durkheim y la cultura. Una lectura contemporánea. **Sociológica**. México D.F., an. 17, n. 50, septiembre 2002, p. 83-102.
- OLIVEIRA, Márcio de. O Estado em Durkheim: elementos para um debate sobre sua sociologia política. **Revista de Sociologia e Política**, v . 18, n. 37, 2010, p.125-135.
- PASSIANI, Ênio. Max Weber: um pensador da cultura. **Dialogia**, São Paulo, Outubro de 2001, p. 47-55.
- PIERUCCI, Antônio. Apresentação. In: WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo** . Tradução de Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. **Ensayos sobre metodología sociológica**. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1958.
- _____. **Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva** . Traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynez y José Ferrater Mora. 2 Ed. México, D.F: Fondo de Cultura Económica. 1964.
- _____. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madrid: Taurus, 1987.
- _____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo** . Tradução de Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Recebido: 06 jan. 2019
Aceito: 22 jan. 2019

A problemática sociológica do carisma: a definição weberiana, apropriações sócioantropológicas e um estudo de caso a partir da noção conceitual

The sociological problem of the charism: the Weberian definition, socio-anthropological appropriations and a case study from the conceptual notion

Emanuel Freitas da Silva²⁷

Resumo

O presente artigo tem como objetivo - dentro da proposta do dossiê, discutir a presença dos “clássicos” nos “contemporâneos” -, apresentar o conceito sociológico weberiano de carisma, e a sociologia a esta identificada, partindo das formulações do sociólogo alemão, passando por seus continuadores e alcançando as apropriações teórico-metodológicas na Sociologia e na Antropologia contemporâneas. Destacando os principais desdobramentos da formulação sociológica do termo - carisma como uma crença numa excepcionalidade que engendra uma relação social, que se constitui como uma dominação -, complementamos a análise do uso do conceito com achados de uma pesquisa com as denominadas “Novas Comunidades”, no interior do catolicismo carismático, no intuito de demonstrar a pertinência perene do carisma enquanto categoria sociológica para a compreensão de diferentes ordens simbólicas.

Palavras-chave: Carisma. Relação social. Liderança carismática.

Abstract

²⁷ Professor de teoria política do curso de ciências sociais da Universidade Estadual do Ceará; ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6304-4316>; Email: emanuel.freitas@uece.br.

The purpose of this article is to present the Weberian sociological concept of charisma and the sociology identified with it, starting from the formulations of the German sociologist, through the proposal of the dossier, to discuss the presence of the "classics" in the "contemporaries". its followers and reaching the theoretical-methodological appropriations in contemporary Sociology and Anthropology. Highlighting the main unfolding of the sociological formulation of the term - charisma as a belief in an exceptionality that engenders a social relation, which is constituted as a domination -, we complement the analysis of the use of the concept with findings of a research with the denominated "New Communities" within the charismatic Catholicism, in order to demonstrate the perennial relevance of the charisma as a sociological category for the understanding of different symbolic orders.

Key words: Charisma. Social relation. Charismatic leadership.

Introdução

Tendo sido constituído, pelo rigor de sua obra, como um dos "clássicos" do pensamento sociológico, o alemão Max Weber (1864-1920) notabilizou-se, dentro de sua vasta e importantíssima obra sociológica (que compreende uma considerável gama de temáticas, muitas delas ainda inexploradas por nós, pensadores contemporâneos), por elaborar importantes ferramentas de análise da vida social, sobretudo a partir das "relações de dominação" que se (re)produzem na dinâmica da vida coletiva. Uma dessas ferramentas é, exatamente, aquela com a qual este artigo dialoga: a noção sociológica de *carisma*, compreendida dentro das relações de dominação engendradas dentro de uma *dominação carismática*, outra importante ferramenta de análise.

O *carisma*, tal como definido por Weber, atua como um princípio de legitimação para determinadas relações sociais, sobretudo religiosas e políticas, que engendram, também, estruturas de dominação que servem à manutenção de tais relações. Como salienta Sell (2018, p. 02), o uso que Weber faz da noção de

carisma não objetiva “elucidar uma liderança” em si, o que faria com que a análise prendesse-se a um viés psicologizante, mas põe ênfase na “relação carismática”, destacando os sujeitos envolvidos na dinâmica própria à relação. É, pois, como elemento de uma estrutura de poder (uma estrutura *carismática* de poder) que o conceito de carisma é desenvolvido na sociologia weberiana e, como tal, legitimou-se no interior do pensamento sociológico, sobretudo, mas em todo o panorama das Ciências Humanas, e, por isso mesmo, é nessa perspectiva que foi apropriado, reformulado e problematizado, conforme veremos aqui.

O texto que o leitor tem diante de si, dentro da proposta do dossiê de discutir os “clássicos” da teoria social nos “contemporâneos”, tem a seguinte estrutura: inicialmente, apresenta-se a definição de Weber acerca do carisma e da relação de dominação carismática, destacando, nessa seção, os principais intérpretes do sociólogo alemão, pontuando os principais desdobramentos da *sociologia do carisma*; em seguida, apresentam-se algumas apropriações do conceito de carisma elaboradas por autores contemporâneos (com destaque para Lindholm, Geertz, Sennett e Elias); por fim, o autor desse artigo elabora, ele mesmo, uma apropriação do conceito de *carisma fundante* - sob a forma de uma “dominação carismática” - a partir de um estudo de caso realizado durante pesquisa doutoral.

A Sociologia weberiana do Carisma: da definição sociológica do termo aos desdobramentos analíticos

A Sociologia da Religião, tal como elaborada por Max Weber, tornou-se referência indispensável para aqueles que buscam compreender, sociologicamente, o fenômeno religioso em suas diversas expressões, ainda mais quando sua problemática contorna a questão do carisma. Weber põe em evidência a questão da eficácia dos processos de legitimação engendrados no seio das práticas religiosas, que distribuem consentimentos sociais por meio da efetivação de práticasde

condução de vida, moldando visões de mundo articuladas à épocas históricas precisas, sustentando, assim, ordens políticas, econômicas e sociais, com seus instrumentos de dominação²⁸. Isso porque, conforme destacou Freund (1970), a “Sociologia da Religião” weberiana não ocupou-se de estudar uma suposta essência do fenômeno religioso, mas as ações e experiências humanas nas quais ele se apoia. “Ética”, “vocação”, “condução de vida”, “ética da convicção”, “desencantamento”, “magia”, “profeta”, “mago”, “sacerdote” são alguns dos tipos analíticos presentes em tal produção sociológica.

Compreender o carisma²⁹, a partir da obra de Weber, só pode ser sociologicamente possível se o localizarmos dentro de uma relação que é, ela mesma, uma relação de dominação³⁰. A autoridade carismática “manifesta seu poder”, diz Weber, “a partir de uma metanoia central do modo de pensar dos dominados” (WEBER, 1999, p. 328). Exige-se, pois, um trabalho de conversão das mentalidades ao carisma do líder, uma vez que somente a conversão dessas mentalidades é que fundará os valores e as crenças do grupo, assim formatando os laços sociais de união entre o líder e os liderados.

Para Weber, um carisma constitui-se de “dons considerados como sobrenaturais, não acessíveis a todos” (WEBER, 1979, p.283), ou mesmo

[...] uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (...) em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos, ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar, como líder (WEBER, 2012, p. 159).

²⁸ “A Sociologia da Religião de Weber traceja uma articulação entre filiação religiosa e estratificação social, demonstrando como grupos e classes se apoderam destes sistemas de pensamento em afinidade com sua situação de vida, com o que almejam e projetam em termos de seus interesses ideais e materiais, articulando as esferas políticas, econômicas e sociais” (GIGANTE, 2013, p. 140).

²⁹ O recente estudo publicado por Sell (2018) constitui-se como um importante dado sociobiográfico da elaboração e reformulação do conceito de carisma por Max Weber.

³⁰ Por dominação, o autor entende “a probabilidade de encontrar obediência a uma determinada ordem” que uma autoridade encontra no seio de uma coletividade, que “pode ser determinada por uma constelação de interesses” (WEBER, 2016, p.543), que vão dos costumes, passando pelas revelações carismáticas até chegar a mecanismos burocráticos/institucionais que sedimentam a razão da obediência, engendrando os três tipos puro de dominação legítima: tradicional, carismática e racional-legal. Para uma melhor compreensão desses termos, ver WEBER (2012; 2016).

Assim, o portador daquilo que é considerado como “carisma” ou como “algo extraordinário”, “excepcional”, opõe-se a toda forma de manutenção do cotidiano e sua normalidade, ou mesmo a toda uma tradição. Ele lidera um grupo, uma coletividade ou uma comunidade por conta de seu carisma, e precisa a todo instante provar sua excepcionalidade, transcendendo-se a si mesmo e à realidade que pretende “renovar”, “magicizar”, uma vez que a prova do carisma que lhe pertence é uma condição *sine qua non* para a manutenção da dominação por ele exercida, sua legitimação, sob o risco de perder o reconhecimento que tem perante a coletividade. É assim, pois, que

[...] o carisma, em suas formas de manifestação supremas, rompe todas as regras e toda a tradição e mesmo inverte todos os conceitos de santidade. Em vez da piedade diante dos costumes antiquíssimos e por isso sagrados, exige o carisma a sujeição íntima ao nunca visto, absolutamente singular, e portanto divino. Neste sentido puramente empírico e não-valorativo, é o carisma, de fato, o poder revolucionário especificamente ‘criador’ da história. (WEBER, 2012, p. 328).

O portador do carisma age como um ponto de fissura na ordem cotidiana e tradicional, mesmo sagrada, que lhe antecedeu, sendo reconhecido pelas novas concepções de mundo, novas doutrinas, cosmologias, pela nova ordem social e histórica que engendra a partir de si; na verdade, a partir das excepcionalidades das quais sua existência dá mostras. O líder carismático é, pois, um criador. Confere existência a uma coletividade - seus seguidores - a partir daquilo que mostra e que enuncia e anuncia. Anunciar, nele e para ele, é enunciar, tornar algo real a partir de suas palavras. Isso porque o líder carismático torna-se a objetivação do próprio carisma, o carisma incorporado, encarnado, personificado. E, ao incorporá-lo objetivamente, interdita tal dádiva a outros, seus dominados, mantendo-se a si mesmo como extraordinário, revolucionário, carismático.

Assim, na conceituação sociológica de Weber (2012) acerca do “carisma”, encontramos os seguintes elementos: o carisma opõe-se, de início, a toda forma de organização administrativa burocrática, conhecendo apenas limites “iminentes”; o líder carismático assume tarefas que julga serem adequadas para sua “missão” e exige pronta obediência dos seus seguidores; é dever destes reconhecer sua excepcionalidade; é de natureza qualitativamente singular, dirigindo-se, no mais

das vezes, a uma pessoa ou, no máximo, a um grupo de pessoas; o portador deve dar provas contínuas de sua carismaticidade, o que reproduz, sem cessar, sua legitimidade e seu reconhecimento frente aos dominados; fundamenta-se na fé e em revelações; rompe as regras da tradição dada; encontra, no passar do tempo, desafios de conservação que levarão à inevitável institucionalização/burocratização. Nesse sentido,

[...] a conservação do conceito de carisma somente se justifica pelo fato de que sempre se mantém o caráter do extraordinário, não acessível para cada qual, nas relações entre os carismaticamente dominados e os preeminentes por princípio, e que o carisma precisamente por isso serve para a função social na qual é aplicado. (WEBER, 2012, p. 344).

Estudiosos do pensamento weberiano, como Bendix (1986) e Willaime (1997), destacam outros elementos importantes quando se trata da compreensão sociológica acerca do carisma: as relações entre interesse, autoridade e orientação valorativa das práticas; a formação de diversos grupos religiosos a partir de tipos distintos de liderança, engendrando tipos distintos de dominação; a possibilidade de imposição de uma vontade particular a outrem, mecanismo por excelência definidor da relação de dominação, como também característico da expressão carismática; sua estruturação, mesmo na esfera religiosa, como uma expressão de poder autoritário; a crença de que o portador do carisma, assim como o líder, ocupam lugares e significados que correspondem à ordem legítima das coisas; o líder carismático é sempre alguém que, de início, desafia uma ordem estabelecida; sua autoridade envolve um grau inimaginável de compromisso por parte dos seguidores, por se assentar numa crença; o líder manifesta, em sua pessoa, a própria missão que diz ter-lhe sido revelada; combina-se com outros tipos de dominação e, sobremaneira, “santifica-se” pela autoridade da tradição.

Outros elementos são destacados na sociologia do carisma por outros estudiosos weberianos. Siefer (1974), por exemplo, destaca as particularidades dos laços comunitários produzidos dentro de uma relação carismática, que para ele são, antes de tudo, “comunidades emocionais”, forjando uma ordem moral posicionada entre “a comunidade emocional religiosa e a comunidade emocional política” (SEIFER, 1974, p. 94, tradução nossa). Percebendo o conceito de carisma

não apenas como uma “análise teológica das relações religiosas”, mas como “a noção fundamental da sociologia” como um todo, aplicada aos diversos tipos de sociedade e de relações sociais, Julien Freund (1976) observa que a noção de carisma, “como um conceito neutro do ponto de vista sociológico” (p. 385, tradução nossa), nos permite determinar “a conduta de todo agente social que se crê investido de uma missão extraordinária”, seja ela religiosa, política, ética ou outra qualquer, apontando-nos uma certa elasticidade do conceito, algo que o próprio Weber já sugerira.

A forma original do carisma, para Weber, encontra-se nas figuras do *magos* e do *profeta*. Enquanto o primeiro possui dons extraordinários que o fazem coagir deuses para eventuais interesses, sendo remunerado por isso; o segundo possui um carisma de “missão”, anunciando uma nova realidade, que vai se estabelecendo com o próprio emprego das profecias por ele proferidas. O profeta é alguém que emerge de dentro da própria tradição, revolucionando-a, ressignificando-a³¹. Por isso é que, sendo uma graça estritamente pessoal, o carisma profético açambarca uma comunidade de seguidores que acreditam na missão que o próprio profeta anuncia. Tal missão só torna-se realidade por meio da vocação do profeta, pois esta é “o que realmente importa” (FREUND, 1970, p. 143).

Assim sendo, a relação de uma coletividade com uma liderança carismática estrutura-se como uma “dominação carismática”, à qual Weber define nos seguintes termos:

Dominação “carismática” em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente, a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória; o sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a fonte de devoção pessoal. Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro e do demagogo. A associação dominante é de caráter comunitário, na comunidade e no obséquio - “séquito”. O tipo que manda é o líder. O tipo que obedece é o apóstolo [...] o quadro administrativo é escolhido segundo carisma e vocação pessoais, não devido à qualificação profissional (como o funcionário), à posição (como no quadro administrativo estamental) ou à

³¹ Conforme salienta Freund, a particularidade da revelação carismática do profeta é que ela se constitui como “uma doutrina ou um dever” (*op.cit.*, p. 143), em vez de elementos ou processos mágicos.

dependência pessoal, de caráter doméstico ou outro [...] A forma genuína da jurisdição e a conciliação de litígios carismáticos é a proclamação da sentença pelo senhor ou pelo “sábio” e sua aceitação pela comunidade (de defesa ou de crença); esta sentença é obrigatória sempre que não se oponha outra corrente, de caráter também carismático (WEBER, 2016, p.551).

O carisma se transforma em um recurso de poder, do líder sobre os liderados, e passa a configurar-se como uma “relação de dominação”, que vai de uma dominação carismática até legitimar-se por meio de uma dominação racional-legal, conforme veremos mais à frente, no caso da liderança de Moisés Azevedo, fundador da Comunidade Católica Shalom. O líder carismático, ao mesmo em que se constitui como tal, requer a aceitação por parte de seus liderados (não existe líder, nem mesmo o líder carismático, sem liderados), pois somente desta relação com eles é que pode “criar uma ordem”, estatuir a “novidade” que trouxe à existência.

A obrigação de obediência em relação ao portador do carisma resulta, de um lado, da devoção ao absolutismo, a mensagem proclamada e, de outro, da fé nas qualidades espirituais e físicas da pessoa de seu portador, da qual o sucesso da missão parece depender essencialmente. É por isso que justo a personalidade do indivíduo carismaticamente qualificado assume uma posição tão predominante dentro da comunidade carismática dos fiéis - mesmo que o carisma como dimensão de sentido e experiência do extracotidiano seja, naturalmente, um fenômeno de emergência da respectiva comunidade e de sua comunicação religiosa. Resumindo, a dominação carismática é caracterizada em essência pela personificação das orientações de valores vinculadas à missão e pela relação de autoridade. A personificação se baseia em um processo psicológico de *atribuição* coletiva de faculdades extraordinárias (BACH, 2011, p. 57).

Tendo feito essa apresentação/síntese do conceito weberiano de carisma, assim como as formulações e continuidades elaboradas por importantes nomes que se dedicaram à obra de Weber, passo agora a discutir apropriações do referido conceito na Sociologia e na Antropologia contemporâneas.

Apropriações teórico-metodológicas da noção de *carisma* na Antropologia e na Sociologia contemporâneas

O antropólogo estadunidense Charles Lindholm (1946-...) realizou um importante estudo acerca de diversas realidades sociais a partir da noção de carisma, materializado em sua obra *Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração do líder*. Publicada originalmente em 1990, a obra constitui-se de duas importantes partes: na primeira, o autor elabora uma importante revisão teórica acerca do conceito de *carisma*, elaborando uma aproximação entre Weber e Durkheim³² (com a questão da “coletividade”, “força social” do carisma), passando pela psicologia das massas de Mesmer, Tarde e Le Bon (destacando, novamente, o caráter coletivo da força carismática), apontando aproximações com as teses de Freud acerca da psicologia da multidão e ligações eróticas com o grande líder, e chegando à questão do narcisismo na cultura contemporânea.

Nessa primeira parte, pois, todos os destaques do autor à noção de carisma são para ressaltar a dinâmica social na qual o carisma, tal como Weber salientara, surge e se legitima. Isso porque, para o autor,

[...] compreender o carisma não implica somente o estudo da personalidade carismática e dos atributos que tornam qualquer indivíduo suscetível ao apelo carismático, mas também uma análise da dinâmica do próprio grupo carismático no qual o líder e seus seguidores interagem. [...] podemos também dizer que o carisma tem uma forma estrutural implícita como um processo que acontece ao longo do tempo e sob certas condições, à medida que seus participantes se tornam mais ou menos comprometidos, se apaixonam ou deixam de se apaixonar (LINDHOLM, 1993, p. 20).

Por sua vez, na segunda parte da obra, Lindholm dedica-se à realização de quatro estudos de realidades sociais a partir do conceito de carisma e de suas particularidades em cada caso estudado. São eles: Hitler e o nazismo, onde nos apresenta a problemática da formação do “novo homem” na Alemanha pré-nazista, assim como o caráter de sacralidade em Adolf; as relações em torno do autoproclamado profeta Charles Manson, e seus descendentes, nos Estados Unidos,

³² Para o autor, Durkheim preocupava-se em encontrar as dinâmicas da vida coletiva em outro lugar que não “os da psicologia individual”, elaborando um considerável aporte teórico-metodológico acerca da gênese e do funcionamento dos grupos sociais, vendo no coletivo a dimensão mais “sagrada” da vida social, permitindo que alguns indivíduos ganhem destaque na elaboração da consciência coletiva, atuando como “símbolos desta” (LINDHOLM, 1993, p.47); o que o aproximaria das formulações de Weber, percebendo como as relações “entre o carismático e a multidão ao seu redor” podem ser compreendidas a partir do significado do “agente ativo para a sociedade” (p.45). Sobre tal aproximação sugere-se a leitura da obra citada.

destacando-se as narrativas em torno da “proscrição desde o nascer” da crida vocação profética; a energia espiritual, o apelo coletivo e o suicídio revolucionário pregados por Jim Jones; e a força dos xamãs indianos que, por sua carismaticidade, são cridos como “técnicos do sagrado”.

As palavras com as quais conclui seu livro, de tão importante e ilustrativas, merecem ser aqui transcritas:

Sabemos que o carisma oferece a força e a imaginação para mudanças. Além disto, ele pode ser, em oposição ao pensamento de Weber, um fator de manutenção da ordem. Nas condições de fragmentação e isolamento da modernidade, ameaças à identidade pessoal podem ser evitadas pelos participantes em coletividades reunidas ao redor da figura carismática. Tal coletividade fornece uma base emocional revitalizadora comum para o indivíduo num mundo hostil e cruel. A experiência de fusão intensa com um ser carismático dentro do grupo permite a continuação da vida e de seu significado quando o mundo cotidiano já perdeu o encanto. [...] O problema da era moderna não é a experiência carismática em si; o “carisma”, afinal, é uma dádiva. Na essência, ele não possui nenhum conteúdo substantivo para além de ser uma experiência momentânea de êxtase, proporcionando um momento profundo e transcendente oposto à alienação e ao isolamento do mundo material. [...] A questão, então, não é saber se tais momentos de desprendimento e comunhão continuarão existindo. Eles fazem parte de nossa condição humana. A questão é saber que forma estes momentos terão (LINDHOLM, 1993, p. 219).

Uma outra importante apropriação contemporânea do conceito weberiano de carisma é a realizada pelo antropólogo estadunidense Clifford Geertz (1926-2006) no texto *Centros, reis e carismas: reflexões sobre o simbolismo do poder*, que compõe a obra *O Saber Local*. Partindo da análise de três casos empíricos (as alegorias em torno da Rainha Elizabeth Tudor, no século XVI; o imaginário político em torno do javanês Hayam Wuruk; e as crenças marroquinas alimentadas por Hasan), o antropólogo sugere uma necessária ruptura (já por outros, elaborada, conforme ele mesmo reconhece) com uma certa perspectiva que leva a compreender o carisma como um “fenômeno psicológico”, como uma “certa qualidade que destaca um indivíduo” ou mesmo como um certo “poder hipnótico” de seduzir massas e provocar paixões (numa confusão entre a definição sociológica de carisma, dentro de uma relação social, com a definição de “celebridade”, própria às sociedades de massas, compreendendo um outro tipo de fenômeno

social³³), sugerindo um novo viés analítico que, em vez de levar o pesquisador à busca de personalidades com celebridade, ou fama, leve-o à busca da “conexão entre o valor simbólico dos indivíduos e a relação que estes mantêm com os centros ativos da ordem social” (GEERTZ, 1997, p. 184).

Com isso, o antropólogo quer fazer-nos compreender que, a partir de Weber, compreende que o sujeito carismático é, em sua perspectiva, não alguém “dono de algum atrativo especialmente popular”, como os artistas via *mass média*, “nem de alguma loucura inventiva”, mas, sim, alguém que está “bem próximo ao centro das coisas”. O carismático é aquele que está posicionado “no centro” de uma área que “esteja suficientemente em evidência” e que, “ocasionalmente, explode em chamas”, irrompendo contra uma ordem, como assinalou o próprio Weber.

Assim, Geertz segue a interpretação weberiana de observação do carisma a partir de sua relação com o poder, uma vez que este constitui-se numa, e como uma, relação de poder; por isso mesmo é que analisará os casos que acima mencionei, levando-o a elaborar uma “teoria geral sobre o autoritarismo secular”, destacando, a partir da noção de carisma, o que haveria de “sagrado” no poder do soberano, investindo esse mesmo poder secular de carisma. Assim é que a pesquisa em torno do carisma (crido como presente nos reis) deveria

[...] buscar a universalidade do desejo dos reis (ou presidentes, generais, *fühers*, e secretários do partido) naquele mesmo lugar onde buscamos a dos deuses: isto é, nos ritos e nas imagens em que ela se exerce. Mais precisamente, se o carisma é sinal de envolvimento com os centros que dão vida à sociedade, e se tais centros são fenômenos culturais e, portanto, historicamente construídos, a investigação do simbolismo do poder e da natureza deste poder são, na verdade, empreendimentos muitos semelhantes.

No centro político de qualquer sociedade complexamente organizada sempre existem uma elite governante e um conjunto de formas simbólicas que expressam o fato de que ela realmente governa (GEERTZ, 1997. Pp. 186-187).

A ideia de Geertz é que, sem os elementos materiais do poder, este não pode ser devidamente compreendido a partir do aporte das Ciências Humanas que, em busca das expressões do poder, dentre elas o carisma, não pode sublevar a

³³ A noção de celebridade, bem como suas particularidades, estão bem definidas no primoroso estudo de LILTI (2018).

dimensão simbólica como este se expressa: estórias, cerimônias, formalidades, limusines, coroações e por meio de tantos outros elementos que, ao antropomorfizar o poder, “constroem a majestade” em toda a sua carismaticidade. A forma como conclui seu texto é de grande lucidez, mostrando as intrincadas relações entre carisma e poder (político):

[...] o carisma das figuras dominantes na sociedade e daqueles que se jogam contra este domínio tem uma mesma origem: o poder sagrado que é inerente à autoridade central [...] O que faz um líder político ser “espiritual” não é, afinal, sua posição fora da ordem social, em algum transe de autoadmiração, e sim um envolvimento íntimo e profundo - que confirme ou deteste, que seja defensivo ou destrutivo - com as ficções mais importantes que tornam possível a sobrevivência desta ordem (GEERTZ, 1997, p. 219).

O estadunidense Richard Sennett (1943-...), autor de considerável obra sociológica, elaborou uma reformulação teórico-metodológica do conceito weberiano de carisma, em seu importante livro *O declínio do homem público*. Na referida obra, em que se debruça sobre as transformações operadas pela contemporaneidade na esfera pública, das quais destaca a entrada em cena do mundo privado (a intimidade), Sennett problematiza a “cultura da personalidade” que localiza o “poder” de alguns sujeitos (que portam celebridade, mas não carisma) nos sentimentos e em elementos psíquicos mais do que nas estruturas sociais, sem se perguntar por aquilo que faz com que “uma pessoa poderosa seja poderosa” (SENNETT, 1988, p. 329).

Compreendendo que o melhor *locus* para se estudar o carisma seja a esfera política (que seria uma dimensão *secular* daquilo que Weber localizou no *religioso*), Sennett revisitará tanto Weber como Freud (sobretudo no texto *O futuro de uma ilusão* onde, apesar de não se referir ao termo *carisma*, o psicanalista alemão procurou compreender os meandros da influência de uma liderança sobre seus dominados) para perceber que semelhanças existiriam, se existissem, entre um “político carismático” e uma “estrela do rock ou uma diva da ópera”, para concluir que

Ao analisar a força da personalidade como poder político, Weber e Freud assumiram a personalidade eletrizante que tomara forma na metade do

século XIX, como modelo da figura carismática através da história. Uma personalidade eletrizante conseguia se tornar assim ao jogar sobre si mesma um manto de mistério. [...] Quando alguém aparecia como um intermediário da transcendência, portanto, sua força pessoal deveria ser uma ilusão, preparada por forças mundanas, tendo em vista interesses mundanos. [...] A ênfase de Weber está em como as pessoas precisam acreditar numa figura carismática, mais do que nos elementos da própria personalidade do líder, que fizeram dele um candidato provável a essa escolha. (SENNETT, 1988, p. 332-333).

Assim, o interesse de Sennett, sobretudo para a compreensão da formação de massas diante de líderes/personalidades/políticos, recai sobre as novas formas assumidas pelo carisma, das quais ele destaca a faceta *televisiva*. A utilização da TV por políticos transformados em *stars* funcionaria como um narcótico a desviar a atenção do grande público para as questões fundamentais da vida pública, tais como os grandes problemas que afetam a vida das populações, sobretudo por transformar a compreensão do que seja a política a partir daquilo que são e fazem os políticos (a personalização da política³⁴, portanto):

Em sua forma mais recente, televisiva, o carisma desvia massas de pessoas do ato de investir muito sentimento nas questões sociais em geral; a pessoa fica tão entretida com o jogo de golfe do presidente, ou com o seu jantar com uma família comum, que ela não pode prestar atenção às questões, até que estas tenham chegado a um ponto de crise que esteja então além da possibilidade de solução racional. [...] Distraído a atenção da política para os políticos, o carisma secular evita que as pessoas se preocupem com fatos desagradáveis - que estourou uma guerra mundial, que o petróleo está acabando, que a cidade está em déficit - assim como a absorção desses problemas por meio de agências ou ministérios abrigando “experts” para lidar com eles os mantém fora das preocupações (SENNETT, 1988, p. 337).

Haveria, pois, uma modificação fundamental na análise de Sennett em relação à de Weber, no que tange à *instrumentalização do carisma*: é que, se este percebera a força mobilizadora do carisma, definindo-a como a grande “força revolucionária da história”, posto que enfrentaria as estruturas de poder/dominação tradicional e burocrática na fundação de uma nova ordem; para Sennett, contudo, que enxerga a problemática do carisma na forma assumida sobremaneira na sociedade de massas (cujo protótipo é o espetáculo televisivo), o

³⁴ Sobre isso, ver Bobbio (2016), onde se pode ler uma análise semelhante acerca da construção do “fenômeno Berlusconi”, na Itália.

carisma secular é percebido como garantidor de uma ordem pacífica, que equacionaria “a personalidade carismática com a paixão e a ilusão”, e que, dado seu caráter desmobilizador de possíveis rupturas (as rupturas sugeridas por Weber), apenas mobiliza os homens a viver “numa cultura governada pela crença no imediato, no imanente, no empírico” (SENNETT, 1988, p. 338), sem qualquer referência a um outro mundo possível revolucionado pela força carismática, tal como a análise weberiana sugerira.

Por sua vez, o sociólogo alemão Norbert Elias (1987-1990) utilizou-se do conceito de carisma para compreender as dinâmicas relacionais produzidas no e pelo entorno da corte do rei Luis XIV. Em sua obra *A Sociedade de Corte*, publicada originalmente em 1969, o autor dedica-se a uma minuciosa compreensão dos diversos elementos constituintes das estruturas sociais presentes nas relações entre o rei, sua corte e seus súditos, elaborando uma sociologia em torno de três elementos: o rei, o grupo central em torno dele e o campo de dominação mais amplo, de onde se origina o poder carismático.

Em sua análise, o campo de dominação em torno do qual orbita a ação do autocrata manifesta-se em torno de várias “camadas” dentro do campo, o que gera tensões entre estas fazendo surgir o “poder carismático” a partir daquele sujeito que capta a “oportunidade”, a “chance decisiva” de impor-se como *persona* carismática. Por isso é que Elias compreenderá a dominação carismática como “uma dominação dos tempos de crise” (ELIAS, 2001, p. 136), sendo uma de suas qualidades a de “ter a ousadia de avançar para algo que é relativamente desconhecido e imprevisível”, fazendo com que aquilo que objetiva realizar adquira “facilmente o caráter de crença” (p.137).

Assim, o objetivo de Elias é perceber as semelhanças entre o poder carismático e o poder real, de Luís XIV, especialmente destacando a *estabilização* desse poder *extraestrutural*, se assim o podemos nomear. Vejamos suas palavras:

[...] para impor seu poder, o líder carismático precisa orientar, com maior ou menor consciência, as metas de todos os indivíduos que compõem o núcleo de seu poder *em uma única direção*. Assim, dentro de um campo social bem fechado e a salvo da desagregação social, ele é capaz de agrupar um número limitado de homens, de tal modo que sua pressão

social se dirija e atue na mesa direção, ou seja, para fora, para a esfera de poder mais ampla.

O detentor do poder absolutista também é cercado por um grupo central, a corte, por cuja mediação ele governa, assim como o líder carismático pela mediação de *seu* grupo central. Mas àquele cabe a tarefa, como soberano, de conservar, ou sempre renová-los, tanto a tensão quanto o seu equilíbrio relativo dentro de um campo social cuja estrutura de fato ofereça uma grande chance para equilibrar as tensões sociais. Isso vale para sua esfera de domínio mais ampla; mas vale também para seu grupo social (ELIAS, 2001, p. 136. Grifos do autor).

O que se pode depreender da leitura do trecho acima é que Elias, ao relacionar o poder carismático com o poder autocrático, salienta as imbricadas relações que os dois tipos de poder assumem com os mecanismos de direção social, de condução seja dos sujeitos imediatamente próximos do líder ou do rei, como do conjunto mais amplo. Os dois tipos de poder, na análise eliasiana, forjam-se de dentro de um grupo - o “seu” grupo - mas dirigem-se para um conjunto maior, na tentativa de equilibrar possíveis tensões sociais que possam vir a ameaçar-lhe. Seria, pois, *cotidiana* a razão de ser do estabelecimento de um poder *extracotidiano*, carismático. A ação de cada um dos dominados (que, por serem dominados são *cotidianos*, não-carismáticos) reflete a ação do dominante (que é, por definição, crida como *extracotidiana*, carismática) (ELIAS, 2001, p. 137).

Estudos recentes utilizando-se da noção de *carisma* também têm sido realizados por pesquisadores, dos quais destaco, aqui nesse espaço, três. O “protagonismo divino” representado pela fundação de uma “comunidade de crentes” que leva fiéis a crerem numa “batalha espiritual” vencida por Deus através da força físico espiritual presente num pastor, na cidade do Rio de Janeiro, compõe o estudo realizado por Birman (2012), no qual se percebe como um ideal religioso, propagado por um líder carismático por meio de exorcismos cotidianamente praticados, mobiliza “experiências de vida de uma população submetida cotidianamente à formas de violência e de coação diversas” (p. 144). Por sua vez, Campos & Júnior (2013) analisam a formação de uma “hierarquia carismática” em duas igrejas evangélicas (Assembleia de Deus Vitória em Cristo e Igreja Mundial do Poder de Deus), compreendendo-as como redes “personalizadas” em que o carisma portado pelo líder, “além de coletivo, é compartilhado” (p. 254), o que, em parte, explicaria o êxito das duas instituições. Para os autores,

assumindo a “dimensão material da força sagrada”, o líder funciona como o “gatilho que dispara”, para os fiéis, o “fluxo da graça” divina (p.257). Blanes (2014), por sua vez, dedica-se a analisar o carisma político teológico de Simão Toko, líder religioso em Angola, e das implicações de seu carisma na constituição de uma nova tradição naquela sociedade.

Postas essas considerações, passo agora a apresentar a apropriação feita por mim do conceito de carisma em Weber, possibilitando uma melhor compreensão da permanência do clássico no contemporâneo a partir da utilização desse conceito para a compreensão de uma realidade dos nossos dias: as Comunidades da Renovação Carismática Católica.

Um estudo de caso a partir do aporte sociológico do “carisma”: o caso das Novas Comunidades e suas relações com os “fundadores carismáticos”

As chamadas *Novas Comunidades* são estruturas organizacionais surgidas nos anos 1970, dentro do espírito da Renovação Carismática Católica (RCC). Enquanto a RCC possui, por exemplo, uma coordenação diocesana, local, submissa à autoridade paroquial e diocesana, as Novas Comunidades possuem um *fundador*, que engendra um “carisma”. Por essa particularidade, seus membros sentem-se “vocacionados” a uma vivência mais radical dentro da institucionalidade da Igreja Católica, constituindo uma “família”; na verdade, “chamados” a uma identidade particular, caracterizada por um carisma³⁵ específico, constituindo uma “comunidade”, desenvolvendo um estilo de vida consagrada destinado indistintamente a homens e mulheres, casados e solteiros, famílias inteiras ou a apenas um dos cônjuges, leigos e sacerdotes. Tudo isso tendo como origem o “chamado primeiro” de um “fundador”:

As comunidades são o resultado de uma ligação direta - possibilitada pelos carismas - entre Deus e determinados fiéis: “...surgiu da necessidade de

³⁵ Por carisma, essas Comunidades compreendem um tipo de trabalho específico, a partir de uma identidade precisa, dentro do catolicismo, Carisma é, antes de tudo, uma “vocação”, um “chamado”, a ser membro de uma determinada “comunidade” e, nesse sentido, também diz respeito à forma como tal Comunidade presta serviços à Igreja. Nesse sentido, “ter um carisma” é ter uma determinada vocação através da qual se exercerá a missão evangelizadora da Igreja.

uma vivência (a Comunidade Shalom)”, assim como dessa comunicação com o divino também decorre, na forma de “chamado”, a decisão de entrar na comunidade: “Depois de uma caminhada, você, em oração, sente entre você e deus o chamado para se consagrar” [...] Se a hierarquia fica distante, as lideranças laicas, no entanto, estão atentas e próximas o suficiente para facilitar - por meio de retiros, congressos, palestras e partilhas - o “chamado” de deus. (MIRANDA, 2012, p. 17).

No Brasil, os principais fundadores de Novas Comunidades são: Padre Jonas Abib (Canção Nova), Padre Roberto Letieri³⁶ (Toca de Assis), Gilberto Barbosa (Obra de Maria), Moysés Azevedo e Emmir Nogueira (Shalom), Luís de Carvalho (Recado), Gilmar Ricarte (COT), dentre outros, que animam “verdadeiros ninhos espirituais da RCC” (CARRANZA, 2009, p. 39).

A pertença a uma das Novas Comunidades se dá, conforme se crê, por meio de um “chamado vocacional”, ou seja, de uma “sedução” a um modo de vida configurado aos moldes de uma identidade, na verdade, “da” identidade criada como a “mais profunda” do sujeito. Seus membros creem que a descoberta de sua vocação é o caminho mais curto para a salvação e para a felicidade. Sem a Comunidade, costumam dizer, não seriam “felizes por completo”, uma vez que “desde toda a eternidade” foram criados para serem de tal vocação. Isso porque o mundo e suas biografias passam a ter um outro sentido a partir daquilo que será vivenciado, apregoadado, experimentado e exigido na e pela Comunidade. O conjunto de regras e normas que compõem o ideário da Comunidade é sentido, pelo indivíduo, como emanado do próprio Deus, como vontade Deste para si, o que passa, então, a constituir a “sua” própria vontade. Viver em “tal forma de vida” não é mais uma ordenação vinda de fora, exterior, mas um desejo próprio, interiorizado como uma vontade divina que tornou-se a sua: de *vontade objetiva* passou à *verdade interiorizada*, externando-se nas práticas cotidianas da própria Comunidade.

O alicerce da vocação, da vida comunitária e do chamado de todos aqueles que somam-se à Comunidade é o “chamado primeiro” do fundador. No seu “chamado”, e na sua resposta a ele, estão, segundo se crê, o chamado e a resposta

³⁶ Que, devido a vários problemas, encontra-se afastado do governo de sua comunidade. Mariz & Medeiros (2013) realizaram um estudo acerca das representações do seu afastamento entre os membros da comunidade.

de todos aqueles que juntarem-se a ele depois. Um leigo ou um sacerdote “sentem-se chamados” a organizar uma nova experiência missionária com regras e modo de atuação próprios, que constituirá o “carisma” da comunidade (ou seja, a identidade própria daquele grupo, depois tornado, pelo processo de reconhecimento a nível diocesano e à nível de Cúria Romana, uma “comunidade” dentro do catolicismo).

Cumpra aqui destacar, de início, como lembrava Max Weber, que o carisma

[...] constitui, onde existe, uma “vocação”, no sentido enfático da palavra: como “missão” ou “tarefa” íntima [...] O carisma é a grande força revolucionária nas épocas de forte vinculação à tradição. Diferentemente da força revolucionária da *ratio*, que ou atua de fora para dentro - pela modificação das circunstâncias e problemas da vida e assim, indiretamente, das respectivas atitudes -, ou então por intelectualização, o carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmos, significa uma modificação de direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do “mundo”, em geral. (2012, p.160.161. Grifo do autor).

Compreender o carisma, em sua manifestação sociológica, seguindo os passos do sociólogo alemão, é compreender o surgimento de uma ideia “íntima” de dever, de “chamado” - “vocação” -, que não se realiza a partir de uma dimensão meramente intelectual ou racional³⁷, que opera mudanças na consciência dos sujeitos que, a partir daí, por uma série de rupturas com sua vida pregressa e na aquisição de novos hábitos, passam a viver uma “nova vida”, sob a batuta de um líder (fundador). Se a religião é uma espécie particular do “agir em comunidade”, a liderança crida como carismática engendra uma outra forma de agir ainda mais particular.

Tudo começa, para a Comunidade, com a narrativa da experiência pessoal vivenciada pelo fundador³⁸, dentro do contexto da RCC, que aos poucos vai

³⁷Apesar de, no caso das Novas Comunidades, o “chamado” ou o “carisma” do fundador necessitar, para sua própria legitimação e para perdurar no tempo, da confirmação burocrático-racional da hierarquia católica para demonstrar sua validade enquanto “carisma”.

³⁸ Segundo dados colhidos no site do ICR, 80% dos fundadores de Novas Comunidades são do sexo masculino, e boa parte casados, sendo suas esposas as co-fundadoras de tais comunidades. No caso da *Canção Nova*, temos Padre Jonas como fundador, e Luzia Santiago como co-fundadora, sendo seu marido, Eto, membro do conselho geral da Comunidade. No caso da *Shalom*, temos Moysés Azevedo como fundador, tendo feito opção pelo celibato consagrado; e Emmir Nogueira, casada, como co-

“radicalizando” sua experiência e aglutinando em seu redor, outros sujeitos que serão “moldados” a partir daquilo que enunciará como “vontade divina” para si e para aqueles que vierem juntar-se a ele (ou a ela).

A pessoa do fundador porta, conforme se crê, uma excepcionalidade, uma *graça extraordinária*, servindo ele mesmo como um elo entre o mundo sagrado e o mundo profano (o fundador é o laço que une os membros à vontade de Deus, uma vez que esta é expressa para eles naquilo que “Deus revela” ao fundador).

Segundo Gislaíne, cofundadora da Comunidade Óasis (RS), em formação direcionada aos membros das Novas Comunidades, o carisma do fundador:

[...] é o carisma da comunidade [...] Quando Deus pensou o nosso fundador, ele pensou em cada um de nós, em nossa existência, ele pensou em “Oásis”, eu não existira se eu não fosse “Oásis”. Nós temos o mesmo DNA. [...] A Chica, como fundadora, me dá a capacidade de eu saber quem eu sou, o que Deus pensou para mim, ela vai me revelando, vai me deixando claro o projeto de Deus a meu respeito. Não basta viver na Comunidade, mas sim ser da comunidade, ser daquela família. O nome da Comunidade passa a ser o meu nome. [...] A ponto de as pessoas me identificarem, dizerem assim: “ela só pode ser da Oásis”. O carisma é uma verdade. [...]. (Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ut-RCjZm2GI>. Acesso em 14/12/2017).

Observemos que, segundo a pregadora, não existe comunidade sem o fundador, pois ela nada mais é do que aquilo que a ele foi “revelado”. Há uma espécie de “DNA”, um código “genético” que une cada um dos membros da Comunidade a seu líder, ligação essa que expressa o “projeto de Deus”, que existe desde sempre como uma “verdade” acerca dos sujeitos daquela coletividade, pois olhar para cada um deles é olhar para o “carisma”, e olhar para o carisma é olhar para o fundador. Logo, os sujeitos perdem suas identidades individuais para incorporarem a identidade comunitária que está centrada na *persona* do fundador.

Vejamos algumas declarações de membros da Comunidade Católica Shalom, entrevistados durante pesquisa realizada entre 2015 e 2018 pelo autor deste artigo (durante sua pesquisa doutoral), e que expressam exatamente essa percepção:

fundadora, mas seu esposo não é membro da Comunidade, sendo ela o único membro da Comunidade de Vida que não é casada com outro membro. A Comunidade *Recado*, por sua vez, tem Luis de Carvalho, que é casado, como seu fundador, mas Josilene Pinto, que estava com ele desde os primórdios, não é considerada a co-fundadora.

[Moisés é] nosso fundador porque *Deus deu a ele uma inspiração* de algo novo na Igreja [...] *colocou no coração dele* e chamou outras pessoas que têm o mesmo chamado do que ele [...] *ele é quem tem a intuição primitiva* de dizer o que é ou não é condizente com essa inspiração primeira. [...] *O carisma é ele* e os outros chamados, os que estão dentro da Comunidade (Entrevistado A).

[A história da Comunidade Shalom] é a minha história, pois é a vocação que Deus me deu. O que está lá escrito é a história de todos nós. No fundo, é a nossa história. É mais a nossa história do que a dele (Entrevistado B). Se não fosse a Comunidade eu não sei onde eu estava. *A Comunidade dá sentido à minha vida* (Entrevistado C).

Eu sou shalom, minha identidade, hoje, é shalom, meu primeiro sobrenome é shalom [...] (Entrevistado D).

[Na Comunidade Shalom] *Eu descobri o que eu sou!* (Entrevistado E).

Então, a vocação está inscrita naquilo que Deus deseja de mim [...] na minha identidade mais profunda, por exemplo, eu sou mulher, na minha identidade mais profunda eu sou shalom. Pronto, é essa a base antropológica e teológica dentro da vida consagrada. Então o chamado de Deus não vem depois, ele vem inscrito em mim. Eu sou livre para atender esse chamado ou para não atender. Quanto mais eu atender esse chamado mais eu vou fazer a vontade de Deus para minha vida. Então, se eu não cumprir a vontade de Deus para mim significa dizer que eu não serei tão feliz quanto eu seria se cumprisse sua vontade (Entrevistado F).

De tal forma opera-se uma *simbiose* entre a identidade comunitária e a identidade pessoal dos membros que olhar para um membro da Comunidade é olhar para a própria comunidade, o que significa olhar para o seu fundador.

Em outra formação, Gislaïne esboça o seguinte raciocínio acerca da excepcionalidade e do significado do fundador e do cofundador de cada Comunidade:

O fundador e o cofundador são pessoas que, *desde toda a eternidade*, Deus pensou para ser aqueles que estão ao seu lado sustentando a obra, tudo aquilo que o carisma precisa realizar na prática [...] Essa pessoa manifesta na prática aquilo que essa palavra divina falou no seu coração. [...] O sonho de Deus, o projeto de Deus. Os fundadores não fazem esforços

Essa força, essa inspiração, a característica do fundador é ter a inspiração. O fundador não sabe nada, né? Como vai ser a formação? Não sei. Ele realmente não sabe, porque é uma inspiração de Deus, ele vai ter que procurar no coração de Deus. Essa é a principal missão dele, no ato de fundar a principal missão é buscar o que é no coração de Deus, que exige tempo e muita paciência, porque o maior sofrimento do fundador é não fazer a vontade de Deus. É mais sofrimento do que a perseguição [...] esse sofrimento é essencial, ele sofre como dores de parto, porque ele precisa auxiliar a nascer essa graça, essa criança.

A primeira afirmação, em relação ao fundador, é que seu chamado é “desde toda a eternidade”, o que o põe numa dimensão de existência “carismática”, ou

seja, “fora” do tempo. Ele existe num plano divino de salvação que parece não estar preso a uma dimensão temporal. Exatamente por isso, são comunicadores daquilo que “Deus falou nos seus corações”, pois o que caracteriza o fundador é que ele, para ter revelado a si o carisma e para dar-lhe existência, precisa estar certo de fazer, fielmente, a vontade divina. Logo, a existência material da Comunidade passa a ser sinal visível de que o fundador cumpriu tal vontade.

A Comunidade, ao formar-se, crê que seu fundador porta uma excepcionalidade que o faz depositário de um mandamento divino; contudo, não percebe que foi o assentimento de cada um que, dando materialidade à mensagem do líder, o transformou em um “fundador”, ratificando o suposto “chamado” a ele direcionado. Além de crer-se, e de ser crido como, chamado “desde toda eternidade”, o fundador também serve de “sinal inconfundível” para todos os outros que também tenham sido “predestinados”/“vocacionados”³⁹ para tal vivência comunitária. Isso deve ser o suficiente para barrar todas as dissidências que, por ventura, venham a surgir no corpo comunitário, pois a verdade a ser seguida, segundo creem, está revelada ao fundador:

A segunda característica [do fundador] é sua capacidade de comunicar. Ele exerce uma força de atração, como um ímã. Os irmãos vão olhando para ele e pensam “*eu quero viver assim*”, vão escutando ele pregar e dizem: “*é isso que eu penso*”, “*eu confirmo*”, “*é isso mesmo*”. [...] O membro que não chega a dizer isso, já está determinado que não tem vocação, não tem o chamado. É tão obvio que a gente não enxerga [...] se você não sai do pecado e não tem comunhão com o fundador, não acha que tenha que ser como está revelado ao fundador, e vai colocando outras coisas, aquele membro que está sempre contrário [...] que já nos tra o contrário, não tem vocação. *A inspiração está toda no fundador.* (Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=BErfUjdKHOU>. Acesso em 15/01/2017)

³⁹ Em seu estudo clássico *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, WEBER definiu o conceito de “vocação”, tal como emergira no contexto da Reforma Protestante, como “aquilo que o ser humano tem de *aceitar* como desígnio divino, ao qual tem de ‘se dobrar’” (2004, p. 77, grifos do autor). Essa definição compreende, em grande medida, a forma como o termo ressoa no âmbito das Novas Comunidades, em particular, e na dimensão religiosa, em geral: vocação é aquilo para o qual se crer que tenha sido “criado”, a sua “missão”. No caso da Shalom, há mesmo um trabalho de inculcamento em seus membros de apresentar a Comunidade como um caminho, ou melhor, como “o” caminho “de e para a felicidade” de seus membros, frase muito repetida durante as entrevistas.

Observemos, pois, a importância de, no processo de constituição de uma unidade em torno daquilo que se crê como “a vontade de Deus expressa pelo fundador”, eliminação de vozes dissidentes. A disputa em torno da voz *legítima*, do *discurso competente*, que na verdade constitui-se como uma disputa em torno de quem será crido como o “líder carismático”, precisa ser, como elemento inevitável, significada como “pecado” ou como próprio de alguém que “não tem a vocação”⁴⁰.

A concepção de que a “graça” de revelação do carisma pertence ao fundador, e em certa medida estende-se ao cofundador, é compartilhada por Emmir Nogueira, cofundadora da Comunidade Shalom, em pregação realizada durante a fundação de uma casa missionária de sua Comunidade na cidade de Campo Grande (MT), em 2014:

Deus coloca milagrosamente no coração de uma pessoa, e não numa instituição como instituição, no coração de uma pessoa, Ele coloca um desejo dele. Ele compartilha o desejo dele com uma pessoa [...] Is so na fundação do Shalom aconteceu com o Moisés e comigo [...] Nós nem sabíamos o que era uma comunidade, como é que poderíamos fundar uma comunidade [...] Então Deus colocou no nosso coração, Deus usou a nós dois, que éramos os piores, os mais pecadores, deus nos usou para começar essa obra [...] Deus colocou a mesma coisa no coração de vocês. Essa mesma semente de fundação que Deus colocou no coração do Moys és e no meu, ele colocou no de vocês, a diferença é que vocês não estão fundando um carisma novo [...] vocês estão levando [...] vocês são tidados por Deus para levar essa graça de fundação não sei onde [...] o carisma, a fundação do carisma foi dado a anos, mas o mesmo carisma foi colocado no coração de vocês, não para fundarem uma nova comunidade, por que já tá fundada, mas para levar essa nova espiritualidade. (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nAU7YzVDFel>. Acesso em 12/02/2017).

⁴⁰ O estudo de Elías, anteriormente mencionado, destaca o fato de que, numa relação de dominação carismática, “o grupo carismático impõe um freio às tensões e dissensões internas - que entretanto não são abolidas -, canalizando os esforços de todos os seus membros para o espaço exterior” (2001, p. 139). Essa afirmação nos permite perceber, com os dados do campo e com a própria fala de Gislaine, como nas Novas Comunidades opera-se um importante mecanismo de reprodução temporal do poder do líder carismático por meio do silenciamento e da desautorização de outras vozes que não sejam as do líder fundador. Ao que me parece, a partir do caso da Comunidade Católica Shalom, é que quanto mais uníssona mostra-se a voz do fundador (Moisés), mas o trabalho de expansão da Comunidade é exitoso, significando que as dissensões internas, de tão diminutas (sendo mesmo representadas como “pecado contra o espírito do carisma”), não chegam a constituir-se como ameaças ao empreendimento do grupo, sobretudo a sua expansão.

A centralidade da “graça fundante”, por assim dizer, constitui-se, volto a insistir, num elemento de grande valia para a crença na carismaticidade do líder (ou dos líderes) mas, sobremaneira, para evitar dissidências que possam vir a ocasionar grandes abalos na estrutura comunitária ou mesmo na crença da superioridade do fundador. Em uma outra formação às Novas Comunidades, realizada pela Comunidade Oásis, a pregadora, não-identificada, afirma:

Os membros da comunidade precisam ler, espiritualmente, o mistério, do qual o fundador é portador. Temos que percorre o fio genético [...] a história do fundador, a história pessoal do fundador [...] A história pessoal carismática que deu origem ao carisma. Quais foram as experiências da história pessoal do fundador, carismáticas, psicológicas, sociológicas, a sua gênese, a sua origem, de onde vem, sua educação, sua cultura. Fundadores vivos, por favor, ajudem seus membros a escreverem sua história pessoal. O fundador tem uma experiência pessoal, única, com toda a globalidade do universo, com deus, com a humanidade, com Maria. A experiência do fundador não é uma experiência igual à de ninguém. [...] (Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=CJMRLazr3Gs>. Acesso em 10/01/2017).

Cumpra, pois, a todos os “chamados” a uma vida comunitária, conhecer a vida de seu fundador, tornada uma “hagiografia”, que faz dele o referencial primeiro daquilo a ser seguido pelos demais. Conhecer a Comunidade é conhecer o fundador, e vice-versa, posto que o que ocorreu com ele, seu chamado, sua espiritualidade, é aquilo que se espraia na experiência da própria Comunidade. Quando da entrevista realizada por ocasião de minha pesquisa doutoral, indaguei de Moisés Azevedo, fundador da Comunidade Católica Shalom, se “sua história” era a “história da Comunidade”. “*Em grande medida, sim*”, foi sua resposta, afirmação reiterada por alguns dos entrevistados pois, segundo eles, “*a experiência da Comunidade é realizada primeiro nele*”. “*A biografia da Comunidade, em grande parte é ele, ninguém pode negar*”, disse um dos entrevistados, membro da Comunidade desde sua fundação, em 1986.

Um fundador tem, portanto, o poder simbólico de “fabricar grupos”, como nos lembra, em outro contexto, Wacquant (2013). Partindo de uma compreensão da sociedade a partir de sua “alquimia sociossimbólica”, ou seja, do modo através

do qual um “construto mental” torna-se realidade social concreta⁴¹ na forma de comunidades instituídas em forma de “vocação” ou “carisma”. Dentre os mecanismos dessa “alquimia”, está o “trabalho de inculcação e imposição de categorias de percepção” que moldam a representação que os sujeitos fazem de si e do mundo.

Pode-se compreender o mecanismo de “heroificação” pelo qual o líder (que será o fundador) se legitima, representado com elementos que o distingue dos demais, numa superioridade dramatizada pelos fatos de sua biografia, que o colocam na linha de frente do grupo, antecedendo seus liderados em todas as dimensões: no “chamado” à vocação, na revelação do carisma, na enunciação do novo modo de vida, na própria constituição do *ethos* que será produzido nos seus seguidores. Girardet (1987) aponta, num outro contexto, para a compreensão de processos históricos que, relidos ou ressemantizados de forma grupal, conferem espaço à narrativa “mítica”, que “transmuta o real” e o absorve no imaginário de sujeitos postos sob a manipulação voluntária de um líder, encarado como “salvador”. A *construção do herói* é o outro lado da *fabricação do grupo*. Não há como pensar, por exemplo, o “fundador Moisés” sem o grupo de pessoas chamado “Comunidade Católica Shalom”. Ao representar-se e ser representado como “fundador” da Comunidade, o líder “funda” a Comunidade, fabrica o grupo; ao ser fundada por Moisés, a Comunidade o reproduz como legítimo fundador dela mesma. O “espírito do fundador” é, pois, algo de suma importância no interior de tais Comunidades, devendo seus membros guardar a este a mais estrita reverência e obediência.

De certa forma, a vocação do “discípulo” se espelha na do fundador a quem tem fácil acesso; numa modulação quase harmônica, o seguidor encontra mais uma motivação para abraçar a causa, para fortalecer seu vínculo de pertença (MARIZ&CARRANZA, 2009, p. 154).

⁴¹ Max Weber (2004) havia destacado a “eficácia de motivos puramente ideais” nos diversos processos de construção e ordenação do mundo social, inclusive dando formas de “materialidade” a esses construtos.

É o que podemos observar neste depoimento de Luzia Santiago, cofundadora da Comunidade Canção Nova, fundado por Monsenhor Jonas Abib, em 1978 na cidade de Queluz, no Rio de Janeiro:

A expressão “carisma dos fundadores” significa aquele dom do Espírito Santo que Deus dá em generosidade, bondade, a alguns fundadores homens e mulheres (...) que os fazem aptos para dar à luz novas comunidades na Igreja e no mundo (...) é o discípulo que fecundado, pelo fundador, terá asas para ir para a África, EUA, Europa (CD “Fundador e Cofundadores).

Germana Perdigão, consagrada há 33 anos na comunidade de aliança⁴² da CCSH, refere-se ao tema nos seguintes termos:

O “espírito do fundador” deve nortear, em conjunto com os outros aspectos, sua vivência e “jeito de ser e de viver o carisma dado pelo Espírito Santo”. Esta dimensão da sua vida permeia toda a sua existência, assim como o modo de conduzir a Obra. O Autor de todas as graças teceu o Moisés com um coração de criança, mas alma de gigante, “violento” em suas decisões. Jamais o vimos com “meios termos”, “com sobes e desces” em suas decisões por Deus e pela salvação dos homens. Em todos esses anos aprendemos com ele que o amor vai além dos sentimentos, do esquecimento de si, que não esbarra nas limitações e fraquezas humanas (PERDIGÃO, 2007, p. 17).

Sem dúvida alguma, a crença peculiar da RCC de que todos os batizados são portadores dos dons carismáticos do Espírito Santo - que lhes confere uma missão dentro da economia da salvação e da propagação do Evangelho aos homens de seu tempo -, permite o aparecimento de líderes carismáticos que, a partir da legitimação que uma comunidade lhe confere, adquirem liberdade para gerar uma coletividade de acordo com as convicções que acreditam ser de “inspiração divina”, aparecendo, assim, cada um deles, como um “eleito”, “escolhido”⁴³.

⁴² As Novas Comunidades se dividem em duas modalidades: a comunidade de vida, constituída por aqueles que deixam todos os compromissos na vida secular (emprego, estudos, vida familiar) para se dedicarem integralmente ao trabalho missionário da Comunidade, inclusive “partindo em missão” para uma das casas pertencentes à mesma; e a comunidade de aliança, dimensão em que os membros assumem compromissos semelhantes, mas sem a necessidade de deixarem seus compromissos seculares.

⁴³ Como lembra Willaime, ao comentar a sociologia de Weber, o líder carismático “impõe sua legitimidade por meio de uma revelação que ele mesmo divulga” (2012, p. 54), criando, assim, um “vínculo”, palavra esta que, como lembra SENNETT (2001, p.14), permite a compreensão da ideia de “ligação”, mas também de “servidão, limite imposto”.

O aparecimento de *personas* cridas como *carismáticas* nos permite compreender como tais *personas* influenciam formas de ser e estar no mundo a partir de uma gama de seguidores representados como “vocacionados”, engendrando e mantendo uma relação emotiva entre aquele que se crê ser o portador do carisma para o qual se é “chamado” e a “comunidade” que surgiu em torno dele, mantendo mesmo uma profunda identificação com sua história, com suas mensagens e com seus ideais, que passam a valer como a “verdade” sobre o mundo e sobre si mesmos⁴⁴.

Assim, penso que o caso dos fundadores das Novas Comunidades pode ser compreendido, num primeiro momento, a partir da definição weberiana do tipo ideal do “profeta”. Diferenciando-o do feiticeiro e do sacerdote, outros dois tipos ideais presentes em sua *Sociologia da Religião*, Weber assim se reporta à figura do profeta:

O que é, do ponto de vista sociológico, um profeta? [...] Por “profeta” queremos entender aqui o portador de um carisma puramente *peçoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou mandado divino. [...] O decisivo para nós aqui é a vocação “peçoal” [...] (WEBER, 2012, p. 303, grifos do autor)

Antes de tudo, o profeta é alguém que porta *peçoalmente* um carisma, uma qualidade tida como extraordinária, tanto por si como por aqueles que estão/estarão em seu entorno. A posse carismática é *dele*, e é em virtude dessa posse peçoal que ele anuncia uma “novidade” em termos de doutrina, ou de uma ordem divina, um “chamado”; por isso mesmo Weber sugere que a figura do profeta pode concretizar-se nas figuras de um “fundador de religião” ou mesmo na de um “reformador”. A vocação do profeta expressa-se, sobretudo, em sua capacidade de revelar uma “novidade”, questionando toda uma tradição estabelecida e, no exercício dessa revelação⁴⁵, constitui-se como uma autoridade.

⁴⁴ “O carisma tem um chamado e aqueles que, por qualquer razão, podem ouvir esse chamado, responde com convicção. Esses seguidores sentem que é um dever dos que foram chamados para uma missão carismática reconhecer suas qualidades e agir de acordo com isso” (O’DEA, 1969, p. 37).

⁴⁵ Considero que os fundadores das Novas Comunidades são, para utilizar os termos de Weber, ao mesmo tempo reformadores e fundadores: são reformadores por, mesmo portando o “chamado divino” para um “novo modo de vida”, realizarem-no no interior do catolicismo, procurando dar

Weber chega mesmo a afirmar que, em regra, um profeta é sempre um leigo, ou seja, alguém que não pertence aos quadros de poder das instituições religiosas⁴⁶.

Porém, se a figura do profeta anuncia “verdades novas” que precisam ser acolhidas por outros que não são portadores do “carisma”, o que ocorre quando esse anúncio se materializa? Segundo Weber, ocorre a “atração de acólitos permanentes” (WEBER, 2012, p. 310), que tomam a forma de *sodales*, alunos ou discípulos, que juntam-se ao profeta “de modo puramente pessoal”, o que exige, segundo a perspectiva weberiana, o exame dessa relação “em conexão com a casuística das formas de dominação”⁴⁷. A esse séquito de seguidores/discípulos, que por sua crença asseguram a continuidade, no tempo, das revelações conferidas ao profeta, Weber nomeia como “congregação”:

A transformação da adesão pessoal em uma congregação constitui, portanto, a forma normal em que o ensino dos profetas entra na vida cotidiana, como função de uma instituição permanente. Os alunos ou discípulos do profeta tornam-se então mistagogos ou mestres ou sacerdotes ou curas de almas (ou tudo isso em conjunto) de uma relação associativa que serve exclusivamente para fins religiosos: a congregação de leigos (WEBER, 2012, p. 312).

Se a “revelação” profética está estritamente ligada a uma dimensão pessoal de expressão, a um carisma cuja posse é de uma persona, sua materialização, para a devida continuidade no tempo, depende do reconhecimento de um grupo de seguidores, que a legitimam e a imputam como digna de confiança, fazendo emergir o mecanismo da submissão e da obediência, elementos constituintes da lógica da *dominação carismática*. Para Max Weber, a problemática sociológica do carisma apontava para o processo de instituição de uma liderança e uma

mostras de irrestrita fidelidade às ordenações da hierarquia, embora não evitando os conflitos próprios de que falamos no capítulo anterior, e mesmo dentro da RCC; mas são também fundadores por constituírem em torno de si um séquito de seguidores fiéis que levam a cabo um “modo de vida” próprio, uma forma particular de viver o catolicismo que diz respeito a si e aos demais e que só passou a existir a partir de suas enunciações.

⁴⁶ A “anunciação de uma verdade religiosa” como fruto de uma “revelação pessoal”, assim, “constitui para nós a característica decisiva do profeta” (WEBER, 2012, p. 307).

⁴⁷ Das Novas Comunidades brasileiras, apenas a Canção Nova tem como fundador um sacerdote, o padre Jonas Abib. Todas as demais Comunidades, ao menos até onde posso afirmar, foram fundadas por membros do laicato, sendo muitos deles casados. No caso da Comunidade Católica Shalom a figura de Moisés como um “leigo consagrado”, alguém que “ não é sacerdote”, mesmo que “nunca quis nem se sentiu chamado ao sacerdócio”, é várias vezes referido por seus seguidores como sinal da excepcionalidade do “carisma Shalom”.

autoridade, em que se podia verificar um processo coletivo, ou comunitário, de atribuição de um caráter extraordinário (carismático) a um líder, uma *persona*, no qual se imbuíam processos de legitimação e de institucionalização. Convém, contudo, ressaltar que, em tempos de (neo)pentecostalismo, e de RCC, grande parte da experiência religiosa cristã tem sido assentada nessa crença de “poder carismático”, ora através de “especialistas” do divino, ora por “acesso direto ao Espírito Santo” (CAMPOS&MAURICIO JUNIOR, 2013).

A característica que acompanha os relatos fundacionais das Novas Comunidades é, pois, a crença no “chamado encantado do líder”, ou seja, a crença em sua experiência mística, que é estendida a todos aqueles que, *a posteriori*, juntar-se-ão a ele no “chamado vocacional”. O engajamento dos membros “é o engajamento a partir da palavra de um líder carismático” (MIRANDA, 1999, p. 54). Uma vez que nascem em torno da “verdade revelada” a um “fundador”, as Novas Comunidades encaram-na (a esta “revelação”) como um “carisma” particular (no sentido de um “chamado”, uma “vocação”, uma “missão específica”, uma “predestinação”), que formula sua identidade no interior do catolicismo ⁴⁸. Este “chamado” diz respeito à missão para a qual se é “vacionado” e aos meios necessários para que a Comunidade em questão exerça seu papel eclesial.

Considerações finais

O objetivo desse artigo foi, acima de tudo, mostrar a pertinência e a continuidade de conceitos clássicos do pensamento sociológico para a compreensão de realidades sociais que se postam como problemáticas sociológicas contemporâneas, mas já assinaladas pelos fundadores da Sociologia. No caso aqui em questão partimos do conceito weberiano de *carisma*, definido a partir de elementos constituintes de espaços sociais ligados à política e à religião,

⁴⁸ O estudo da religião, para Weber, é antes de tudo um estudo acerca da “regulação das relações entre os deuses e os homens”, o que faz da “sociologia da religião” uma “sociologia da dominação” (WEBER, 2012, p. 281). Como lembra Willame, a sociologia da religião weberiana define a religião “como um modo de agir em comunidade, uma forma de dominação sobre os homens”, sendo responsável pela compreensão do “vínculo social” gerado pela religião e “o tipo de poder que ela gera” (WILLAME, 2012, p. 52).

procurando assinalar os principais elementos pontuados por seu primeiro formulador, Max Weber, passando pelas apropriações operadas por nomes importantes do pensamento contemporâneo, até chegarmos a um estudo de caso, por nós realizado, partindo da mesma noção de *carisma*, mas percebendo os desdobramentos do uso não apenas *sociológico* do termo, mas, sobretudo, de seu uso *social*.

Ao fim desse artigo, pudemos perceber a polissemia do termo carisma que, inicialmente pensado como uma qualidade *extracotidiana* que crê-se ser portada por alguém, pode também ser crida como uma qualidade/identidade forjada coletivamente em sujeitos que creem-se serem portadores de uma mesma excepcionalidade, mas sempre alimentada, tal crença, pela distinção primeira de um sujeito singular. Assim sendo, evidencia-se a pertinência do pensamento sociológico clássico na compreensão de fenômenos contemporâneos, mas nem por isso “novos”, que, por guardarem intrínseca relação com a dimensão simbólica do mundo social, podem ser problematizados sociologicamente em termos semelhantes aos dos primeiros aportes analíticos da primeira Sociologia.

Referências

- BACH, Maurizio. Carisma e racionalismo na Sociologia de Max Weber. **Sociologia & Antropologia**, vol.1, n.01, pp. 51-70, São Paulo, 2011.
- BENDIX, Reinhard. **Max Weber, um perfil intelectual**. Brasília: EdUNB, 1986.
- BIRMAN, Patrícia. O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n.37, p.133-153, jan-jun.2012.
- BLANES, Ruy Llera. O líder é o profeta, o profeta é o líder. Continuidades e discontinuidades da liderança carismática no contexto angolano. **Anthropológicas**, n.25, vol.1, p.107-127, 2014.
- BOBBIO, Norberto. **Contra os novos despotismos: escritos sobre o berlusconismo**. São Paulo: UNESP, 2016.
- CAMPOS, Roberta; MAURÍCIO, Cleonardo. As Formas Elementares da Liderança Carismática: o verbo e a imagética na circulação do carisma pentecostal. **Mana**, vol. 19, n.2, 249-276, 2013.
- ELIAS, Norbert. **A Sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FREUND, Julien. Le Charisme selon Max Weber. **Social Compass**, n. 4, vol. 23, Paris, 1976 (*mimeo*).
- _____. **A Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, Vozes, 1997

GIGANTE, Lucas Cid. A Sociologia da Religião de Max Weber: santificação da vida dentro de ordens políticas, econômicas e sociais. **Estudos Sociológicos**, v.18, n.34, pp. 135-151, São Paulo, 2013.

GIRARDET, Pal. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LILTI, Antoine. **A Invenção da Celebridade (1750-1850)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

LINDHLOM, Charles. **Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração do líder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

MARIZ, Cecília; CARRANZA, Brenda (orgs.) **Novas Comunidades: em busca do espaço pós-moderno**. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2009.

_____; MEDEIROS, Katia Cabral. Toca de Assis em crise: uma análise dos discursos dos membros que permaneceram na Comunidade. **Religião e Sociedade**, vol. 13, n.2, Rio de Janeiro, 2013.

MIRANDA, Julia. **Carisma, Sociedade e Política: novas linguagens do religioso no político**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

MIRANDA, D. Afonso de. **O que é preciso saber sobre a Renovação Carismática Católica**. 13.ed. São Paulo: Editora Santuário, 2012.

O´DEA, Thomas. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1989.

PERDIGÃO, Germana. Os primeiros passos do carisma shalom. **Shalom Maná**, n.169, jul-ago, pp. 14-23, Fortaleza, 2007.

SELL, Carlos Eduardo. Poder instituído e potências subversiva: Max Weber e a dupla face da dominação carismática. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 33, n. 98, Rio de Janeiro, 2018.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Autoridade**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SIEFER, Gregor. Les implications ecclésiologiques de la distinction de Max weber entre les types idéaux de la “Gemeinde” et de la “Gemeinschaft”. **Concilium**, Paris, n.91, p. 91-104, 1974.

WACQUANT, Löic. Poder simbólico e fabricação de grupos: como Bourdieu reformula a questão das classes. **Novos Estudos - CEBRAP**, n.96, p. 87-103, São Paulo, 2013.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 2016.

_____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4.ed. Brasília: EdUNB, 2012.

_____. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Ensaio de Sociologia**. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WILLAME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: UNESP, 2012.

_____. La construction des liens sócio-religieux: essai de typologie a partir des modes de médiation du charisme In: LAMBERT, Yves (org.). **Le Religieux des Sociologues**. Paris: L´Harmattan, 1997.

Recebido: 06 jan. 2019
Aceito: 28 jan. 2019

Entre o saber e a fé: uma perspectiva pós-secular (de Durkheim a Habermas)

Between knowledge and faith: a postsecular perspective (from Durkheim to Habermas)

Ana Carine Cerva⁴⁹

Resumo

O presente artigo discute as implicações da coexistência de práticas religiosas populares, nomeadamente, as festas a Santa Isabel e os ritos ao Espírito Santo, em concomitância com as manifestações seculares na esfera pública do Estado Português. Em particular, questiona-se como o princípio da laicidade em Portugal contribui para a coexistência de dinâmicas religiosas e seculares, as quais podem gerar processos de aprendizagem complementar entre os dois saberes. Para tanto, a sociologia da religião e da moral de Durkheim é atualizada e colocada em diálogo com as ideias de pós-secularização de Habermas. O estudo segue uma metodologia qualitativa de base interpretativa. Por meio da análise dos materiais construídos visualizam-se algumas configurações *pós-seculares* no país lusitano. Compreende-se que a condição pós-secular e o pluralismo religioso e de valores são desafios das *modernidades múltiplas*.

Palavras-Chave: Rituais Religiosos. Princípio da Laicidade. Pluralismo. Pós-secularização.

Abstract

⁴⁹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Este artigo expõe os resultados parciais da tese na área da Sociologia da Moral e da Religião, realizada entre os anos de 2015 e 2019. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8678-6141>. E-mail: ana.cerva@hotmail.com

This article discusses the implications of the coexistence of popular religious practices, namely, the feasts to Santa Isabel and the rites to the Holy Spirit, in concomitance with the secular manifestations in the public sphere of the Portuguese State. In particular, it is questioned how the principle of secularity in Portugal contributes to the coexistence of religious and secular dynamics, which can generate complementary learning processes between the two knowledge. Therefore, the sociology of religion and moral Durkheim is updated and placed in dialogue with post-secularization of ideas of Habermas. The study follows a qualitative methodology with an interpretive basis. Through the analysis of the constructed materials some post-secular configurations are visualized in the Lusitanian country. It is understood that the post-secular condition and religious pluralism and values are challenges of multiple modernities.

Keywords: Religious Rituals. Principle of Secularity. Pluralism. Postsecularization.

Introdução

Este artigo é dedicado ao fenômeno religioso em Portugal, com ênfase na análise dos rituais do catolicismo popular, nomeadamente, o culto a Santa Isabel e as Festas do Espírito Santo presentes no calendário litúrgico desse país. A compreensão de tais rituais foi mediada pelas concepções acerca do fenômeno religioso e moral, desenvolvidos por Durkheim, que permitem evidenciar a relevância desta teoria para abordar fenômenos contemporâneos. Para adicionar outra camada de complexidade ao quadro geral formulado a partir dessa referência teórica central, a análise da presença da religião na esfera pública portuguesa foi norteadada pela pergunta sobre as formas de coexistência entre dinâmicas sociais ora religiosas tradicionais, ora seculares, em condições de aprendizagens complementares, conforme indicou Habermas (2008), ao tratar da existência de possíveis sociedades pós-seculares.

Com este ensaio objetiva-se, portanto, tecer um diálogo entre as principais ideias de Durkheim desenvolvidas em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*,

publicada em 1912, com as análises contemporâneas de Habermas (2007; 2008; 2013) sobre as concepções da pós-secularização. Estas últimas dizem respeito à presença da religião como “fonte cultural” capaz de fornecer conteúdo à consciência normativa e proporcionar solidariedade entre os cidadãos (HABERMAS, 2007, p. 51). Isso permite a defesa da atualidade do pensamento durkheimiano sobre a vida religiosa, em virtude da possibilidade de articulação com aquilo que Habermas (2013) propõe como uma releitura para a tese da *secularização*, a qual questiona o *secularismo* como visão de mundo.

Diante da diversidade dos rituais populares católicos no país lusitano, nos dias atuais, as festas do Espírito Santo foram eleitas para investigação dada sua significação no território português e nas diásporas (Brasil e América do Norte) - nas últimas, essas festas operam como elemento de reconstrução da identidade étnica do povo português. Investiga-se, ainda, o culto a Santa Isabel, por ter sido esta uma rainha medieval que, acompanhado de seu esposo Rei Dinis, promoveu as Festas do Espírito Santo pelo território português. D. Dinis foi o sexto monarca da primeira dinastia portuguesa, cujo reinado estendeu-se entre os anos de 1279 e 1325. Ainda hoje, o culto a Rainha Santa Isabel mobiliza um elevado número de fiéis, seja nas procissões bianuais em Coimbra, seja nas celebrações litúrgicas.

Quanto aos procedimentos metodológicos, foi realizada uma pesquisa qualitativa de base interpretativa, em que o estudo epistemológico e o estudo documental foram confrontados com a pesquisa empírica realizada no país lusitano. A última foi fundamentada em observações participantes⁵⁰ das festas religiosas e entrevistas narrativas com diferentes atores sociais, que ocupam diferentes lugares em relação aos rituais, tais como clérigos, ateus, acadêmicos e fiéis. A participação nesses eventos foi particularmente relevante, em virtude do entendimento subjacente a esta discussão, de que nos momentos de *efervescência geral*, como na ocasião das festas religiosas populares, os fiéis revivificam os vínculos solidários que os unem a suas comunidades e aos seus santos. Trata-se, portanto, de um

⁵⁰ A pesquisa empírica subsidiou-se da *sociologia da fotografia e da imagem* (MARTINS, 2014). acompanhou-se o período destas festas religiosas, especificadas nesta pesquisa, nos anos de 2015, 2016 e 2017.

momento privilegiado para compreender de que forma esses cultos continuam a exercer um impacto prático na vida social desse país.

Isso conduz à problematização da relação entre religião e secularização nos estados contemporâneos estruturados juridicamente sobre o princípio da laicidade. Uma pista importante para pensar o caso de Portugal é oferecida por Steffen Dix, que reconhece uma tendência de uma vida mais secular nos tempos atuais, mas pondera que, no “Portugal moderno, assim como no resto da Europa do Sul, permanece em alguns casos uma ‘memória colectiva’ - marcada pelo catolicismo”, e tal fenômeno subsiste a influenciar tanto as atividades políticas quanto os costumes das comunidades (MANUEL; MOTT, 2006 apud DIX, 2010, p. 19).

Tendo esse diagnóstico como pano de fundo, analisa-se⁵¹ neste artigo como ocorrem as disputas entre as formas de vida religiosa e seculares, no âmbito da esfera pública portuguesa. Todavia, para além de problematizar os conflitos existentes entre as duas atitudes, propõe-se refletir sobre as falas de ambos os lados. Ao eleger para o título deste texto “Entre o saber e a Fé [...]” compreende-se que uma moralidade compartilhada, em uma sociedade com características *pós-seculares*, deve viabilizar o processo de aprendizagem que privilegia a *justiça cognitiva*, na qual coexistem, em relação de complementaridade, os diversos “tipos de saber e modos de ser” (SANTOS, 2014, p. 97).

Elegeu-se Portugal como *locus* para a realização da pesquisa em virtude de sua configuração de Estado de Direito Democrático, constitucionalmente laico, no qual se visualiza peculiaridades quanto à presença de um pluralismo religioso e de valores na esfera pública, tal como Eisenstadt (2001) denomina para o contexto das *múltiplas modernidades*⁵².

⁵¹Entre os meses de abril a julho de 2017 realizou-se o estágio de Doutorado Sanduíche em Portugal no Centro de Estudos Sociais - Laboratório Associado da Universidade de Coimbra, como bolsista da CAPES, cuja investigação teve a supervisão do professor Dr. Tiago Pires Marques. Concomitante às investigações, no período de festividades, participou-se de colóquios, congressos e cursos sobre o fenômeno religioso no contexto contemporâneo português.

⁵²Para Eisenstadt, a ideia de *modernidades múltiplas* possibilita uma melhor forma de compreender o mundo contemporâneo e a história da modernidade. Este termo possui duas implicações, a primeira é que a modernidade e ocidentalização não são idênticas. A segunda é que as modernidades não são “estáticas”, as tentativas de interpretação da modernidade estão em constante mutação. EISENSTADT, Shmuel Noah. *Modernidades Múltiplas. Sociologia, Problemas e Práticas*. Lisboa: n. 35, 2001. (p. 139-163). Disponível em: <http://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/5/57.pdf>

Um país com características pós-seculares

Considera-se mais apropriado pensar o país lusitano como sendo investidas características pós-seculares do que configurá-lo como propriamente secularizado. A tese aqui sustentada fundamenta-se em análises teóricas e empíricas acerca da presença das manifestações do catolicismo popular na esfera pública lusitana, que acontecem em uma relação de complementariedade tanto em meio a diversidade religiosa do país, quanto em face das mudanças sociais proporcionadas pela instauração do regime democrático no após 25 de Abril de 1974⁵³.

Para subsidiar esta tese é necessária uma breve contextualização histórica no processo de laicização em Portugal. Segundo o historiador português Fernando Catroga (2010), o termo laicização significa a “libertação do Estado dos seus nexos com a Igreja e confissões religiosas, a fim de ser possível instituir, mediante um sistema de ensino obrigatório, gratuito e laico, uma orientação comum a todo o *laós*, ou melhor, a toda a Cidade” (CATROGA, 2010, p 301-2).

Um dos principais doutrinadores do princípio da laicidade, Ferdinand Buisson, teve a necessidade de procurar a etimologia do termo laicidade, a fim de “relembrar a gênese democrática do projeto do respeito pela liberdade de consciência”. Para tanto, destacou que, para além de sua origem latina *laicus*, “laicidade vinha da palavra grega *laós*, que designa ‘o povo’”, nomeadamente, a “massa popular”, na qual o clero se hierarquizou “no seio das comunidades cristãs primitivas”. Assim, o verdadeiro significado de *laïque* se opunha ao sentido de *clerical* (CATROGA, 2010, p. 302-3).

O processo secularizador em Portugal iniciou-se quase um século antes da Revolução Liberal, com a expulsão dos jesuítas do país lusitano, decretado pelo Marquês do Pombal, mediante Alvará, em 28 de Julho e Lei a 03 de setembro de 1759. A partir daí instaura-se o sentimento de antijesuitismo, por parte das elites intelectuais portuguesas, consolidado com a Revolução Liberal (1820-1834). Tal sentimento une-se ao pensamento anti-congregacionista, resultando “na extinção

⁵³ Em “25 de Abril de 1974” dá-se o final da ditadura do Estado Novo (1933-1974), já a instauração da Constituição Republicana, dois anos mais tarde, assegura a consagração do Estado democrático de Portugal (VILAÇA, 2006, p. 148).

das ordens religiosas e na nacionalização dos bens das congregações em 28 de Maio de 1834” (CATROGA, 2010, p. 360).

As relações entre a Igreja e o Estado passaram por diversas fases, desde o início da República até os dias de hoje. Na primeira década subsequente à instauração da República Portuguesa, em 05 de Outubro de 1910, vivenciou-se um regime de *separação laicista*. Tal regime se sucedeu a uma fase de *separação/cumplicidade*, durante a ditadura do Estado Novo, sobretudo, até meados dos anos cinquenta. Por fim, desde 1974 até os dias atuais, prevalece o regime de *separação laica*, “não necessariamente absoluta”, todavia, mais apropriado aos regimes democráticos e pluralistas (VILAÇA, 2006, p.151).

A Lei da Liberdade Religiosa (Lei nº 16/2001) estabeleceu o Estado português como aconfessional, já que a constituição de 1976 - ainda em vigor [em sua VII revisão em 2005] - ao contrário do que evidenciava a francesa, não se mostrou explícita a não confessionalidade do Estado. Entretanto, a Igreja Católica continua a receber privilégios justificados pelo costume. Apesar de não ter o monopólio do ensino religioso nas escolas públicas, ainda assim, permanece a detê-lo na assistência espiritual nas Forças Armadas, nos hospitais e nas prisões. Além do fato da Concordata dar-lhe vantagens dentro do “mercado religioso” (CATROGA, 2010, p. 369-70).

Ao comparar o contexto português atual, seja com o modelo da III República na França seja com o que vigorou na I República em Portugal, Catroga (2010) conclui que o Estado lusitano está distante da laicidade presente naquelas experiências. Portanto, para ele Portugal deve ser tipificado, tal como Itália e Espanha, como uma “quase laicidade” (CATROGA, 2010, p. 369-70).

Teresa Toldy (2013) em *A secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas* declara, por sua vez, que a presença da religião na vida moderna requer uma análise cuidadosa, já que é mais correto falar em *múltiplas modernidades*, sobretudo quando se analisa as Teorias da Secularização no contexto da sociedade atual portuguesa (TOLDY, 2013, p. 23).

Dessa forma, procura-se dialogar com as questões da *dialética da secularização* no contexto das modernidades, segundo as concepções de Habermas.

Para o filósofo, a modernização da consciência pública decorre de um processo de aprendizagem complementar que influencia a relação política entre os cidadãos não crentes e os crentes, repercutindo, assim, no discurso pluralista de sociedade *pós-secular* (HABERMAS, 2007, p. 51-2).

Meu entendimento em relação às teorias da pós-secularização aproxima-se da abordagem de Stoeckl (2011), para quem a religião na sociedade *pós-secular* não deve ser compreendida como nas sociedades pré-seculares. Quando pensamos na presença da religião na modernidade tardia, observamos que ela “regressa”, porém de forma alterada. Stoeckl declara que a *pós-secularização* mostra-se como uma “condição da consciência contemporânea”, na qual coexistem visões religiosas e seculares acerca da sociedade e da política.

Na obra *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: pluralismo religioso em Portugal*, Vilaça (2006) declara que o direito de liberdade religiosa nos países integrantes da União Europeia depara-se, ainda, com as heranças de “tradições de unidade teológico-política”. A tradição cristã do Ocidente integra-se a Portugal, a Espanha, Itália, França, Bélgica, Irlanda, Áustria e Luxemburgo. Os países protestantes nórdicos e o Reino Unido possuem uma tradição anglicana. Já Alemanha e Holanda possuem uma religiosidade mista, católico protestante. A Grécia constitui-se uma exceção, na qualidade de país ortodoxo.

Vilaça (2006) aborda a classificação, do ponto de vista genérico, de Hervé Hasquin (1994)⁵⁴, o qual configura as relações entre Estado e as Igrejas ou grupos religiosos em duas tipologias, o Estado de “religião oficial” e o Estado de “tipo separatista” (VILAÇA, 2006, p. 150).

⁵⁴ Nos sistemas de “religião oficial” enquadram-se os países protestantes do Norte e a Grécia ortodoxa, nos quais se apresentam diversas modalidades de relação entre a Igreja e o Estado, segundo as variações de abertura e tolerância em face dos grupos religiosos minoritários. No âmbito dos regimes de “tipo separatistas”, a Alemanha apresenta um sistema de paridade entre a Igreja Católica e as Igrejas Evangélicas, na qual realizou concordata com a primeira e acordos com as outras Igrejas, por meio de um mecanismo de colaboração bilateral entre os Estados e as Igrejas. Ainda, dentro destas modalidades de separação, mas com variações, encontram-se Irlanda, Holanda, Bélgica, Luxemburgo e as regiões da Alsácia e Mosela, Itália e Espanha. Nesses dois últimos países, recentemente, estabeleceram-se acordos entre as comunidades religiosas, após longo período em que o catolicismo mereceu estatuto de religião oficial (VILAÇA, 2006, p. 150). Sobre a tipologia completa das duas modalidades de relações existentes entre o Estado e as Igrejas ou grupos religiosos, veja-se HASQUIN, Hervé. L’Etat et les Églises dans l’Europe communautaire - à propos du financement des cultes. IN: DIERKHENS, A. *Pluralisme religieux et laïcité dans l’Union Européenne*. Bruxelles: Éditions de l’Université de Bruxelles, 1994.

Além disso, na categorização de Hasquin (1994) França e Portugal são os únicos países que pertencem ao regime de “separação absoluta”, uma vez que consagram o princípio de independência do Estado em relação às comunidades religiosas, “num espírito de laicidade”. Entretanto, Vilaça (2006) considera que a existência de uma Concordata entre o Estado e a Santa Sé, desde 1940, que confere uma relação especial entre a Igreja Católica e o Estado, sugere que o modelo vigente enquadra Portugal na tipologia que caracteriza o “tipo separatista” (VILAÇA, 2006, p 151).

Outro aspecto a considerar diz respeito à inexistência da diversidade de credos no país lusitano, que no tocante às mudanças ocorridas no pós 25 de Abril, proporcionaram um impulso à proliferação de Novos Movimentos Religiosos - NMRs - e o surgimento de debates sobre o pluralismo e a tolerância. A partir da democratização tardia e da independência das colônias portuguesas, Angola, Moçambique e Guiné, o país começa a mudar o seu panorama religioso (VILAÇA, 2006, p. 152-8).

Por fim, ao sustentar o argumento de que na atualidade Portugal apresenta características pós-seculares, traz-se à tona um dos maiores desafios das teorias democráticas na modernidade, qual seja, as condições para pensar e sustentar o pluralismo religioso e de valores⁵⁵ nas sociedades contemporâneas. O pluralismo configura-se como múltiplos centros sagrados coexistindo reflexivamente, nos quais possa haver caminhos para o estabelecimento de valores específicos, valores morais, ideais de tolerância necessários ao convívio solidário das sociedades modernas (VILAÇA, 2006, p. 267).

Por que estudar as festas religiosas populares

Dialogar com os significados da presença da religião popular, no espaço público de Portugal, utilizando o estudo dos ritos expressos no culto a santa Isabel

⁵⁵ Sobre uma argumentação de que a ideia de pós-secular como a melhor forma ensejar o pluralismo religioso e axiológico, veja-se WEISS, Raquel. Émile Durkheim: de ideólogo da laicidade a precursor das teorias pós-seculares. *Política & Sociedade*. Florianópolis. V. 16, N. 36, maio/ago. de 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p428>.

e nas festas do Espírito Santo, expõe a questão da gênese de valores religiosos⁵⁶ e morais em uma sociedade ao mesmo tempo secular e religiosa. O culto ao Espírito Santo, na contemporaneidade, é praticado em escassez em Portugal Continental. Entretanto, esses cultos remontam a tempos remotos. Há registros históricos da existência de uma Confraria do Espírito Santo, em Benavente, já por volta de 1234 (AZEVEDO, 1963).

Em *História Seráfica dos Frades Menores na Província de Portugal*, o franciscano frei Manuel da Esperança, descreve que o rito ao Espírito Santo surge com a edificação da Igreja, do Hospital e da Confraria do Espírito Santo, em Alenquer. Frei Esperança (1666) atribui esses empreendimentos às iniciativas do poder régio deste casal:

Foi também à dita S. Rainha instrumento milagroso do grande poder de Deus na fundação desta insigne Igreja. Apareceu lhe em sonhos o Espírito divino, Terceiro Pessoa da Santíssima Trindade, e Consolador das almas, advertindo-a, que lhe fizesse um templo dedicado a seu nome, do qual ela em acordando do sono tratou com muita presteza. [...] Mas ambos de mão comum lhe aplicaram a renda, proveram a sacristia, formaram o hospital e assentaram as festas, que se devia fazer ao Espírito Santo pelo decurso do tempo, levantando confraria, encabeçada nos nobres, que sempre as sustentasse. Do Império e Procissão da Candeia tenho já dado notícia. [...] Ordenou-se no compromisso antigo, que se fizesse um bodo aos irmãos e devotos no dia da sua festa, no qual se costumavam gastar cento e trinta alqueires de trigo com a carne de sete touros, que primeiro se correm na sexta-feira, a qual por essa razão foi chamada dos antigos *a sexta-feira das Vacas*. (ESPERANÇA, 1666, p. 283-284).

Durante a realização das pesquisas empíricas foram encontradas algumas variações destas festas no Concelho⁵⁷ de Tomar e na Freguesia de Eiras, esta última, localizada no Concelho de Coimbra. Nas festas de Eiras, verificou-se a

⁵⁶ Sobre a compreensão de que nas sociedades modernas há fontes possíveis de valores que residem naquilo que se pode chamar de *exemplares* ou *exemplos*, ou seja, pessoas vivas ou históricas, rituais ou instituições que têm uma força capaz concretizar valores em sua plenitude, veja-se ROBBINS, Joel. Onde no mundo estão os valores? Exemplaridade, Moralidade e Processo Social. In: **SOCIOLOGIAS**. Porto Alegre: PPGS/UFRGS, n. 39, ano 17, maio/ago., 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/55360>

⁵⁷ A denominação Concelho, cuja grafia escreve-se com “c”, são subdivisões dos distritos.

Atualmente, Portugal possui 18 distritos, os quais são divisões semelhantes aos Estados brasileiros e 308 Concelhos, que normalmente recebem o nome da maior cidade que se integra a esse espaço territorial.

existência dos festejos em honra ao Espírito Santo e a Festa do Imperador⁵⁸. Em Açores, o ciclo anual do Espírito Santo é o maior evento religioso popular do arquipélago. Com os fluxos migratórios as festas do Espírito Santo estenderam-se às comunidades de diáspora açoriana na América do Sul e, mais recentemente, no Canadá e nos Estados Unidos. Salienta-se que as festas do arquipélago não são objeto de pesquisa deste estudo.

As festas do catolicismo popular seguem o calendário do tempo litúrgico, extraordinário, que se intercala ao tempo ordinário dessas comunidades. As Festas do Espírito Santo, em Portugal, ocorrem sete semanas após a Páscoa, no período de Pentecostes. As Festas da Rainha Santa Isabel ocorrem principalmente, em Coimbra, na primeira semana de julho, data da morte da rainha (4/07/1336). No Mosteiro de Santa Clara-a-Nova, em Coimbra, está depositado o seu corpo incorrupto em uma urna de prata, visitado por milhares de fiéis durante o ano, especialmente, nas comemorações alusivas ao seu dia, em 04 de julho.

As reiteradas práticas rituais dessas comunidades têm a finalidade de exprimir o mundo do fiel, que se manifesta pelas representações sociais destas microssociedades. Assim, ao estudar o fenômeno religioso em diversas regiões de Portugal, optou-se por analisar uma de suas características mais elementares: o *ritual religioso* (DURKHEIM, 2009, p.313).

No local de Eiras, a gênese da fé e a origem dos ritos ao Espírito Santo remontam ao século XVIII. Na obra *Freguesia de Eiras: a sua história (do século décimo ao séc. XXI)*, o autor João Carlos Santos Pinho relata que o povo atribui a origem das festas aos registros apresentados pelo Padre Fabião Soares de Paredes, por volta de 1734 (PINHO, 2008, p. 422).

Segundo o pároco, uma peste teria acometido toda a Comarca de Coimbra. Todavia, o clamor dos moradores e do pároco local ao Divino Espírito Santo fez com que a peste não atingisse a localidade. Por esta razão construíram-se quatro cruzeiros para demarcar o “perímetro de proteção sagrada” de Eiras. Desde esta ocasião a festa do Espírito Santo é comemorada na localidade, na qualidade de ser a principal celebração religiosa no sítio de Eiras. (CERVA, 2018, p. 165-6).

⁵⁸ Vê-se a reconstrução destas festas populares na monografia PINHO, João Carlos Santos. *Freguesia de Eiras: a sua história (do século décimo ao século XXI)*, 2008.

Conforme o Presidente da Comissão das Festas do Espírito Santo de Eiras do ano de 2017⁵⁹, tais celebrações são as maiores da localidade. A organização das festas ocorre de forma predominantemente popular, entretanto, enfrenta dificuldades de participação nos últimos anos. A tradição destes ritos permitia que apenas homens casados⁶⁰ candidatassem à comissão festeira, mas devido à escassez de pessoas, nos anos de 2005 e 2006, a delegação foi composta por mulheres (CERVA, 2018, p. 166).

Para efeitos de análise, o culto aos santos católicos e a festa ao Espírito Santo foram enquadrados na categoria de *ritos representativos* ou *comemorativos*, seguindo a classificação durkheimiana. Tais ritos põem em evidência um importante elemento da religião: o *elemento recreativo* (DURKHEIM, 2009, p. 414).

Percebe-se claramente o estado extraordinário que o fiel se encontra ao executar seu rito religioso, seja ele uma procissão ao santo de devoção, seja um ato de peregrinar a um santuário, seja um estado de oração em uma missa festiva. O retorno à vida ordinária do praticante perfaz-se com maior ânimo e coragem, mediante a que podemos chamar de um método de restabelecimento das forças morais (DURKHEIM, 2009, p. 417).

Em um texto subsequente à obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim (1913) destaca a razão de ser fundamental da religião, cuja expressão não foi referenciada no estudo de 1912. A esta primordial característica o sociólogo chamou de *virtude dinamogênica* de toda espécie de religião (DURKHEIM, 1913, p. 7; WEISS, 2013, p. 168).

Não poderia almejar aqui resumir o livro que recentemente publiquei. Porém, gostaria de pôr em relevo o argumento fundamental que permite preparar os espíritos a aceitar a explicação da religião que propus. Esse argumento refere-se ao caráter essencial da religião, todavia não imediatamente perceptível, precisamente porque ele é essencial. Ademais, essa questão não está no início do livro. Ela aparece progressivamente, à medida que o estudo avança e é, sobretudo, na conclusão que é posto à luz. Este caráter é o que se poderia chamar de virtude dinamogênica de toda espécie de religião. (DURKHEIM, 1913, p. 7).

⁵⁹ Em julho de 2017, entrevistou-se o festeiro de honra das Festas do Espírito Santo de Eiras.

⁶⁰ Essa tradição vem de sua origem lendária, quando o Espírito Santo livrou à população do contágio da peste, fizeram votos ou promessa que todos os anos, no período de Pentecostes, elegeriam um homem entre aqueles que mais pudessem ofertar dinheiro, trigo e vinho à comunidade (PINHO, 2008, p. 422).

Em suas conclusões da obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim indica que toda a realidade das sensações *sui generis* que compõe a experiência religiosa provém da sociedade, cujas forças morais dela emanam. Para o sociólogo, apenas o homem tem a capacidade de “conceber o ideal e ampliar o real” (DURKHEIM, 2009, p. 465).

A sociedade ideal não está fora da sociedade real, faz parte dela. Longe de estarmos divididos entre elas como entre polos que se repelem, não podemos nos juntar a uma sem nos juntarmos à outra. Pois, a sociedade não é constituída simplesmente da massa de indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupam, pelas coisas que utilizam, mas, antes de tudo, pela ideia que faz de si mesma. (DURKHEIM, 2009, p. 467).

Nos *estados de efervescência*, em que multidões se concentram, produz-se “uma exaltação da vida moral que se traduz por um conjunto de concepções ideais nas quais se exprime na vida nova que acabou de despertar”, dessa maneira o fiel retorna a vida cotidiana com maior vigor (DURKHEIM, 2009, p. 466-7).

Para Durkheim:

Além dos Estados passageiros ou intermitentes, há outros mais duráveis em que essa influência tonificante da sociedade se faz sentir com mais continuidade e muitas vezes até com mais impacto. Há períodos históricos em que, sob a influência de uma grande comoção coletiva, as interações sociais tornam-se bem mais frequentes e ativas. Os indivíduos se procuram, se reúnem mais. Disso resulta uma efervescência geral, característica das épocas revolucionárias ou criativas. (DURKHEIM, 2009, p.216).

Ao estudar as festas religiosas populares vê-se a importância de apreender os principais elementos e funções de toda e qualquer religião, para melhor entender como se dá a produção dos ideais e a ampliação do real comunitário e, refletir sobre o aspecto “essencial e permanente da humanidade”: *a produção dosagrado*.

Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim (2009) investiga quais seriam os aspectos mais fundamentais de toda religião, e chega à conclusão de que estes seriam as *crenças*, estados de opiniões e representações e, os *ritos*, como modos de ação que determinam as práticas humanas. As *crenças* têm o poder de classificar as coisas reais ou ideias em categorias opostas, como o *sagrado* e o

profano, enquanto os ritos são as instâncias primordiais de produção do próprio sagrado (DURKHEIM, 2009).

A noção de sagrado mostra-se, portanto, central na definição de religião por Durkheim: “uma religião é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (DURKHEIM, 2009, p. 32).

Nessa definição de religião vemos que o sagrado possui não só uma relação com a dimensão religiosa, mas também, com a dimensão moral, uma vez que as pessoas que se reúnem nessas comunidades morais, compartilham as mesmas crenças e práticas relativas ao sagrado, possuem vínculos dotados de sentimentos comuns, ideia central para a presente discussão.

Em *Sociologia e Religião*, Danièle Hervieu-Léger (2009) redigiu um capítulo dedicado a Émile Durkheim (1858-1917) na qual discorre sobre o sagrado e a religião. A autora, mediante um critério “fielmente durkheimiano”, faz uma análise sobre a possibilidade de descobrir e delimitar os “retornos”, as “renovações” e as “ressurgências” contemporâneas do sagrado (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 203).

Para uma busca “moderna do sagrado” temos que “descobrir as manifestações ressurgentes e renovadas” do sagrado, pois nas sociedades em que as instituições religiosas enfraquecidas pelo processo de secularização deixaram de dominar e racionalizar a experiência de sagrado. Dessa forma, as “intensas mobilizações emocionais”, sejam os grandes movimentos esportivos sejam os exaltados encontros políticos, “poderão ser considerados como lugares de expressão de uma religiosidade coletiva” (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 209).

Hervieu-Léger explica que isso não significa que as religiões institucionais sejam, daqui para frente, “incapazes de gerar, para seus membros, experiências do sagrado favoráveis à renovação das ligações comunitárias que os unem”. Entretanto, não são as únicas a requerer o monopólio dessa experiência coletiva. Assim, a melhor forma de aproveitar a “herança de Durkheim” postulada entre o

sagrado e a religião é verificar “novas formas da experiência do sagrado”, apartadas das religiões tradicionais (HERVIEU-LÉRGER, 2009, p. 210-11).

Os ideais democráticos, os quais foram produzidos por multidões de indivíduos, em processos de comoção histórica, mediante momentos de *efervescência geral* que os consagraram, mostram-se dotados de uma força moral. Tais ideais coletivos, como as liberdades individuais, de pensamento e de crenças, passaram a ser considerados sagrados. Temos, portanto, a configuração de um cenário no qual as antigas fontes de valor moral, oriundas da religião, passam a coexistir com ideais coletivos fundados sobre princípios laicos ou, pelo menos, não necessariamente religiosos. A questão que se procura problematizar neste artigo é a possibilidade de coexistência entre esses dois sagrados distintos.

Mais do que isso, a partir da investigação do caso português, a intenção é a de se, e em que medida, no âmbito dos regimes democráticos, tanto os discursos religiosos quanto os seculares contribuem para os processos de aprendizagem mútuos, na esfera pública das relações civis, sem que essa diversidade de princípios implique uma relação de tensão. Para caracterizar a viabilidade de uma articulação possível entre princípios laicos e religiosos, foram feitas entrevistas com pessoas ligadas à esfera religiosa e à laica, de modo a compreender como ambas compreendiam o lugar possível para a religião no mundo contemporâneo e, ao mesmo tempo, como concebem a relação entre religião e o princípio da laicidade.

As palavras de um Clérigo

No âmbito da pesquisa em questão, a entrevista com o Vigário Geral de Coimbra, Dr. Pedro Carlos Lopes Miranda, nas dependências da Casa Episcopal da Cúria Diocesana, em junho de 2016, revelou algumas “singularidades do catolicismo português”, para fazer alusão às palavras do cônego. Para compreender sua posição acerca da relação existente entre a Igreja Católica e o princípio da laicidade em Portugal pediu-se que dissertasse sobre o tema. Para o clérigo, a Revolução de 1974 mostrou-se conciliatória na relação entre o Estado e a Igreja Católica, porque mesmo que o pensamento secularista “parta do princípio de que uma secularização

forte significa a completa ‘desinfecção’ da religião do espaço público e do debate público”, em Portugal este discurso é mais brando.

Segundo o clérigo, outro ponto relevante diz respeito à autonomia da política diante da religião, por mais que “as práticas religiosas não tenham impactos nas leis, o sentimento religioso português exprime a identidade de uma nação”. Para o Vigário Geral, as relações entre o Estado e a Igreja não se apresentam conflituosas, uma vez que há participação considerável da Igreja nas questões sociais, por meio de organizações religiosas que trabalham no acolhimento de crianças e idosos em situação de vulnerabilidade social.

Segundo o Vigário, no país lusitano o sistema semipresidencialista proporciona um debate público menos acirrado entre os partidos políticos devido à alternância no poder. Atualmente, por um lado o Presidente da República pertence a um partido de centro-direita e, por outro, o Primeiro-Ministro a um partido de centro-esquerda.

O pároco destacou, ainda, como um exemplo do fenômeno religioso contemporâneo português, o movimento *de Fátima*, que se caracteriza mediante uma constante peregrinação de pessoas ao Santuário. Durante todo o ano o santuário mariano recebe milhões de peregrinos⁶¹, mesmo sem devoção religiosa, configurando-se, assim, como um espaço de visitação espiritual e turística.

A próxima seção percorre os excertos das entrevistas com o Presidente da Associação Ateísta Portuguesa, o senhor Carlos Esperança, realizadas em julho de 2016 e, por meio de um reencontro ocorrido em julho de 2017.

Palavras de um ateu

Há 65 anos o Presidente da Associação Ateísta Portuguesa (AAP) frequentava a catequese, aos seus 14 anos de idade, uma vez que nasceu em uma família tradicional católica praticante. Carlos Esperança tem consigo memórias de inúmeros momentos de infância os quais passou pelo que chama de sequelas de um

⁶¹ Dados estatísticos do Santuário de Fátima apontam para a presença de 9,4 milhões de peregrinos no ano de 2017. Disponível em: <https://www.fatima.pt/pt/news/numero-de-peregrinos-no-santuario-de-fatima-em-2017-supera-todas-as-expetativas-2018-02-08>

“terrorismo católico”, provenientes da catequese, momento em relação ao qual afirma ter constantes visões de imagens do inferno, iguais às visões que a irmã Lucia narra em *Memórias* (SOBRAL, 2016)⁶². Na percepção do Presidente, o catolicismo que provinha do Concílio de Trento, profundamente conservador, possuía uma “marca sacrificial” muito grande, ao apostolar que as pessoas deveriam se sacrificar para alcançar o estado celestial, visão esta que, segundo ele, a atual cúpula da Igreja Católica tenta combater.

Para Esperança, as atitudes da Associação Ateísta Portuguesa acerca do Estado laico português decorrem de uma posição de neutralidade em relação às crenças e anticrenças de seus cidadãos:

Se nosso Estado fosse ateu a Associação Ateísta Portuguesa seria contra o Estado. O Estado não tem que ser ateu, nem tem que ser Católico, nem Budista, nem Adventista do Sétimo Dia. O Estado tem que ser neutro para poder respeitar os crentes, os descrentes e os anticrentes; as crenças, as descrenças e as anticrenças. E a única forma de defender, digamos a pluralidade religiosa, que é também uma pluralidade ideológica, é a neutralidade do Estado. Aquela que a Associação Ateísta defende é a neutralidade do Estado e não o ateísmo de Estado. Até porque o ateísmo de Estado foi na história tão perverso quanto os Estados confessionais. (Entrevista concedida por ESPERANÇA, Carlos, 2016).

A entrevista com Esperança ocorreu no período das festas alusivas aos 500 anos de beatificação da Rainha Santa Isabel, em Coimbra, em julho de 2016. Houve três procissões alusivas à santa em Coimbra. A primeira, chamada de Procissão Penitencial, tem como finalidade o cumprimento de promessas pelos fiéis. A segunda, chamada Procissão de Misericórdia, conta com a participação das instituições de apoio e solidariedade social da Diocese de Coimbra. A terceira, chamada Procissão Solene, ocorre com a participação da Guarda de honra à Rainha Santa, Pendões e Bandeiras das paróquias da Diocese de Coimbra, Filarmônica de Vilela, Associação de Escoteiros de Portugal, Liga dos Combatentes, Exército, Associação dos Deficientes das Forças Armadas, Estudante com hábito universitário, Irmandades, Confrarias, Santa Casas de Misericórdia, Autoridades Acadêmicas, Autoridades Militares, Cordão de Elementos da Polícia, Penitentes em Ala de Procissão e fiéis.

⁶² Lúcia de Jesus (1907-2005), nome de batismo de uma das mais célebres figuras do catolicismo contemporâneo, a autora de “Memórias” é a pessoa que afirmou com seus primos, Francisco (1908 - 1919) e Jacinta (1910-1920) ter visto Nossa Senhora (SOBRAL, 2016, p. 6).

Na ocasião, foi-lhe perguntado sobre a sua opinião acerca das manifestações religiosas nas ruas da cidade.

Embora eu pense que é um abuso uma ocupação tão demorada no espaço público, aceito-a como uma liberdade de associação e de manifestação, como considero legítima uma manifestação sindical, uma manifestação profissional, ou de desempregados, ou outra qualquer. Também considero uma procissão como uma manifestação de um culto, de um culto particular na via pública. Portanto [pausa]. Considero mais uma manifestação de liberdade, de liberdade de um Estado democrático do que propriamente uma atitude de provocação à laicidade do Estado. (Entrevista concedida por ESPERANÇA, Carlos, 2016).

No tocante às ideias de Habermas (2007, p. 55), o Sr. Esperança mostrou uma atitude de autorreflexão em face das manifestações de liberdade democrática de Portugal, na contemporaneidade. Posicionou-se de forma a entender que o Estado democrático demanda tanto dos crentes uma compreensão da cultura política liberal, quanto à mesma compreensão dos descrentes no relacionamento com os religiosos.

Para Carlos, não se pode considerar que a liberdade é apenas a política, “são as liberdades que se moldam”. Considerou que não há liberdade sem pluralismo ideológico, sem o direito ao contraditório, aquilo que se configuram nas democracias modernas: a separação dos poderes. Segundo ele, essa condição foi alcançada com o término do regime ditatorial do Estado Novo, graças a “Revolução dos Cravos ocorrida em 25 de Abril de 1974” e instauração da República Democrática Portuguesa.

Há um fator que lhe preocupa, em relação ao surgimento de outras religiões no país lusitano, até mais do que o próprio Catolicismo. Em Portugal, na visão do Sr. Esperança, vive-se sob a influência relativamente grande de Igrejas Evangélicas. Outra apreensão diz respeito ao regresso de refugiados das antigas colônias portuguesas, que conforme Carlos, “pode servir de abrigo para eventuais ataques terroristas”. Demonstra receio da forma de radicalização do próprio Islã, semelhança do que está a acontecer com o caso da civilização árabe, “responsável por este recrudescimento da fé, que não se pode dissociar do Islã”.

Para o Sr. Carlos Esperança a participação da AAP, no tocante à consolidação de uma sociedade pluralista é ainda pequena, apesar de, a cada dia, receber novos sócios, todavia, defenderá sempre a laicidade e combaterá os ataques feitos ao ateísmo. Finaliza a entrevista, ao esclarecer que a AAP “jamais fará proselitismo”.

Em meio à busca de diálogos com diferentes atores sociais de Portugal, procurou-se, no campo universitário, a compreensão das dinâmicas religiosas e seculares em Portugal.

Diálogos acadêmicos acerca da religião

Diante do panorama complexo que se mostra para os investigadores que estudam a religião e as religiões no contexto das múltiplas modernidades procurou-se participar de conversas, colóquios e cursos com professores portugueses que partilham esta problemática de pesquisa. Para tanto, iniciou-se esta caminhada com um diálogo sobre a religião e a laicidade, em Portugal, com a socióloga Helena Vilaça, em junho de 2016, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a qual discorre:

[...] tudo foi alterado depois de 25 de Abril de 1974 menos a religião. A lei da liberdade religiosa era uma lei ainda fascista, de 1971. Ninguém quer pegar na questão religiosa que é uma questão muito complicada. E mesmo os partidos de esquerda têm muito cuidado e nunca atacaram fenômenos como Fátima, alguns grupos dizem: - porque isto é uma coisa intocável faz perder votos. Tocar na religiosidade popular faz perder votos, e, portanto, não se toca. Quando morreu a irmã Lúcia, uma das três pastorinhas em 2005 havia campanha eleitoral. Só o Partido Comunista é que não quis interromper a campanha, mas respeitou. De resto, havia os partidos de direita que quiseram feriado nacional. O Partido Socialista interrompeu, também, suas ações de campanha. E o próprio partido e dentro do Bloco de Esquerda (atual partido da nova esquerda), havia quem (os tais Católicos Progressistas) que também queriam que se parasse a campanha e fizesse feriado no dia seguinte ou qualquer coisa do gênero. É muito curioso, muito interessante. (Entrevista concedida por VILAÇA, Helena, 2016).

Para a Socióloga, o tema da religiosidade popular é evitado pelos políticos, uma vez que implica a perda de votos. Vilaça declara que Portugal passa por uma espécie de “esquizofrenia”, uma vez que parte dos meios de comunicação social, os *media*, tem certo discurso “às vezes laicista crítico”, quando, por exemplo, envolve a questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo ou a despenalização

do aborto. Os jornalistas, no tocante aos temas éticos, fazem críticas aos posicionamentos dos conservadores e dos católicos. Entretanto, quando vem o Papa a Portugal todos parecem católicos. Segundo ela, inclusive os mesmos jornalistas que tiveram posições críticas sobre pontos de vista conservadores, “estão ali num estado de êxtase fantástico por causa do Papa”.

Nas entrevistas com os atores do campo acadêmico e religioso observou-se uma complementaridade entre os discursos a respeito dos desafios que envolvem os temas éticos em Portugal. Vilaça indicou um artigo em que demonstra que discurso cristão está presente nos debates acerca das “leis liberalizadoras do domínio da ética” em Portugal (VILAÇA; OLIVEIRA, 2015).

Comparativamente a outros países da Europa, Portugal tem níveis de secularismo bem inferiores, a seguir a Polônia e a Itália. Em Portugal talvez a prática religiosa esteja até mais elevada do que em Itália, e, no entanto, não é um país que tenha proposições consideradas conservadoras. Aqui, por exemplo, aprovou-se o casamento de pessoas do mesmo sexo, e a despenalização do aborto, mas os argumentos, porque é isto que eu tenho estudado e desenvolvido, são argumentos cristãos. É muito curioso ver os partidos de esquerda escolher católicos a defenderem estas causas. (Entrevista concedida por VILAÇA, Helena, 2016).

Na mesma vertente de compreensão de que a Igreja Católica em Portugal não apresenta proposições conservadoras, mesmo que mais de 80% da população portuguesa declarem-se Católica Apostólica Romana⁶³, conforme demonstrado pelo Instituto Nacional de Estatística (2011) e pelo estudo sobre as identidades religiosas dos portugueses⁶⁴ (TEIXEIRA, 2012).

Vê-se que a Igreja Católica em Portugal, especialmente, o Conselho de sua Conferência Episcopal possui um *modus operandi* diferente de outros países.

Para além das questões relacionadas com a justiça social, a Igreja Católica tem-se manifestado, mas sem grande interferência, em questões controversas do ponto de vista da ortodoxia católica, como a lei do divórcio, em 1975, ou a lei do aborto, em 1984, a sua despenalização, em

⁶³ Segundo o último Censo de Portugal, 8,29% da população não respondeu, 81% declara-se Católica, 0,63% Ortodoxa, 0,84% Protestante, 1,82% outra Cristã, 0,03% Judaica, 0,23% Muçulmana, 0,32% outra não cristã e 6,84 sem religião (INE, 2011).

⁶⁴ O estudo sobre as **Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas** (2012). Disponível em: http://www.academia.edu/36439323/IDENTIDADES_RELIGIOSAS_EM_PORTUGAL_REPRESENTA%C3%87%C3%95ES_VALORES_E_PR%C3%81TICAS_2012_

2008, ou o casamento entre pessoas do mesmo sexo, em 2010. Depois da despenalização da interrupção voluntária da gravidez, o casamento entre pessoas do mesmo sexo foi o último grande desafio ético colocado à Igreja Católica portuguesa. (VILAÇA; OLIVEIRA, 2015, p. 3).

Para Vilaça e Oliveira (2015), a Igreja Católica em Portugal “tem um discurso mais moderado e uma atuação mais contida em relação às questões de moralidade”, de fato isso não acontece em países como a Espanha ou a França. No caso da lei do casamento civil com pessoas do mesmo sexo, a Igreja Católica não se manifestou contrária aos partidos que defendiam esta legalização (VILAÇA; OLIVEIRA, 2015).

Entrevistou-se, ainda, em junho de 2016, o padre, filósofo, teólogo e docente de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Dr. Anselmo Borges, conhecido pelo seu distanciamento da ortodoxia católica. Entre as suas indicações de estudos acerca da laicidade e do pluralismo em Portugal, conversamos sobre a religião e o diálogo inter-religioso (BORGES, 2011).

Para o professor Anselmo Borges (2011), “por paradoxal que pareça, há outro pilar, o que afirma que o diálogo do inter-religioso faz parte também os ateus”, ele explica sua afirmação concluindo que os ateus por estarem “de fora” das concepções de entendimento do mundo em meio a religião, “talvez melhor possam aperceber-se da imunidade, superstição e idolatria, que tantas vezes afectam a religião” (BORGES, 2011).

A exigência moral não nasce de facto de ser crente ou ateu, mas da “condição simplesmente humana de querer ser pessoa autêntica e cabal”. Se se pensar a sério e desde que ambos queiram ser honestos, “não existe nada que a nível moral deva fazer um crente e não um ateu” (o seu desacordo em muitas opções será, em rigor de termos, por motivos morais e não propriamente religiosos). (BORGES, 2011, p. 119-20).

Nessa direção, Habermas (2008) afirma que os debates na arena política pública nos Estados democráticos são sustentados por uma solidariedade cívica, a qual deve assegurar a seus cidadãos crentes e não crentes que se respeitem como membros livres e iguais.

De Durkheim a Habermas

Há mais de cem anos, Durkheim questionava-se, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, como a ciência poderia negar a religião se ela é um fato?

Além do mais, enquanto a religião é ação, enquanto é um meio de fazer viver os homens, a ciência não poderia ser considerada tal, pois, mesmo exprimindo a vida, não a cria; ela pode perfeitamente procurar explicar a fé, mas, por isso mesmo, a supõe. Assim, não há conflito a não ser num ponto limitado. Das duas funções que a religião primitiva cumpria, existe uma, mas uma só, que tende cada vez mais a lhe escapar: a função especulativa. O que a ciência contesta à religião não é o direito de existir, é o direito de dogmatizar sobre a natureza das coisas, é a espécie de competência especial que ela se atribuía para conhecer o homem e o mundo. (DURKHEIM, 2009, p. 477).

Durkheim considerava que a religião não poderia ser negada pela ciência, pois ela própria é o objeto da ciência, e como tal, existe no plano real ao qual se aplica a reflexão científica. Além disso, o sociólogo acrescentou uma ponderação que ressoa significativa para a questão sobre a qual se debruça a presente investigação, ao afirmar que “No entanto, ela parece chamada antes a se transformar do que a desaparecer” (DURKHEIM, 2009, p. 477).

Em sua perspectiva, os estudos dos fenômenos religiosos permitem compreender muito mais do que apenas a religião, pois lançam luz sobre os próprios sistemas de representação e classificação do mundo, que inclui também o fenômeno moral (DURKHEIM, 2009, p. XV-XVI). Igualmente, propõe que as representações religiosas exprimem realidades que são o produto de intensa cooperação, que perpassa o espaço e o tempo, na qual “multidões de espíritos” associaram-se, mesclaram suas ideias e sentimentos, que acumularam tanto de sua experiência quanto de seu saber (DURKHEIM, 2009, p. 483).

Em linhas gerais, podemos dizer que a principal contribuição de Durkheim foi a de conceber a religião como um fenômeno cuja existência praticamente coincide com a vida social, na medida em que é produzida coletivamente e, ao mesmo tempo, é uma instância produtora da coletividade. Nesse sentido, sua aposta na permanência da religião, mesmo que sob formas diversas daquelas então existentes, mostrou-se bastante acertada, e nos chama a atenção para a

importância de compreendê-la em suas múltiplas formas e seus diversos arranjos com outros aspectos da vida social.

Aproximadamente um século após, a religião continua a mobilizar o debate da teoria social, figurando no centro das preocupações de um dos principais teóricos contemporâneos, Jürgen Habermas que, em trabalhos mais recentes (2007), demonstrou preocupação em proteger a religião contra a hostilidade de uma sociedade secularizada. Para esse autor, é do interesse do Estado de direito democrático que se use de todas as fontes culturais de forma moderada, uma vez que é por meio delas que “se abastecem a consciência normativa e a solidariedade dos cidadãos”. Este mote torna-se imprescindível na compreensão no discurso da sociedade *pós-secular* (HABERMAS, 2007, p. 51).

O pressuposto aqui sustentado alinha-se à tese habermasiana, segundo a qual a expressão *pós-secular* sugere a necessidade de se mostrar como um caminho para o horizonte pós-metafísico das modernidades. Segue-se o entendimento de que o prefixo *pós* indica uma “mudança de mentalidade” ou, até mesmo, uma “alteração crítica do autoconhecimento secularista de sociedades”, em face da compreensão da permanência da religião na esfera pública democrática (ARAUJO, 2013, p. XVIII).

Compreende-se a esfera pública como,

[...] um grupo de pessoas autônomas pesando e agindo juntas, através de um processo deliberativo, como no modelo habermasiano. Essa é também uma fonte intramundana e o indivíduo tem um grau de autonomia, na medida em que participa do processo; mas também existe uma certa dose de heteronomia, uma vez que os ideais e regras morais resultantes desse processo não são inteiramente sua criação e, provavelmente, não coincidirão plenamente com suas ideias. (ROSATI; WEISS, 2015, p. 136).

Destarte procura-se reconhecer na solidariedade cívica, que o Estado constitucional laico defende, um espaço de convivência reflexivo entre os valores que os cidadãos religiosos e seculares de maneira que possam compartilhar em estado de aprendizagem mútua.

Conclusão

Compreender como se conectam as crenças e as anticrenças no âmbito dos debates estabelecidos na esfera pública do Estado português é um desafio que não se encerra neste artigo. No entanto, serão encaminhadas para este desfecho algumas reflexões que ocorreram durante a trajetória de investigação.

Primeiramente, considera-se que algumas falas aqui estabelecidas entre diferentes atores sociais alcançaram uma condição *pós-secular*. Avalio que em Portugal, o Estado laico ou qualificado como “quase laicidade”, possibilitou que as diferentes crenças e anticrenças se diversificassem. Entretanto, mostra-se importante destacar que o pluralismo religioso e de valores, diferentemente da diversidade, é uma condição ideal das modernidades. Salienta-se que o pluralismo não é um elemento consolidado, mas uma condição que ultrapassa a tolerância, em direção das liberdades e das diversidades das vidas quotidianas (VILAÇA, 2006).

Em segundo lugar, compreende-se que a modernização da consciência pública e a reflexividade que provém do processo de aprendizagem complementar se constituirá gradativamente, na medida em que ocorrerem debates na esfera pública entre acadêmicos e não acadêmicos. A atitude epistêmica em relação à condição *pós-secular* corrobora com as discussões de questões, tais como, os Novos Movimentos Religiosos (NMRs); o respeito às minorias étnicas, culturais e religiosas; os limites entre o fundamentalismo e o pluralismo; os diálogos inter-religiosos; as questões da bioética que envolve o aborto, a eutanásia, os transgênicos, a clonagem e os testes com os animais; enfim, todas as demandas que emergem da esfera pública das sociedades democráticas.

Em terceiro lugar, entende-se que a privatização da religião não é uma condição das sociedades *pós-seculares*. A ideia de uma esfera pública secularizada não reforça, em si, a compreensão de uma sociedade *pós-secular*. A vitalidade democrática depende de que as diferentes vozes, sejam elas religiosas, sejam elas seculares, participem, contribuindo, assim, para a produção de seu conteúdo valorativo e normativo. Visualiza-se que Portugal está mudando o seu panorama religioso, conforme indicam os últimos censos. Entretanto, a presença do catolicismo ainda influencia a identidade religiosa desta nação, como vimos por meio do fenômeno de Fátima.

Em quarto lugar, a sociologia da religião e da moral de Durkheim é atualizada e colocada em diálogo com as ideias de *pós-secularização* de Habermas (2007), quando este considera que a permanência da religião nas sociedades democráticas precisa ser levada a sério, como um desafio cognitivo a ser analisado “do lado interno”. A expressão *pós-secular* tributa um respeito para com as pessoas e seus modos de agir, cuja integridade provém de suas convicções religiosas. Tais convicções são impessoais por ser produto de uma elaboração coletiva.

Por fim, descobrir as novas concepções da busca “moderna do sagrado”, desvinculadas da religião *stricto sensu*, é um desafio para a sociologia da religião e moral. O entendimento de que os diferentes rituais comunitários, que envolvem sentimentos comuns, resultantes de vidas comuns, devem passar por uma compreensão reflexiva de como se formam tanto os ideais morais laicos quanto os religiosos nas sociedades democráticas contemporâneas.

Referências

- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Fé e Saber**. Tradução Fernando Costa Mattos. São Paulo, UNESP, 2013.
- AZEVEDO, Rui Pinto. **O compromisso da Confraria do Espírito Santo de Benavente**, 1963. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.14/5053>>. Acesso em: 5 dez. 2018.
- BORGES, Anselmo. **Religião e Diálogo Inter-religioso**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica**. Coimbra: Edições Almedina, 2010.
- CENSOS - Censos 2011. **Resultados definitivos Portugal**. Disponível em: <www.inec.pt>. Acesso 02 Março de 2016.
- CERVA, Ana Carine. Catolicismo Popular Brasileiro e Português: olhares cruzados. VI Seminário Discente (2017). **Anais**. Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UFRGS, 2018.
- DIX, Steffen. As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa. **Análise Social**. Lisboa: vol. XLV, n. 194, 2010. (p. 5-27). Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1268306960Y6kEE8vd8Li59CA4.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2018.
- DURKHEIM, Émile. **Le problème religieux et la dualité de la nature humaine**. Extrait du Bulletin de la Société française de philosophie. 1913. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_01/probleme_religieux.html>. Acesso em: 15 de janeiro 2019.

_____. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DUVIGNAUD, Jean. Prefácio. In: HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades Múltiplas. **Sociologia, Problemas e Práticas**. Lisboa: n. 35, 2001. (p. 139-163).

ESPERANÇA, Frei Manoel. **Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal - Segunda Parte**, 1666. Disponível em:

<http://purl.pt/20706/3/hg-1231-v/hg-1231-v_item3/index.html>. Acesso em: 21 de nov. 2018.

HASQUIN, Hervé. L'État et les Églises dans l'Europe communautaire - à propos du financement des cultes. IN: DIERKENS, A. **Pluralisme religiex et läicités dans L'Union Européenne**. Bruxelas: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização : sobre razão e religião**. Organização e prefácio de Florian Schuller. Tradução Alfred J. Keller. São Paulo: Ideia & Letras, 2007.

_____. **Between Naturalism and Religion**. Wiley. Edição do Kindle, 2008.

_____. **Fé e Saber**. Tradução Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião: abordagens clássicas**. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

INE – Instituto Nacional de Estatística - XV Recenseamento Geral da População. Lisboa: INE, 2012.

MARTINS, José de Souza. **Sociologia da Fotografia e da Imagem**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2014.

ROSATI, Massimo; WEISS, Raquel, 2015. Tradição e Autenticidade em um Mundo Pós-Convencional: uma leitura durkheimiana. In: **Sociologias**. Porto Alegre: UFRGS, n. 39, ano 17, maio/ago, 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Se Deus fosse um Activista dos Direitos Humanos**. Coimbra: Edições Almedina, 2014.

SOBRAL, Cristina Sobral. **Memórias: Lucia de Jesus**. Torres Novas: Santuário de Fátima, 2016.

STOECKL, Kristina. Defining the Postsecular. In: Document Collection of the Italian-Russian Workshop: **Politics, Religion and Culture in Postsecular World**. Faenza, 13-14 May, 2011. Disponível em:

<<http://www.pecob.eu/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/EN/IDPagina/3100> >. Acesso em: 20 dez. 2018.

TEIXEIRA, Alfredo. **Identidades Religiosas em Portugal. Representações, Valores e Práticas**. Lisboa: Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e Centro de Estudos de Religiões e Culturas, 2012. Disponível em:

<http://www.esb.ucp.pt/sites/default/files/images/inquerito_2011_resumo.pdf >. Acesso em: 20 nov. 2018.

TOLDY, Martinho Tereza. A Secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas. **Didaskalia**. Lisboa: n. 43, 2013.

VILAÇA, Helena. **Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo Religioso em Portugal**. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

VILAÇA, Helena; OLIVEIRA, Maria João. Clivagens e cumplicidades entre e a Igreja Católica e o estado: o casamento entre pessoas do mesmo sexo. **Sociologia, Problemas e Práticas**. Lisboa: n. 78, 2015. Disponível em:

<<https://journals.openedition.org/spp/1940>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

WEISS, Raquel. Efervescência, Dinamogenia e a Ontogênese Social do Sagrado.

Mana. Rio de Janeiro: vol.19 n.1, abr. 2013. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000100006>. Acesso em: 08 nov. 2018.

_____. Émile Durkheim: de ideólogo da laicidade a precursor das teorias pós-seculares. **Política & Sociedade**. Florianópolis. V. 16, N. 36, Maio/Ago. de 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p428>>. Acesso em: 15 dez. 2018.

ENTREVISTAS:

BORGES, Anselmo. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Coimbra, 2016. Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

ESPERANÇA, Carlos. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Coimbra, 2016. 1 arquivo. mp3 (85 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

ESPERANÇA, Carlos. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Coimbra, 2017. 1 arquivo. mp3 (69 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

MARQUES, Ricardo. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Coimbra, 2017. 1 arquivo. mp3 (30 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

MIRANDA, Pedro. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Coimbra, 2016. Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

VILAÇA, Helena. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Porto, 2016. 1 arquivo. mp3 (30 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

Recebido: 05 jan. 2019

Aceito: 20 jan. 2019

Michel Foucault e o problema da racionalidade

Michel Foucault and the problem of rationality

Alyson Thiago Fernandes Freire⁶⁵

Resumo

O presente artigo objetiva discutir a abordagem foucaultiana das formas de racionalidade enquanto uma importante atualização crítica do problema da racionalização das sociedades modernas. Desse modo, em sua primeira parte, o artigo se concentra nas principais premissas e cautelas metodológicas do uso do conceito de racionalidade no esquema teórico de Michel Foucault. Por último, exploro como o filósofo francês discorre sobre os vínculos históricos sociológicos entre racionalidade, poder e crítica.

Palavras-chave. Michel Foucault. Racionalidade. Racionalização. Teoria Social.

Abstract

The present article aims at a Foucaultian approach to the forms of rationality as an important critical update of the problem of the rationalization of modern societies. Thus, in its first part, the article focuses on the main premises and methodological cautions of using the concept of rationality without theoretical framework of Michel Foucault. Finally, I explore how the philosopher discusses about the links between rationality, power and criticism.

Keywords. Michel Foucault. Rationality. Rationalization. Social Theory.

⁶⁵ Professor de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6673-6289>; Email: alyson.freire@ifrn.edu.br.

“A racionalidade do abominável é um feito da história contemporânea”
(FOUCAULT, 2006, p. 354).

Introdução

O tema da racionalização do mundo moderno é, certamente, uma das questões mais caras do pensamento sociológico clássico. Jurgen Habermas (2012, p.28), por exemplo, afirma que a sociologia clássica “seleciona os seus conceitos fundamentais talhados segundo o crescimento da racionalidade do mundo moderno”. De fato, sua força heurística para estudar a modernidade e suas rupturas societárias⁶⁶, tanto em termos comparativos quanto em termos das dinâmicas subjetivas da ação dos indivíduos, torna a racionalização um dos tópicos mais instigantes e profícuos da produção sociológica.

A sociologia contemporânea continua a empregar o conceito de racionalização, aplicando-o sobre novos campos de problemas, dos quais podemos citar: os laços de dependência entre o Holocausto e a administração racional da burocracia (BAUMAN, 1998), a generalização dos princípios organizacionais dos restaurantes de *fast food* (RITZER, 1993), os usos individuais e sociais do corpo (TURNER, 1996) e a experiência amorosa em tempos de internet (ILLOUZ, 2011). Não é por acaso, portanto, que alguns considerem a racionalização uma preocupação analítica de tamanha centralidade para a sociologia, que ela, inclusive, articularia uma matriz teórica própria na teoria social sobre a modernidade (MARTUCCELLI, 1999).

Essa é a tese do sociólogo chileno, Danilo Martuccelli, segundo a qual a sociologia da modernidade seria constituída por três grandes matrizes⁶⁷, entre elas

⁶⁶ No entanto, importante destacar, quando consideramos a sociologia da religião de Max Weber, o mais notável dos sociólogos estudiosos da racionalização, esta não se resume à cultura moderna e ao ocidente. Para o sociólogo alemão, a racionalização é um processo mais amplo com significado “histórico-universal” para as sociedades humanas e os seus desenvolvimentos.

⁶⁷ A primeira matriz é formada pelas teorias da diferenciação social de autores como Emile Durkheim, Talcott Parsons, Pierre Bourdieu e Niklas Luhmann. A segunda matriz é formada pelas teorias dos processos de racionalização, e inclui nomes como Max Weber, Theodor Adorno e Max Horkheimer, Norbert Elias, Michel Foucault e Jurgen Habermas. A terceira, e última matriz teórica, é aquela das abordagens da condição moderna cujos nomes mais significativos são Georg Simmel,

a da racionalização. Para essa matriz teórica, o entendimento e a descrição da singularidade do desenvolvimento histórico da sociedade moderna, e de sua experiência sociocultural e política, passam, irremediavelmente, pela compreensão dos processos racionalizadores. Além de Max Weber, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Norbert Elias e Jurgen Habermas⁶⁸, Martuccelli inclui, entre os representantes da matriz teórica da racionalização, um nome, por assim dizer, mais exterior à sociologia, se tomarmos essa num sentido mais estrito: o do filósofo francês Michel Foucault.

Não é difícil enxergar nas descrições históricas e nas análises foucaultianas da formação e funcionamento das instituições disciplinares um retrato de uma sociedade modelada por processos racionalizadores. O isolamento da loucura e dos loucos, a experiência médica e da doença sob o olhar da clínica, a emergência do encarceramento penal e a organização do domínio médico jurídico da sexualidade trazem, em seu bojo, o tema da racionalização, isto é, de como uma sociedade se torna cada vez mais estruturada por saberes e práticas sociais que racionalizam, de maneira constitutiva, os mais diversos âmbitos da experiência do sujeito na vida social e consigo mesmo.

O próprio Foucault, num balanço de sua obra, inscreveu o seu trabalho na tradição de autores cuja preocupação fundamental consiste em compreender a cultura moderna a partir do problema do racionalismo, particularmente as relações entre racionalização e poder (FOUCAULT, 1995 p. 233).

Como podemos concluir, grosso modo, Foucault é um pensador para quem a racionalidade moderna continua a ser um importante problema sociológico, filosófico, ético e político. No entanto, ao o situarmos naquela matriz teórica da racionalização, é preciso perguntar: que diferenças, questões e contribuições sua análise da racionalidade aporta para a sociologia? Podemos considerar que Foucault

Erving Goffman, Alain Touraine e Anthony Giddens. Para maiores detalhes ver: MARTUCCELLI, Danilo. **Sociologies de la modernité: L'itinéraire du XX siècle**. Paris: Gallimard, 1999.

⁶⁸ Não é objeto desse artigo discutir a validade e os problemas do esquema proposto por Martuccelli. Porém, entre outros pontos problemáticos, pode-se ponderar, por exemplo, como um autor como Georg Simmel poderia muito bem estar presente em mais de uma matriz. Se pensarmos em seus estudos sobre a economia monetária, a tragédia da cultura, a divisão do trabalho e, mesmo a metrópole e a vida mental, eles, certamente, possuem uma forte dimensão analítica acerca dos processos de racionalização e reificação da cultura e vida moderna.

atualiza o problema da racionalização da modernidade? Essas são as interrogações que movem este artigo.

Para buscar essas respostas, tomaremos como fio condutor o próprio olhar foucaultiano sobre sua obra e pensamento. Principalmente em textos e entrevistas do final da década 1970 e começo da década de 1980, Foucault se preocupou em realizar um balanço acerca do conjunto de seu trabalho de pesquisa. Em grande medida, esse balanço autocomprensivo empreendido por Foucault define-se por um movimento reflexivo, no qual o conceito de racionalidade possui lugar privilegiado, acerca dos pontos de encontro e afastamento quanto à tradição da filosofia crítica alemão e, também, quanto à atualidade do projeto do Esclarecimento. A partir do esforço de autocompreensão do autor sobre sua obra, podemos colher subsídios importantes para trazer à discussão a concepção foucaultiana de racionalidade, segundo o ângulo retrospectivo de sua própria avaliação.

A racionalidade ocidental como problema

Considerada em seu conjunto, a obra foucaultiana pode ser caracterizada como um esforço histórico-filosófico para compreender por que e como, no Ocidente, construímos complexos sistemas de práticas, com saberes e poderes variados, voltados a governar quase tudo o que dizemos, sabemos, fazemos e somos. Foucault intitula esse esforço de uma “ontologia histórica de nós mesmos”. Nesse projeto, a história da razão, como história das relações constitutivas entre a produção do conhecimento, as formas de poder e as práticas de relacionamento ético do sujeito consigo mesmo, ocupa um lugar primordial, ainda que, costumeiramente, pouco atentado (FOUCAULT, 2014).

É nesse sentido que Foucault defende que o seu o trabalho não tem como objetivo o poder, o discurso ou uma história das instituições ou das ideias, “mas uma história da racionalidade, tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas” (FOUCAULT, 2006, p. 319).

Para o filósofo francês, há uma racionalidade nos mais diversos aspectos e domínios das práticas humanas, e não apenas no âmbito do saber, senão também

nas relações políticas, nas condutas, nas instituições, até mesmo nas formas mais violentas das práticas históricas há uma racionalidade. Apesar da irracionalidade que foi o nazismo, argumenta Foucault, trata-se de uma irracionalidade que era ao mesmo tempo, afinal, uma certa forma de racionalidade. O que não significa que a razão seja uma construção totalitária que terminou por se tornar o seu reverso, como escrevem Adorno e Horkheimer (1985) no início de sua obra mais conhecida, sobre o esclarecimento e seu princípio corrosivo de racionalidade.

Apreender a singularidade dessa racionalidade, no Ocidente, que é tão compatível com a violência, com o poder, com a dominação sobre a ação dos outros, constitui o coração do problema do empreendimento intelectual foucaultiano. E, referindo-se indiretamente à Max Weber e à Theodor Adorno e Max Horkheimer, “ninguém precisa esperar a burocracia e os campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações” (FOUCAULT, 2006, p. 366).

Sem sacralizar nem demonizar a razão, o que Foucault busca realizar é a análise dos limites, perigos e efeitos históricos do tipo de racionalidade que condiciona, no âmbito de nossas práticas e pressuposições mais familiares, o que pensamos, fazemos e somos em nossa atualidade. É um caminho crítico para compreender as condições de possibilidade das maneiras de pensar e se comportar que são ainda as nossas

Em uma entrevista sobre sua formação teórica, Foucault se espanta como as discussões e pesquisas sobre a história da racionalidade moderna, na França⁶⁹ e Alemanha⁷⁰, acabam por se encontrar sob um problema similar: “Parece-me que aqui se coloca a mesma questão: o que ocorreu na história da razão e nas diferentes formas pelas quais se exerce esse domínio da razão?” (FOUCAULT, 2005a p. 315). Seu espanto se deve ao fato de o campo intelectual francês de sua época ter pouquíssimo conhecimento acerca de Max Weber e, menos ainda, sobre a Escola

⁶⁹ Foucault se refere à tradição epistemológica francesa de historiadores da ciência, como Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Jean Cavailles e Alexander Koyré para os quais, segundo o autor de História da loucura, a história das ciências consiste na investigação de uma razão “cuja autonomia de estrutura traz consigo a história dos dogmatismos e dos depotismos...” (FOUCAULT, 2005b, p. 357).

⁷⁰ Foucault se refere aos trabalhos de Max Weber e da Escola de Frankfurt, notadamente Theodor Adorno, Max Horkheimer e Jurgen Habermas.

de Frankfurt⁷¹. O que, segundo o filósofo, não impediu a convergência dessas duas tradições para uma mesma problemática, ainda que por caminhos diferentes.

Se, por um lado, Foucault reconhece que seu trabalho também se orienta pela tarefa de “destacar a forma de racionalidade que é apresentada como dominante e à qual se dá o status da razão” (FOUCAULT, 2005b, p. 316), por outro, isso não significa ausência de diferenças significativas. Para Foucault, o problema da razão deve ser abordado a partir das condições históricas e das formas de racionalidade em que o sujeito humano se torna ele próprio um objeto de saber e de governo possível: “O que me interessou... eram justamente as formas de racionalidade que o sujeito humano aplicava a si mesmo” (FOUCAULT, 2005b, p. 318).

Desse aspecto deriva um conjunto de proposições teórico-metodológicas que caracterizam a especificidade do tratamento analítico foucaultiano com respeito à racionalidade e à racionalização das sociedades ocidentais.

A abordagem foucaultiana da racionalidade e da racionalização

Entre as contribuições teóricas da obra foucaultiana está, certamente, a elaboração e aplicação de uma concepção relativa e plural de racionalidade.

De partida, é importante destacar, que racionalidade significa algo diferente de um atributo cognitivo do sujeito ou um conceito constitutivo de uma teoria da ação e do processo histórico (WEBER, 1994; 1999; GIDDENS, 2003; BOUDON, 2009). No pensamento foucaultiano, “racionalidade é o que programa e orienta o conjunto da conduta humana” (FOUCAULT, 2006, p. 319).

A definição por si só exprime seu vínculo íntimo com o poder. Como, para Foucault, as relações de poder funcionam como modos de ação sobre um campo de possibilidades (FOUCAULT, 2014, p. 137), o exercício de poder implica uma série de sistematizações e orientações para que ele possa ter alguma eficácia e estabilidade.

⁷¹ Ao avaliarmos pelas primeiras traduções francesas dos trabalhos de Adorno e Horkheimer, assim como os de Habermas, a Teoria crítica aportou na França a partir da década de 1970 (HONNETH, 2009).

Foucault elenca algumas dessas racionalizações que as relações de poder necessitam para o seu funcionamento, as quais o pesquisador que queira analisá-las deve se atentar: 1) O sistema de diferenciações que permitem agir sobre a ação dos outros; 2) O tipo de objetivos perseguidos pelos que agem sobre a ação dos outros; 3) As modalidades instrumentais pelos quais o exercício do poder atua sobre os indivíduos; 4) As formas de institucionalização (FOUCAULT, 2014, p.136).

Ou seja, as relações poder, em suma, põem em movimento formas de racionalidade e racionalização. A multiplicidade de modos pelos quais as ações humanas podem ser induzidas, estruturadas e correspondidas - assim como a diversidade dos focos sobre os quais se pode agir sobre - redundam na tese de que não pode haver um tipo único de racionalidade, mas uma pluralidade de racionalidades. Cada uma delas relacionada a um sistema de práticas históricas, a um modo de agir sobre e governar a ação dos outros. Portanto, racionalidade, em Foucault, tem a ver com a multiplicidade de lógicas singulares de práticas institucionais históricas construídas num contexto determinado. Essas práticas podem ser práticas administrativas, jurídicas, penais, médicas, pedagógicas, éticas etc..

Disso resulta um segundo ponto fundamental: não considerar como um todo a racionalização da sociedade e da cultura, “mas analisá-la como um processo em vários campos; cada um dos quais com uma referência a uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade” (FOUCAULT, 1995, p. 233).

Em vez do processo de racionalização geral ou suas tendências de desenvolvimento, analisar racionalidades específicas, isto é, as formas históricas de interdependência entre saber, poder e verdade. As formas de racionalidade e os graus de racionalização variam de acordo com o campo de experiência, as tecnologias de poder e os saberes em que são empregadas, de sorte que a eficácia dos resultados e os custos implicados são, também, variáveis e relativamente instáveis (FOUCAULT, 2014, p. 137).

Teoricamente, as formas de racionalidade organizam, nos regimes de práticas, 1) o campo de objetos e sua produção, isto é, instituições, tipos de

sujeito, conceitos, regras etc., e 2) o campo de possibilidades de ação dos indivíduos, isto é, as táticas e estratégias de poder, as técnicas, as resistências e enfrentamentos. Desse modo, racionalidade é abordada como um conceito com “um sentido instrumental e relativo” (FOUCAULT, 2012, p. 335).

Nesse sentido, como conceito, a racionalidade interessa menos pelos seus sentidos e direções e mais porque ela auxilia a sistematização de um conjunto heterogêneo de fatores atuantes e distintos nas práticas históricas, isto é, o funcionamento, os fins perseguidos, os efeitos gerados, os meios e as estratégias empregados, os usos e as inter-relações das práticas sociais num contexto determinado. Para Foucault, a descrição e a análise de todos esses fatores, num regime historicamente determinado de práticas sociais, permitem a articulação das formas particulares de racionalidades empregadas. Sob esse prisma, podemos conceber o projeto intelectual foucaultiano como um projeto de uma história das formas de racionalidade das práticas humanas de sujeição e subjetivação.

A atenção de Foucault acerca do problema da racionalidade moderna recobrirá, sobretudo, os laços desta com o exercício do poder, de modo que o inter-relacionamento entre formas de racionalidade e estruturas políticas e institucionais é alçado a uma dimensão fundamental para se entender as especificidades das relações de dominação no ocidente. Assim como Max Weber e Theodor Adorno, Foucault concorda que, nas sociedades ocidentais modernas, a racionalidade não é apenas um princípio teórico e de procedimentos científicos. Ela é, com efeito, um tipo de prática social, estreitamente ligada a vínculos muito complexos e circulares com as formas de poder de nossas sociedades (FOUCAULT, 1982, p.47).

Por exemplo, vejamos, em maiores detalhes, como a análise da racionalização aparece em *Vigiar e Punir*.

Nesse livro, Foucault analisa diversos mecanismos de poder e de assujeitamento que tomam os indivíduos como objetos de correção, avaliação, produção e utilização: a vigilância, a sanção normalizadora e o exame. São técnicas de poder inscritas numa variedade de regimes de práticas sociais (educativas, militares, penais, econômicas), e cujo funcionamento, os fins, os efeitos e as inter-

relações objetivam uma racionalidade singular de gestão e ajustamento dos homens, uma “anatomia política”. Essa racionalidade consiste em definir “como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segunda a rapidez e a eficácia que se determina” (FOUCAULT, 2004, p. 119).

Mais do que simplesmente uma genealogia do encarceramento penal como modelo punitivo dominante, *Vigiar e Punir* é uma investigação detalhada da racionalização das técnicas de poder incidentes sobre o corpo individual. Quando Foucault examina essa forma de poder que busca “um controle minucioso das operações do corpo”, uma “sujeição constante de suas forças” e impor sobre eles “uma relação de docilidade/utilidade”, ele descreve uma forma de racionalidade específica das sociedades europeias do século XVIII e XIX empregada em seu regime de práticas penais (FOUCAULT, 2004, p.126).

Por isso Foucault diz que tema fundamental tratado em *Vigiar e Punir* não é a delinquência nos séculos XVIII e XIX, nem as prisões na França entre 1760 e 1840, mas sim algo mais tênue: o tipo de cálculo, a *ratio* que foi posta em prática na reforma do sistema penal nesse período, a qual não se encerra nas instituições prisionais, pois se espalha, não sem modificações, pelo tecido social. Dito de outro modo, a forma de racionalidade empregada que ajudou a organizar um conjunto de dispositivos de poder sobre o corpo individual. A disciplinarização significa, na verdade, a aplicação e o funcionamento de uma racionalidade individualizante e corretora das condutas em que “se procurou um ajustamento cada vez mais controlado - cada vez mais racional e econômico - entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder”. Esse é o objeto principal de análise do livro, quer dizer, investigar essa intenção reflexiva e ímpeto prático (racionalidade), nas sociedades ocidentais modernas, de que um poder como o poder disciplinar seria possível e desejável (FOUCAULT, 2014 p. 131).

Os conceitos gerais e abarcadores de racionalização ou razão instrumental acabam por homogeneizar e igualar, em suas características e singularidades, racionalidades e processos específicos, como por exemplo, o internamento administrativo dos loucos, “vagabundos”, “miseráveis” e “salteadores” no século

XVII e o encarceramento disciplinar dos criminosos e delinquentes no século XIX. Nesses dois casos históricos, temos lógicas sociais e racionalidades distintas. No primeiro, trata-se mais da reclusão para excluir e apartar ao passo que, no segundo, a reclusão para punir, corrigir, normalizar e reinserir

Não é exagero afirmar que Foucault desenvolve uma história da razão. Não uma história da razão que se pergunta e analisa o seu processo geral, sua odisseia na cultura ocidental ao longo dos séculos rumo a uma reconciliação final da razão consigo mesma. Mas a história das formas diversas e diferenciadas da razão: “razão punitiva”, “razão médica”, “razão estatal”. O problema da razão é abordado em função de cortes históricos, espaciais e epistemológicos, quer dizer, submetido a um tratamento investigativo regional e em domínios específicos de práticas sociais e saberes em que as diferentes formas de emprego e aplicação da racionalidade são analisadas em seus componentes discursivos e não-discursivos concretos:

A cerimônia dos suplícios públicos não é mais irracional em si do que o aprisionamento em uma cela; mas ela é irracional em relação a um tipo de prática penal que fez aparecer uma nova maneira de alcançar, através da pena, determinados efeitos, de calcular sua utilidade (FOUCAULT, 2012, p. 335).

Não as estruturas universais da razão, mas os acontecimentos e invenções sócio-históricas que, na forma de discursos, enunciados, técnicas de poder e instituições sociais, conformam as formas de racionalidade - a racionalidade psiquiátrica, clínica, jurídico médica, pedagógica, sexual, política - que afeiçoaram nossas pressuposições culturais e práticas sociais cotidianas com a fisionomia e familiaridade que elas vieram a possuir no presente.

Mais do que os sentidos da racionalização como processo, o que podemos concluir é que o interesse de Foucault, nessa problemática, é, antes, em como as formas de racionalização se inscrevem nas práticas sociais, quais efeitos geram e que papel desempenham nelas:

quais são os laços, quais são as conexões que podem encontrar-se entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, que movimentos de reenvio e apoio se criam de uns para os outros, o que é que leva a que um dado elemento de conhecimento possa assumir efeitos de poder, num sistema como esse, a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou

falso, e o que é que leva a que um dado procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias de um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz, etc. (FOUCAULT, 2012, p. 67).

Racionalidade como problematização

Esta concepção de racionalidades múltiplas e específicas, historicamente localizáveis no espaço e tempo, não é parte de uma teoria explicativa geral em torno da generalização sociológica de um tipo particular de ação social - racional, instrumental, comunicativa. Ela constitui, antes, uma ferramenta de investigação dos diferentes modos de constituição de nossa existência a partir daquilo que Foucault nomeou como “problematização”, isto é, a interrogação histórica sobre como um objeto ou um conjunto de relações específicas da experiência e do ser se tornaram um problema para o pensamento mediante práticas discursivas e práticas não-discursivas. A análise das racionalidades auxilia, como ferramentas de investigação, a traçar as formas assumidas e as práticas pelas quais se articularam os discursos na problematização de um campo de experiências possíveis.

Interpretando sua obra sob essa perspectiva das problematizações⁷², escreve Foucault:

Problematização da loucura e da doença a partir de práticas sociais e médicas, definindo um certo perfil de ‘normalização’; problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas obedecendo a certas regras ‘epistêmicas’; problematização do crime e do comportamento criminoso a partir de certas práticas punitivas obedecendo um modelo ‘disciplinar’. Gostaria de mostrar, agora, de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma estética da existência (FOUCAULT, 1984, p. 15-6).

Nota-se, como essa concepção matizada de racionalidade, unida ao conceito de problematização, resulta, por suas próprias características, torna viável e estimula um sem número de investigações empíricas, porque se apoia, por assim dizer, em teorias regionais e de médio alcance sobre regimes de práticas, com suas relações de poder e dominação, determinadas e peculiares.

⁷² O conceito de problematização serve ainda a Foucault para demarcar a singularidade do seu projeto de uma *história do pensamento* em oposição a outras formas de história: “E, afinal, é esta a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive” (FOUCAULT, 1984, p. 14).

Foucault anima um entendimento profundamente empírico e operatório de “racionalidade”, ou seja, enquanto ferramenta de investigação, e não como teoria explicativa de processos históricos gerais. Sem com isso, vale ressaltar, se fechar na própria descrição das práticas e das formas de emprego da racionalidade histórica e socialmente determinadas. Ora, Foucault é um filósofo com profunda ambição teórica e explicativa para se limitar a este ponto. Evita-se, sim, prudentemente, o diagnóstico epocal e totalizador.

Analisado sob esse ponto de vista, a fecundidade do modelo analítico foucaultiano para a investigação social explica-se, entre outras razões, exatamente por esta concepção pluralista e heterogênea de racionalidade. Esta é, sem dúvida, uma das razões pelas quais o “efeito Foucault” alcançou e se alastrou por tantos campos do saber científico e teórico contemporâneo, porque dita noção de racionalidade enquanto regime de práticas, técnicas e discursos diversos instila a abertura ao estudo e à investigação dos mais diversos domínios da ação social, quer no presente quer no passado.

Segundo, por investigar o racionalismo ocidental moderno, Foucault não entende o mesmo que Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*. Os pensadores alemães interessaram-se em iluminar a lógica subjacente do desenvolvimento epocal e ambivalente da racionalidade dominante na civilização ocidental. Materializada no progresso técnico, na ciência moderna e na organização econômica capitalista da sociedade burguesa, a racionalidade ocidental, para Adorno e Horkheimer, revela-se como uma razão instrumental, isto é, definida e orientada mais pelo cálculo eficiente dos meios para o controle da natureza e da subjetividade do que pela reflexão e questionamento sobre o valor e sentido das finalidades da ação social para o bem-estar e a autonomia humana (ADORNO & HORKHEIMER, 1985).

Ao estudar a racionalidade das relações de dominações, Foucault não está interessado numa lógica subjacente nem na revelação de um princípio dialético único e epocal. Por isso, escreve: “tentei estabelecer interrelações, e não isomorfismo” (FOUCAULT, 2005b, p. 327).

Os pontos de aplicação do racionalismo ocidental moderno que interessam a Foucault recaem sobre os corpos humanos, suas condutas, prazeres e emoções, e não apenas sobre a natureza ou a subjetividade entendida de maneira genérica. Trata-se, de um modo bastante empírico, de observar as formas de racionalidades delineadas pelas práticas sociais que incidem sobre o corpo do operário, da criança, do aluno, do interno, das mulheres, dos homossexuais, porque é aí que o poder se investe, na pele dos indivíduos, moldando seus gestos, suas atitudes, seus discursos, suas experiências, sua vida cotidiana. E, assim, como cada um desses corpos são um tipo de corpo, inserido numa situação estratégica específica e alvo de formas de saber/poder singulares que agem para vergar, produtivamente, estes corpos em algo mais do que matéria orgânica, também, em segundo lugar, são igualmente diversos os princípios de emprego que regem as racionalidades empregadas para sujeitar e objetivar os indivíduos como domínios de conhecimento e como sujeitos a determinadas formas de identidade, classificação e categorização.

Desse modo, em vez de uma racionalidade linear, temos regimes de racionalidades multilineares, os quais, cumpre lembrar, não obedecem lógicas preestabelecidas nem derivam da superação constante de irracionalidades precedentes ou de um processo sistêmico global e suprahistórico. Elas são acontecimentos históricos que surgem em substituição não-premeditada e não-planejada de formas de racionalidades anteriores em virtude de mudanças diversas no âmbito das relações de força e das práticas discursivas. As formas de racionalidade não possuem, com efeito, nem origem nem fim, de modo que, por isso, a história da razão, em Foucault, permanece aberta à dispersão e às reviravoltas dos acontecimentos discursivos e da transformação histórica. A racionalidade do poder, afirma Foucault, “é a das táticas muitas vezes bem explícitas no nível limitado em que se inscrevem que, encadeando-se entre si, invocando-se e se propagando, encontrando em outra parte apoio e condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto” (FOUCAULT, 1988, p. 91).

Um questionamento pertinente: como unificar os diferentes regimes de práticas e racionalidades? Quer dizer, como, então, obter alguma unidade ou

estabilidade que permita articular a situação estratégica dominante ou global a partir da pluralidade das formas de racionalidade?

Racionalidade como mediação

Com o conceito de racionalidade, Foucault almeja, entre outras coisas, analisar como a dominação dos homens entre si funciona por meio daquilo que eles, sem o saberem ou controlarem por completo, inventam, em termos de técnicas, mecanismos, conhecimentos, no decorrer do acontecer social anônimo. E, nada disso encontra-se necessariamente num puro caos, disperso e pulverizado, de impossível concatenação e articulação de suas causas, motivações e meios pelo pensamento metódico. A ideia de racionalidade implica por si só um grau de sistematicidade e coerência entre ações, meios e fins, que é possível, em tese, reconstruir e articular conceitualmente. O que não significa que nas formas de racionalidade prepondere alguma teleologia ou uma intencionalidade por trás do devir histórica, “uma mão invisível da vontade de poder”. Contudo, não é o conceito de racionalidade que resguarda Foucault contra a dispersão absoluta da multiplicidade e heterogeneidade das práticas de poder, mas o conceito de dispositivo.

O conceito de dispositivo, utilizado com mais consistência em *A vontade de saber*, torna possível sistematizar a multiplicidade das correlações de força e dos acontecimentos discursivos - os enunciados. Em outras palavras, promove a articulação dos domínios de saber, e seus enunciados, com as modalidades de exercício do poder, com suas técnicas e mecanismos. A articulação do binômio saber/poder permite, com efeito, a apreensão da racionalidade estratégica concernente e constituinte do campo de experiências possíveis.

A definição por si só esclarece: por dispositivo, Foucault entende:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 1979a, p. 244).

Em um mesmo dispositivo, pode se operar diferentes racionalidades estratégicas. Desse modo, a racionalidade médica sobre a sexualidade vitoriana, por exemplo, pode ser observada, coletada e analisada a partir de uma heterogeneidade de práticas, tais como: discursos com pretensão de cientificidade sobre os perigos e segredos do sexo, as instituições médicas diversas, os regulamentos, fichas de consultas, prontuários médicos, relatórios psiquiátricos e diagnósticos terapêuticos, catálogos e classificação de patologias, estudos de caso, ementas, tipos de tratamento, instrumentos médicos.

É nessa multiplicidade e heterogeneidade que o poder se exerce, circula e funciona. Daí a fórmula foucaultiana de que o poder se exerce numa espécie de rede - o dispositivo. Os nós dessa rede são formados pelos mecanismos de poder, os enunciados e categorias de saberes que atuam no real e nos corpos com o objetivo de produzir e organizar ideias, conceitos, ações, gestos por meio da incitação, do incentivo, do fazer falar, do modelar, do suscitar em vez de com o objetivo de controlar as forças por meio da censura, da interdição, da proibição, inibição, da repressão.

O conceito de dispositivo faz com que Foucault, de uma só vez, lance luz sobre as formas ou tipos de racionalidade que a multiplicidade dos poderes e saberes ensejam, como também promove, por outro lado, um enraizamento empírico e social dessas racionalidades, escapando, assim, dos apelos metafísicos e trans históricos da razão instrumental e das tendências históricas ou civilizatórias globais. No esquema teórico foucaultiano, racionalidade é contextual e situada; ela é enraizada não nos atributos dos agentes sociais ou se expressa simplesmente nas características típicas da ação social, mas sim em condições discursivas e em relações de forças que Foucault procura articular teoricamente através de conceitos diferentes: “formação discursiva”, “dispositivo”, “relações entre saber e poder”, “regimes de verdade”, “jogos de verdade”.

Retomando, a noção de dispositivo é um recurso heurístico utilizado para conferir à multiplicidade das práticas sociais e à heterogeneidade dos enunciados uma inteligibilidade para a análise da situação estratégica e suas formas de racionalidade particulares. Dito de outro modo, o conceito de dispositivo funciona

como uma mediação teórica entre a descrição das práticas históricas aplicadas existentes num nível micro e a articulação da situação estratégica mais ampla num nível macro (acumulação do capital, maximização da força de trabalho, integração das populações aos sistemas produtivos, gestão política do corpo social, entre outras). A mediação desses dois níveis permite a identificação das racionalidades em questão.

Por exemplo, a descrição das práticas de governo do Estado moderno, entre a metade do século XVIII e o século XIX, mostra não apenas como um conjunto de fenômenos próprios à vida biológica, mortalidade, natalidade, salubridade, entre outros, foram integrados aos cálculos da administração pública e as suas preocupações políticas. Mas sim uma mudança em termos de racionalidade política do exercício de poder em sua adequação a uma situação estratégica de industrialização e explosão demográfica.

Não se trata mais do esquema organizador da soberania, centrado no poder de vida e morte sobre os corpos dos súditos, nem apenas das tecnologias de vigilância e disciplinamento sobre corpo individual. As práticas governamentais modernas delineiam uma racionalidade política cuja principal característica é a regulamentação da vida dos indivíduos enquanto multiplicidade, como “população”. Quer dizer, como uma “massa viva” a que o Estado deve conhecer, manter saudável e maximizar em suas forças vitais de conjunto, inclusive exercitando sobre ela, isto é, sobre as populações do corpo social, um poder de eliminação: “são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 1988, p. 130).

A apreensão do funcionamento dessa racionalidade biopolítica, centrada em mecanismos racistas de “fazer viver” e “deixar morrer”, é o elemento teórico de articulação das práticas governamentais com a situação estratégica global das sociedades europeias ao longo do século XIX, ou seja, a produção e acumulação de riquezas e a expansão e defesa do poder político da nação (FOUCAULT, 1999).

Portanto, o nexos que une dominação e racionalidade, em Foucault, não é pensado mediante o predomínio de uma forma de orientação da ação social

enquanto tendência de desenvolvimento histórico civilizatório de uma cultura, como podemos observar nas análises de Max Weber acerca do “racionalismo de dominação do mundo” e a legitimidade política da dominação de tipo legal racional como o fundamento das formas de administração no mundo moderno (WEBER, 2001; 1994). Também não se trata de conceber esse nexa a partir de um olhar voltado a identificar e criticar “as patologias sociais” que cindiriam a coesão social e moral da sociedade e de seus compartimentos ou que bloqueariam a razão e a emancipação humana. Na versão habermasiana, os efeitos nocivos das ingerências que um tipo de racionalidade, a sistêmica e estratégica, pode exercer ao se sobrepor e colonizar o “mundo da vida”, definido pela racionalidade interativa e comunicativa, o lócus da realização das relações morais e dialógicas na forma de direitos e deveres.

No esquema teórico foucaultiano, racionalidade e dominação estão referidos a domínios e regimes de práticas específicos e concretos, e, por isso, articulam-se de diversos modos a depender dos contextos de ação, das condições de emergência e formação desses contextos, das tecnologias políticas empregadas etc.. O que o nexa teórico entre racionalidade e dominação revela são os diferentes dispositivos, as formas de problematização singulares, as relações interdependentes entre saber e poder, os regimes de verdade provisórios que se consolidam, não sem luta, resistência e ambiguidades, em campos de experiência possíveis e diversos das relações humanas, constituindo diferentes e múltiplas formas de dominação.

Em síntese, a dominação não é pensada em chave única e a racionalidade, longe de explicitar os fundamentos de uma formação social, exprime a complexidade e a heterogeneidade do social. A nosso ver, especialmente em sociedades caracterizada por uma complexa e cada vez maior diferenciação social dos mundos institucionais e individualização dos modos de ser, Foucault oferece uma noção de racionalidade indispensável para qualquer sociologia da dominação das sociedades modernas e contemporâneas.

Crítica e racionalidade

A centralidade dada por Foucault, em seus escritos genealógicos, ao papel da dominação na estruturação e rumos da vida social e dos processos históricos pode conduzir, por vezes, a uma inflação da perspectiva estratégica⁷³. O que, por conseguinte, o faz flertar ou ser vítima de uma leitura que identifica uma subtração e minimização arbitrária e unilateral de outros aspectos da ação social e dos processos históricos, particularmente aqueles ligados ao incremento das capacidades criativas e de exercício da crítica dos agentes e das instituições (universidade, esfera pública, intelectuais, artistas) contra as normas existentes e suas pretensões de validade.

Esse é um dos flancos da crítica de Habermas⁷⁴ (2002) e Honneth⁷⁵ (2009) ao pensamento de Foucault. Para ambos, o filósofo francês engessou e encerrou os processos históricos e a ação social no âmbito dos imperativos funcionais e estratégicos de reprodução material e institucional da sociedade, perdendo de vista a outra faceta da racionalização e da modernidade, a qual, para Habermas, implicou em ganhos substantivos de liberdade e autonomia, especialmente relação a concepções religiosas estreitas e coercitivas. Trata-se da autonomização das esferas de valor (artes, ciência, ética) em que predomina a racionalidade

⁷³ Dessa maneira, a formação das ciências humanas ou as propostas humanistas de reformas das sentenças penais no Iluminismo são interpretadas unicamente sob o signo da vontade de poder e saber, e, desse modo, apenas contribuem, por seus efeitos, para o aperfeiçoamento na sucessão dos sistemas de dominação, pois: “A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação” (FOUCAULT, 1979b p.25).

⁷⁴ Para Habermas, as análises genealógicas de Foucault caem em aporias de duas ordens: 1) “reducionismos metodológicos”, em que o poder penetra em todas as possibilidades da experiência, inclusive a da resistência, e 2) “contradições performativas”, onde o discurso que nega a possibilidade de racionalidade comunicativa ao mesmo tempo supõe ou considera dotado de validade o seu próprio discurso crítico contra a racionalidade comunicativa. **Para maiores detalhes ver:** HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade. São Paulo. Martins Fontes, 2002.

⁷⁵ Para Honneth, o pensamento de Foucault padece do mesmo déficit sociológico, do reducionismo funcionalista e das aporias performativas na crítica da razão, já observados nas análises de Adorno e Horkheimer em *A Dialética do Esclarecimento*. Na crítica ao filósofo francês, Honneth acrescenta ainda o que ele qualifica como compreensão behaviorista da relação sociedade e subjetividade/personalidade e a cegueira quanto aos progressos morais e legais da modernidade em termos de liberdades individuais, políticas e sociais. **Para maiores detalhes ver:** HONNETH, Axel. *Crítica Del Poder: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Machado, 2009.

comunicativa, e não a instrumental estratégica movida pelo princípio do lucro, do desempenho e do exercício do poder (HABERMAS, 2002; HONNETH, 2009).

Habermas está correto. Porém, somente se nos limitarmos a uma leitura restrita da obra de Foucault, isto é, de seus escritos genealógicos mais consagrados, *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*. Não é verdade que Foucault passe ao largo da “autonomização das esferas de valor” e dos processos de desenvolvimento e institucionalização da crítica enquanto um dos traços definidores da modernidade.

Numa conferência de 1978, chamada “O que é a crítica?”, ele traça a genealogia, no ocidente, do que intitula de “atitude crítica” (FOUCAULT, 1990). Nesse pequeno texto, o filósofo francês trata da emergência, entre o século XV e XVI, de “uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também, e que se poderia chamar, digamos, de ‘atitude crítica’” (FOUCAULT, 1990, p. 1-2).

Foucault percorre um caminho possível, entre outros, ele ressalta, da história desse tipo de atitude. Ele relaciona o aparecimento e desenvolvimento da “atitude crítica” com a diversificação e expansão do que chamou de “artes de governar” a partir do século XV. De acordo com Foucault, durante a Idade Média vigorou uma “arte de governar os homens” baseada na ideia de “direção espiritual”, a chamada pastoral cristã. Conforme esta, para ser conduzido até a salvação, o indivíduo deveria deixar-se governar por completo ao longo do curso de sua vida, respeitando e obedecendo a autoridade do dogma das Santas Escrituras e às autoridades eclesiásticas tal como especificava a Igreja. A confissão e o “exame de consciência” constituíam as principais tecnologias de poder que ajustavam, na identidade mesmo do indivíduo, sua condução espiritual segundo os dogmas e autoridades religiosas.

Porém, o que, no medievo, era restrito aos mosteiros e conventos, se estendeu, no século XV e XVI, pelo tecido social da sociedade, diversificando-se e assumindo novas técnicas e formas, conforme as preocupações políticas da época. Assim, essa arte de governar os homens, a partir desse momento, sob novos

métodos e focos, multiplicou-se para domínios variados. De modo que como governar as crianças, como governar os pobres e mendigos, como governar o lar, os exércitos e as cidades, como governar o corpo e o espírito tornaram-se questões fundamentais ao longo do século XV e XVI, originando artes de governo variadas, arte pedagógica, arte política, arte econômica, e ocasionando uma verdadeira governamentalização da sociedade e de seus domínios.

A atitude crítica, conforme Foucault, emerge e desenvolve-se nesse contexto de governamentalização enquanto uma reação sustentada da interrogação do “como não ser governado?”, “como deixar de ser governado assim, segundo esses critérios e princípios, por essas pessoas?”. A crítica consiste numa prática social constituída como uma arte de não ser governado, questionamentos e apontamentos que visam colocar sob suspeita, recusar, limitar as formas de ser governado impostas (FOUCAULT, 1990, p. 4).

De acordo com Foucault, podemos observar o desenvolvimento da atitude crítica em três registros: 1) num domínio religioso e eclesiástico como crítica dos dogmas e interpretações segundo o seu respaldo nas Escrituras. Fornecerá a base e o impulso para a crítica histórica das fontes, da filologia e da hermenêutica, fundamentais para a constituição das ciências da história e da linguagem; 2) num domínio jurídico-político estatal como crítica dos fundamentos das leis, da legitimidade e dos limites do poder político e da soberania. Trata-se do tipo de questionamento que dará origem às doutrinas do Direito Natural e dos Direitos Humanos as quais oporão ao Estado e seus poderes direitos universais e imprescritíveis, aos quais todo governo e autoridade, não importa qual, que se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, deverá se submeter; 3) Por último, o domínio do saber como crítica do poder e pretensão de verdade fundamentado na autoridade. Trata-se do questionamento e da não-submissão intelectual ao discurso da tradição e das autoridades reconhecidas e suas afirmações injustificadas e não-demonstradas. Temos aqui a filosofia e a ciência moderna enquanto formas de conhecimento e investigação baseada no exercício livre da razão e nas exigências de observação e experimentação.

Para Foucault, é esse processo histórico que envolve a Bíblia, o direito e a ciência, a escritura, a natureza e a autoridade do dogmatismo que formará a atitude crítica moderna do Esclarecimento, enquanto exigência de autonomia e exercício livre da própria razão - *sapere aude*, o “ousa-te saber” kantiano.

Diferentemente de Habermas (1989), a crítica ou, se quiser, o agir comunicativo baseado no diálogo e na força do melhor argumento em contextos interativos, livres de coação, não é exterior, enquanto um domínio próprio, um sistema à parte da sociedade, “o mundo da vida” ou uma tipo diferente de racionalidade (comunicativa). O desenvolvimento histórico da crítica enquanto prática social e cultural ocorre no interior e nas margens do jogo, e contra ele, da governamentalização da sociedade, no feixe de relações estabelecidas concretamente e em domínios precisos entre saber e poder, um em relação a outro. Ela é imanente aos processos e instituições de poder e do agir estratégico porque é um enfrentamento dos seus efeitos de poder e de sua política de verdade, e não algo que se desenvolve separadamente, quase escondido, e que se deve preservar e manter puro e livre das coerções e colonizações do sistema e seus subsistemas estratégicos.

Desse ponto resulta que a crítica deve ser dirigida menos às instituições, que simbolizariam mais diretamente determinados tipos de exercício de poder, e mais às formas de racionalidade, pois a questão principal consiste em como as relações de poder são racionalizadas.

Para finalizar, contra as acusações de pós-modernismo e irracionalismo que, vez por outra, são lançadas contra Foucault, cabe assinalar que a história crítica da razão ou das formas e regimes de racionalidade não encontra, no filósofo francês, uma motivação condenatória ou de julgamento:

Devemos julgar a razão? Em minha opinião, nada seria mais estéril. Primeiro, porque o campo a ser trabalhado nada tem a ver com a culpa ou a inocência. Segundo, porque não tem sentido referir-se à razão como uma entidade contrária a não-razão. Por último, porque tal julgamento nos condenaria a representar o papel arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista (FOUCAULT, 1995, p. 233).

A despeito daqueles que tomaram, equivocadamente, seu trabalho como irracionalismo e negação da racionalidade moderna (BERMAN, 1986; HABERMAS, 2002), Foucault, na verdade, jamais enxergou nas relações entre racionalização e poder a morte da razão ou a razão como fonte da irracionalidade e violência humana. Sua história da razão trata, simplesmente, de análises históricas das formas de racionalidade - e suas transformações - empregadas em nossa sociedade. Como escreve o filósofo francês, “o respeito do racionalismo como ideal nunca deve impedir a análise das racionalidades realmente empregadas” (FOUCAULT, 2006, p.354).

Se a história e a crítica das formas de racionalidade produzem grande inquietação e incômodo é porque realizá-la produz efeitos e riscos similares aos causados quando se conta a história das religiões. Abala as certezas e o dogmatismo, ameaça poderes constituídos. O que, uma vez mais, exprime os vínculos muito íntimos entre razão e poder, entre verdade e poder (FOUCAULT, 2006, p. 384).

Considerações finais

Michel Foucault coloca sua empresa intelectual na esteira do pensamento crítico moderno, isto é, na problematização das relações entre racionalização e poder analisada a partir da diversidade de regimes de práticas históricas constituídas nas sociedades ocidentais.

Numa sociedade caracterizada pela expansão dos mecanismos de poder e das formas de sujeição individualizadoras e normalizantes, oriundas da gestão política da sociedade que se organiza sob o nexo saber poder, seu tratamento analítico da racionalidade nos sugere, ainda, que o papel premente de todo pensamento crítico é “vigiar os excessivos poderes da racionalidade política” (FOUCAULT, 1995, p. 233).

Excessos, aliás, como não cansou de tentar demonstrar a obra foucaultiana, que não se exprimem apenas nas formas totalitárias da racionalidade política ou na burocracia moderna, mas nos aspectos mais sutis e aparentemente desinteressados

do uso da razão sobre a vida cotidiana mesma, na vida diária dos indivíduos com os especialistas e as instituições. Não seria exatamente esta uma das grandes contribuições de Foucault ao pensamento crítico? Desfamiliarizar os excessos da racionalidade e do poder na vida cotidiana.

Se há uma história da razão, em Foucault, ela é pensada e praticada como crítica histórica das formas de racionalidades naquilo que elas podem produzir, em termos de violência, exclusão e sujeição sobre a vida dos indivíduos como efeitos e excessos das relações, construídas na história do Ocidente, entre as estruturas de racionalidade e o exercício de poder. Daí que a primeira atitude da crítica tem ser a de “dessubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico, libertar os conteúdos históricos pela interrogação sobre os efeitos de poder, conteúdos cuja verdade (de que, supostamente, derivam) é afetada por esses efeitos” (FOUCAULT, 2012, p. 66).

Certamente, sem as análises de Foucault sobre as formas de racionalidade, com os seus mecanismos de poder e sujeição que investem e atravessam a vida imediata e diária, estaríamos muito mais afastados de uma compreensão mais matizada e nuançada sobre os perigos da racionalidade.

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **A Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1998
- BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo. Companhia das Letras, 1986.
- BOUDON, Raymond. **Towards a General Theory of Rationality**, Bardwell Press, Oxford, 2009.
- FOUCAULT, Michel. “Sobre a história da sexualidade”. In. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro. Graal, 1979a, p.243-275.
- _____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro. Graal, 1979b, p. 15-38.
- _____. **La impossible prisión**. Barcelona, Anagrama, 1982
- _____. **História da sexualidade - a vontade de saber**. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- _____. **História da sexualidade - o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro. Graal, 1984

- _____. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1995.
- _____. **Em defesa da sociedade** - curso no College de France (1975-1976). São Paulo. Martins Fontes, 1999.
- _____. **Vigiar e Punir: o nascimento da prisão**. Petrópolis. Vozes, 2004.
- _____. “Estruturalismo e pós-estruturalismo”. In: **Ditos & Escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (vol. II)** Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005^a
- _____. A vida: a Experiência e a Ciência. **Ditos & Escritos: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento (Vol. II)**. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2005b, p. 352-366.
- _____. **Ditos & Escritos - Estratégias poder-saber (vol. IV)**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. “O que são as Luzes?” In. **Ditos & Escritos: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da medicina (vol. VII)**. Rio de Janeiro. Forense universitária, 2011, p259-268.
- _____. “O que é a crítica?” (Crítica e Aufklärung). Trad. Gabriela Borges, revisão Wanderson Nascimento, publicada no **Bulletin de la Société française de Philosophie**, vol. 82, n.2, p 35-63, abril-jun 1990, disponível em Espaço Michel Foucault - www.filoesco.unb.br/foucault, consultado em 12 novembro de 2018.
- _____. **Ditos & Escritos - Segurança, penalidade e prisão (vol. VIII)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012
- _____. **Ditos & Escritos. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade (vol. IX)**. Rio de Janeiro. Forense universitária, 2014.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo. Martins Fontes, 2003.
- ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo** . Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- HABERMAS, Jurgen. **Consciência moral e agir comunicativo** . Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo. Martins Fontes, 2002.
- _____. **A teoria do agir comunicativo : racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo. WMF Martins Fontes, 2012.
- HONNETH, Axel. **Crítica Del Poder: Fases em la reflexión de uma Teoria Crítica de la sociedad**. Madrid: Machado, 2009
- MARTUCCELLI, Danilo. **Sociologies de la modernité: L'itinéraire du XX siècle**. Paris: Gallimard, 1999.
- RITZER, George. **The McDonaldization of society: an investigation into the changing character of contemporary social life**. Newbury Park, California. Pine Forge Press, 1993.
- TURNER, Bryan S. **The Body and Society**. Sage Pub. London, 1996.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. I. Brasília. UnB, 1994
- _____. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madri, Taurus, 2001.

Recebido: 11 dez. 2018

Aceito: 15 jan. 2019

A dominação masculina e as sociogênese das categorias de pensamento: um diálogo entre Pierre Bourdieu e Émile Durkheim

Male domination and the sociogenesis of the categories of thought: a dialogue between Pierre Bourdieu and Émile Durkheim

Andréa Franco Lima e Silva⁷⁶

Marina Blank Virgílio da Silva⁷⁷

Maria Janilma Pereira Nogueira⁷⁸

Resumo

O presente artigo busca fazer um paralelo entre pontos específicos da sociologia durkheimiana e o problema da reprodução da dominação, tema de significativa relevância na sociologia de Pierre Bourdieu. O esforço de Bourdieu em entender a objetividade do mundo social, suas estruturas, e sua relação com os esquemas subjetivos de pensamento encontra em Durkheim as bases sociais da construção das categorias epistemológicas que orientam o mundo social. Através de uma breve explanação sobre os autores e os principais pontos de suas produções que interessem a esse diálogo, buscaremos demonstrar como Durkheim ocupa um lugar significativo dentre as influências de Bourdieu.

Palavras-chave: Dominação. Estrutura. Epistemologia. Teoria Social.

⁷⁶ Doutorado em Sociologia na Universidade Federal da Paraíba (UFPB); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6226-793X>; Email: andreafls@gmail.com.

⁷⁷ Doutorado em Sociologia na Universidade Federal da Paraíba (UFPB); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7745-9341>; Email: marina.blankvs@gmail.com.

⁷⁸ Doutorado em Sociologia na Universidade Federal da Paraíba (UFPB); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7679-4140?lang=pt>; Email: maria.janilma1@gmail.com.

Abstract

The present paper seeks to make a parallel between specific points of durkheimian sociology and the problem of the reproduction of domination, a subject of significant relevance in the sociology of Pierre Bourdieu. Bourdieu's effort to understand the objectivity of the social world, its structures, and its relation to subjective schemas of thought finds in Durkheim the social bases for the construction of the epistemological categories that guides the social world. Through a brief explanation about the authors and the main points of their productions that interest this dialogue, we will try to demonstrate how Durkheim occupies a significant place among the influencers of Bourdieu.

Keywords: Domination. Structure. Epistemology. Social Theory.

O pensamento das ciências sociais contemporânea não foge à influência da sociologia de Durkheim em contribuições significativas para o entendimento das relações sociais. Émile Durkheim, o fundador da sociologia como disciplina, buscou estabelecer os critérios, conceitos e métodos próprios dessa ciência, produzindo uma robusta teoria social que, embora receba algumas críticas, ainda mantém forte diálogo com o pensamento contemporâneo nas Ciências Sociais. Pierre Bourdieu é, ao mesmo tempo, um de seus interlocutores mais proeminentes e mais inovadores no campo da sociologia. As relações entre as proposições estrutural-funcionalistas durkheimianas estão presentes, ainda que não explicitamente, em algumas teses da abordagem sintética de Bourdieu. Uma das relações, proposta nesse artigo, é como a ruptura com as noções essencialistas defendida por Bourdieu na explicação sobre a dominação masculina encontra amparo na epistemologia das estruturas e relações sociais postulada por Durkheim.

Émile Durkheim (1858 - 1917) foi um dos grandes sociólogos que mais contribuiu para o desenvolvimento da sociologia e a sua consolidação como ciência empírica e disciplina acadêmica. Nasceu no seio de uma família judia e cresceu na região de Lorena, na França. Se graduou em Filosofia no ano de 1882, pela *École*

Normale Supérieure, grande centro de formação da elite intelectual francesa e tornou-se professor na Universidade de Bordeaux em 1887, onde foi encarregado de assumir o curso de Ciências Sociais e Pedagogia, sendo o primeiro curso desta natureza na França. Delimitou pela primeira vez, buscando critérios objetivos, o objeto próprio da sociologia - os *atos sociais*, e compreende a sociologia como a ciência das instituições, de sua gênese e seu funcionamento. Durante a sua formação em filosofia, Durkheim entrou em contato com grandes nomes que o influenciaram, como Herbert Spencer, Saint-Simon e Auguste Comte, filósofos famosos por desenvolverem revolucionários estudos sobre a sociedade.

Dentre os pressupostos que orientaram as correntes de pensamento positivistas, cientificistas e da física social, que influenciaram o desenvolvimento da sociologia durkheimiana, podemos destacar o sentido evolucionista conferido às sociedades humanas, que avançariam gradualmente em direção ao progresso, ideia esta muito presente entre os teóricos sociais do século XIX. A sociedade moderna, próxima de alcançar o ideal iluminista e, ao mesmo tempo, cenário de convulsivas transformações, seria o objeto por excelência da sociologia de Durkheim, que procura compreender e descrever as suas “leis” de funcionamento em prol de seu desenvolvimento.

Para o autor, a vida social é um todo, sendo a sociedade formada não pela soma de suas partes, mas por uma síntese (DURKHEIM, 1974). A sociedade, portanto, se constitui como fenômeno *sui generis* na perspectiva durkheimiana, que apresenta uma consciência própria, distinta das consciências individuais, embora por elas se expresse.

Os fatos sociais, assim, encontram formas de expressão diversas, que podem conformar as *maneiras de agir*, comportamentos mais fluidos ou contingenciais, que aparecem também como correntes sociais; e as *maneiras de ser*, como modos já cristalizados na sociedade, como os dogmas religiosos e as regras jurídicas (DURKHEIM, 1974). Outras expressões do fato social são as representações sociais - modos como a sociedade percebe a si mesma e ao mundo que a cerca, e os valores sociais.

Os valores e representações sociais, para Durkheim, normalmente expressos

pelas instituições, traduzem ideais coletivos e, por isso, apesar de coercitivos, eles são respeitados, bem-aceitos e até mesmo desejados pelos membros da coletividade:

ao mesmo tempo em que as instituições se impõem a nós, aderimos a elas; elas comandam e nós as queremos; elas nos constroem, e nós encontramos vantagem em seu funcionamento e no próprio constrangimento. (...) talvez não existam práticas coletivas que deixem de exercer por nós essa ação dupla, a qual, além do mais, não é contraditória senão na aparência (DURKHEIM, 1974, p. XXX).

Buscando desenvolver a sociologia como ciência autônoma, Durkheim propõe um método de investigação próprio da sociologia, o que ainda hoje é uma das grandes contribuições do autor a essa ciência. A partir do estabelecimento de um método próprio, acreditava Durkheim (1974), os cientistas sociais poderiam superar as armadilhas do senso comum, bem como estabelecer possíveis relações de causa e consequência entre os fenômenos, e suas regularidades, permitindo sua previsibilidade com certo grau de confiança. A primeira lição, e a mais essencial, portanto, seria tratar os fatos sociais como *coisa*, objeto externo ao indivíduo. A preocupação com a estabilidade da sociedade e o foco no funcionamento adequado de suas instituições evidencia o que será chamado de perspectiva sociológica estrutural-funcionalista.

A partir dessas noções preliminares é possível compreender o empreendimento durkheimiano de tentar encontrar nas formas “primitivas” de classificação a construção das categorias de pensamento que orientam as relações e estruturas nas sociedades, sejam elas elementares ou complexas.

Nesse sentido, o funcionalismo durkheimiano, fiel a seu método, acredita ser possível responder a todas as questões sobre a maneira como se formam as categorias de pensamento, postulando uma relação direta entre o sistema social e o sistema lógico com o qual a sociedade se pensa e se conceitua. Neste ponto começamos a identificar pontos de diálogo entre o autor clássico e Bourdieu, em sua abordagem sobre a dominação masculina.

Pierre Bourdieu (1930 - 2002), nascido no sul da França, região periférica em relação aos centros intelectuais, saiu de uma família camponesa mas, seguindo uma

trajetória extraordinária para um indivíduo de classe mais vulnerável, também foi aluno de filosofia na *École Normale Supérieure* e atingiu o grau de prestígio máximo na carreira acadêmica ao se tornar professor no *Collège de France* em 1983.

A reprodução da dominação é uma questão que percorre parte significativa da produção de Pierre Bourdieu. O autor tem como esforço entender a objetividade do mundo social, não só com base nas estruturas, mas na introjeção de valores e esquemas mentais de pensamento historicamente construídos. Partindo desta consideração mais geral, a dominação masculina é abordada como parte de um contexto mais abrangente da ordem social, espaço em que se engendram formas outras de dominação.

Em *A Dominação Masculina* (1995), Bourdieu nos apresenta um trabalho complexo, profundo e metodologicamente minucioso em que tentar compreender em função de quais mecanismos sociais a dominação masculina se torna legítima e naturalizada na sociedade. A questão fundamental que se coloca é: Como entender o “paradoxo dadoxa”?

Bourdieu (2016) aborda a dominação masculina como exemplo da “submissão paradoxal”, condições intoleráveis que são vistas e vividas como aceitáveis, até mesmo naturais, que em certa medida - e ressalvadas as devidas peculiaridades de cada perspectiva - fazem recordar a “dupla consciência” defendida por Durkheim, sobre a relação dos indivíduos com as instituições e as regras morais, que os coage (1974). Esta submissão, que não guarda o sentido de coação para Bourdieu, é resultado da *violência simbólica*, até certo ponto invisível a suas vítimas por um trabalho de dissimulação e transfiguração, exercido por vias simbólicas, que leva ao reconhecimento e naturalização da dominação, tanto pelo dominante quanto pelo dominado. O poder simbólico é exercido em cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem, esta cumplicidade será um ponto chave na compreensão da lógica da reprodução da dominação masculina⁷⁹.

⁷⁹ Ponto este que gerou críticas contundentes à obra de Bourdieu, especialmente dos estudos de gênero e feministas das décadas de 70 e 80.

O poder simbólico se define em uma relação determinada entre quem exerce o poder e quem está sujeito a ele, como uma forma transfigurada e legitimada de outras formas de poder. É “com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo o exercem” (BOURDIEU, 2004, p. 7-8). É exercido na própria estrutura de campo social, espaço da prática diferenciado, relacional e posicionado historicamente (campos compreendidos como estruturas sociais, história objetivada nas coisas e instituições), em que se produzem e reproduzem “crenças” legitimadas. Desta forma, a ordem estabelecida se impõe como natural, mascarada por sistemas de classificação e estruturas mentais ajustadas às estruturas sociais. São formados por essa dinâmica os sistemas simbólicos.

Os sistemas simbólicos são universos constituídos pelas estruturas estruturantes e estruturas estruturadas. São instrumentos de integração social: instrumentos de conhecimento e comunicação que tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social, possibilitam a integração lógica e moral. E, claro, apresentam também o aspecto de produção de ideologia e de dominação. Estas são duplamente determinadas: pelos interesses das classes que elas exprimem e pelos interesses específicos daqueles que a produzem, segundo a lógica específica do campo de produção. Como afirma BOURDIEU (2004), “os sistemas simbólicos só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados” (p.9). São possíveis de análise estrutural, pois formas simbólicas são formas sociais, que definem-se pela concordância das subjetividades estruturantes e, pois, só podem exercer um poder estruturante, porque são estruturados. Tal como afirma Durkheim, para BOURDIEU (2004) os sistemas de classificação e as estruturas mentais se ajustam objetivamente às estruturas sociais.

O conceito de *hexis*, buscado na filosofia aristotélica, contudo, permite à Bourdieu reagir ao estruturalismo, sem se render, por outro lado, à tradição da ação social ou do individualismo metodológico, bem como “sair da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construções de objeto” (BOURDIEU, 2004, p. 62).

Ao buscar esse conceito aristotélico, que aparece também na filosofia

moderna, BOURDIEU (2004) diz da construção de um saber através dos conceitos que é, ao mesmo tempo, continuidade e ruptura, conservação e separação, na produção de conhecimento. É através desses diálogos que ele desenvolve os conceitos fundamentais da sua sociologia, como *habitus* e campo.

Em Bourdieu, assim, encontramos uma teoria das estruturas sociais que, embora apresente uma crítica ao objetivismo, consegue manter uma discussão frutífera e criativa com Durkheim, erigindo “uma variante modificada do estruturalismo” (THIRY-CHERQUES, 2006, p. 28), em que as estruturas, representações, símbolos e práticas tanto constroem, quanto são construídos reiteradamente por esquemas de percepção, pensamento e ação. A essa gênese do mundo social não escapam nem a concretude da prática, nem a abstração dos conceitos, ou a suposta neutralidade do pesquisador:

porque o analista, que está preso ao que acredita compreender, pode, obedecendo, sem o saber, às intenções justificadoras, apresentar como revelações sobre os pressupostos ou os preconceitos dos agentes aqueles pressupostos ou aqueles preconceitos que ele próprio envolveu em sua reflexão, mas sobretudo porque, lidando com uma instituição que está inscrita há milênios na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas mentais, tende a empregar como instrumentos de conhecimento aquelas categorias de percepção e de pensamento que deveria tratar como objetos de conhecimento (BOURDIEU, 2016, p. 133).

Mas tal aproximação não deve ser entendida de forma mecânica. Bourdieu (2004) repudia a vertente estruturalista que nega as condições de agência dos indivíduos, mas ao mesmo tempo, não despreza as qualidades estabilizadoras e deterministas intrínsecas às estruturas sociais:

a sua concepção de estrutura é dinâmica. É a de um conjunto de relações históricas, produto e produtora de ações, que é condicionada e é condicionante. Deriva da dupla imbricação entre as “estruturas mentais” dos agentes sociais e as estruturas objetivas (o “mundo dos objetos”) constituídas pelos mesmos agentes. As primeiras instituem o mundo inteligível, que só é inteligível porque pensado a partir das segundas (THIRY-CHERQUES, 2006, p. 31).

O funcionalismo durkheimiano se mostra aqui mais próximo da sociologia de Bourdieu a partir de duas premissas apresentadas por este: a noção de que os fatos

sociais são construções analíticas (noção de desenvolve com mais profundidade quando trata em outro momento da construção do objeto), no conceito de campo (doxa) e, de modo mais complexo, na ideia de que as estruturas sociais são apreendidas pelas estruturas mentais que, por sua vez, são formadas por essas mesmas estruturas sociais, em uma dinâmica articulada entre estrutura e agência, que se desenvolve a partir do conceito de *habitus* e *campo*.

É a partir da noção de *habitus* que o autor explica a reprodução e a renovação das estruturas. *Habitus* são sistemas socialmente construídos de disposições cognitivas e somáticas, esquemas de percepção e ação historicamente objetivados, encarnados nos corpos e inculcados nas mentes, o que permite, ou não, percebermos as estruturas estruturantes. São produtos da interiorização e incorporação das estruturas do mundo social não apenas pelos indivíduos, mas também por grupos sociais, de modo a orientarem a ação e percepção de mundo. Estas disposições estruturadas internamente são resultados também das condições objetivas e trajetória pessoal, são duráveis, enraizadas, portanto resistentes à mudança. Mas novos *habitus* podem ser incorporados ao longo da vida, a mudança é possível, ou mesmo inevitável, sem esquecermos que as disposições são transponíveis, algumas adquiridas no decurso de determinadas experiências (mais enraizadas) têm efeito sobre as demais, desta forma, as estruturas de *habitus* logicamente anteriores comandam o processo de estruturação de novos, que podem entrar em choque, ajustando-se ou não (BOURDIEU, 2004).

Campo, por sua vez, é uma esfera da vida social que se autonomizou progressivamente em um processo histórico de diferenciação social. Segundo Bourdieu (2004), são sempre espaços relacionais, cada um com “sua moeda”, já que os capitais são diversos. A circulação dos sujeitos entre os campos faz circular valores, sentidos e coisas. Campos são microcosmos sociais, espaços em que as posições dos agentes se encontram relativamente fixadas. O ambiente do campo social condiciona a prática das pessoas que nele circulam. Dentro de cada campo há interesses, valores, conhecimentos, significados próprios compartilhados. O conflito é inerente, em cada campo há disputa pela hegemonia, que pode ser explícita ou velada, material ou simbólica. Dominantes e dominados compartilham

a *doxa*, valores do campo perpassam a todos que dele fazem parte.

Aplicando-se a noção de habitus e campo à discussão sobre a dominação masculina, Bourdieu (2016) explica a produção e reprodução dos gêneros masculino/ feminino e a persistência das relações de dominação de gênero. A subjetividade de gênero, corporificada, ou seja, estruturada internamente e expressa individualmente em posturas masculina ou feminina, é continuamente realimentada e reforçada pela objetividade da realidade social, ou seja, por uma organização social baseada em divisões de gênero, que é uma experiência histórica.

Aqui percebemos uma possibilidade de aproximação com a perspectiva de sociogênese das estruturas de pensamento já defendida por Durkheim quando este examina as formas de classificação totêmicas das sociedades ditas primitivas. Isso significa que, também para Bourdieu (2016), a formação das categorias de pensamento, especialmente os esquemas mentais de classificação, tem origem social, como em um “acordo tácito” sobre o mundo social, que irão se reproduzir no habitus individual (SILVEIRA; TRIANA, 2006).

Durkheim (2000) nos apresenta um minucioso trabalho de descrição das formas de classificação nas sociedades “primitivas”, em defesa da tese central de que “a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens” (p. 184). Em seu compromisso científico e empírico, o autor ressalta que não seria possível catalogar exaustivamente as formas primitivas de classificação mas, em razão de recorrências insistentes, pode-se aferir um padrão que serve de organização das sociedades humanas, das mais “primitivas” às mais complexas.

A partir de tal padrão de distribuição tribal de totens, subtotens e mitos, e suas correspondências na organização das hierarquias entre as fratrias (classes), na divisão dos clãs, e nas regras e impedimento matrimoniais, Durkheim (2000) identifica uma forma de organização da mentalidade coletiva, isto é, totens e mitos são, de certa forma, uma reprodução das estruturas sociais, e não o contrário - as sociedades organizariam a partir da cosmologia definida por totens e mitos - como se costuma crer:

O que caracteriza as referidas organizações é que as ideias estão nela organizadas de acordo com o modelo fornecido pela sociedade. Mas desde que essa organização da mentalidade coletiva exista, ela é suscetível de reagir à sua causa e de contribuir para modificá-la (Ibidem, p. 189).

O autor aponta um movimento interessante na estrutura da cosmo visão totêmica: as estruturas sociais criam as formas mentais/teóricas/espirituais de organização. Estas, por sua vez, podem influenciar em algum nível as estruturas sociais.

Assim é que podemos afirmar, seguindo as conclusões de Durkheim (2000) em aproximação da lógica cientista à lógica totemista, que as classificações primitivas parecem se ligar

sem solução de continuidade às primeiras classificações científicas (...). Da mesma forma que as classificações dos eruditos, elas são sistemas de noções hierarquizadas. (...). Ainda mais, esses sistemas, do mesmo modo que os da ciência, tem um fim especulativo. Seu objeto não é facilitar a ação, mas tornar compreensivas, inteligíveis, as relações existentes entre os seres (Ibidem, p. 197)

Em suma, isso significaria que o conhecimento, a nossa forma de compreender e expressar o mundo, são manifestações da nossa consciência coletiva, dependem das formas estruturas de organização da sociedade. Ou seja, as formas estruturais, emocionais, que afetam a sensibilidade coletiva do grupo, à medida que se enfraquecem com a diferenciação social, dão lugar às primeiras formas de classificação: as coisas são sagradas ou profanas, favoráveis ou desfavoráveis, puras ou impuras, etc.. Os sistemas lógicos, dos conceitos abstratos e das ideias “puras” não estão assim tão apartados da lógica de classificação primitiva, embora obedeçam a outros fundamentos.

Tal constatação nos leva à principal conclusão de Durkheim (2000): a razão não seria antropocêntrica como postulam os iluministas, mas sociocêntrica. Durkheim, nesse sentido, desafia as duas teses epistemológicas fundamentais para a explicação da racionalidade e dos conhecimentos humanos, o empirismo e o apriorismo. Assim, pretende recolocar a sociologia em relação de destaque entre a filosofia, a metafísica e à psicologia. Nas palavras do autor(2000):

Todas essas questões que metafísicos e psicólogos agitam há tanto tempo, serão enfim libertadas das repetições fastidiosas em que se detêm marcando passo, no dia em que forem colocadas em termos sociológicos. Aí está, pois, um novo caminho que merece ser trilhado (Ibidem, p. 203).

Obedecendo à lógica do processo contante de diferenciação e complexificação das sociedades, a medida em que essas vão “evoluindo”, Durkheim (2000) nos apresenta as formas de complexificação das classificações primitivas: de formas simplistas de organização de uma tribo, entre poucas fratrias e, cada uma delas, subdivida em poucos clãs, onde as relações entre fratrias, clãs e totens são claras e inequívocas, o crescimento demográfico da tribo pode levar à atomização desses clãs, cada um adotando para si novos totens. Os vínculos sociais, antes tão claros e diretos entre esses diversos segmentos sociais se tornam mais fragmentados, embora permanecem suas reminiscências:

Enquanto os subtotens, provenientes de um mesmo clã original, conservarem a lembrança de sua origem comum, sentirão que todos são parentes, associados, partes de um mesmo todo; por conseguinte são totens e as coisas classificadas sobre esses totens ficam subordinados, de certa maneira, ao totem comum do clã total. Mas, com o tempo, esse sentimento se apaga. A independência de cada secção aumenta e termina por se tornar completa autonomia. Os laços que uniam todos os clãs e subclãs numa mesma fratria se distendem ainda mais facilmente e toda a sociedade acaba por se resolver numa poeira de pequenos grupos autônomos, iguais uns aos outros, sem nenhuma subordinação. Naturalmente, a classificação se modifica em consequência (DURKHEIM, 2000, p. 191).

Nesse sentido, podemos afirmar que, para Durkheim (2000) as transformações sociais não se dão por rupturas ou de maneira conflituosa, mas seguindo uma coerência lógica. Do mesmo modo, em consequência, acontecem as modificações nos sistemas de classificação, haja vista a relação estreita que há entre sistema social e sistemalógico.

A organização da cosmologia totêmica realizada a partir de pares que se opõem, conforme proposta por Durkheim, não é estranha à Bourdieu quando este define as formas de estabelecimento das relações entre espaço social e esquemas de pensamento, que também se daria em padrões, como os gostos e práticas sociais distintas e distintivas: “Bourdieu incorporou essa teoria das formas

primitivas de classificação ao elaborar os seus conceitos, principalmente as noções de habitus (estrutura incorporada) e espaço social (estrutura objetivada)” (SILVEIRA; TRIANA, 2006, p. 172).

Bourdieu, contudo, avança significativamente em relação ao esquema epistemológico proposto por Durkheim ao desenvolver a ideia de *habitus* - e as possibilidades de relações de dominação dentro do campo - inclusive quando se refere às condições do conhecimento sociológico:

Bourdieu discute longamente o “*habitus* sociológico”, as disposições do pesquisador na aplicação de princípios abstratos em pesquisa empírica. A sua preocupação diz respeito às condições do conhecimento, à reflexividade, isto é, ao fato de que todo conhecimento é condicionado pelo habitus. Ele leva em conta que a percepção do empírico é distorcida não só pelo habitus dos agentes, mas pelo nosso próprio habitus. Por este motivo, ao seguir Bourdieu, o que previamente devemos buscar é a análise das nossas próprias disposições, de modo a alcançar a universalidade mediante a identificação e a crítica da produção intelectual em que se dá a pesquisa (THIRY-CHERQUES, 2006, p. 43).

Ao realizar uma revisão de conceitos gerais e do campo da produção sociológica, BOURDIEU (1983) afirma que mundo social tem sido objeto de três forma de conhecimento teórico: o fenomenológico/ interacionista/ etnometodológico, que “explicita a verdade da experiência primeira do mundo social” (Ibidem, p. 46), o objetivista, onde entende-se que práticas e representações são estruturadas a partir de relações objetivas (estruturas), sendo que o mundo social não pode ser dado como “natural”. Nessa corrente, ao contrário da anterior, a questão sobre o que poder ser excluído da experiência da *doxa* é colocada. Por fim, tem-se o conhecimento praxiológico, que propõe uma relação dialética entre as estruturas (relações objetivas) e as disposições estruturadas (onde as estruturas se realizam, se atualizam e se reproduzem, em um “duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade (BOURDIEU, 1983, p. 47).

Assim, buscando evitar reducionismos conceituais e analogias fáceis, pensando nos conceitos e perspectivas sociológicos como instrumentos que podem ser renovados na produção do conhecimento, BOURDIEU (1983) apresenta uma reconstrução da corrente objetivista, que é também uma ressalva e, por que não,

uma superação. O percurso dessa construção epistemológica parte do referencial estruturalista que é a linguística de Saussure.

A estrutura da linguagem não se confundiria com a prática da linguagem ou mesmo com os sentidos da palavra. No uso da linguagem, em sua prática, há dois fenômenos: a estrutura, que torna possível a cifragem (emissão), a decifragem (recebimento) e a mediação desses dois fenômenos, todos processos inconscientes de si e de suas próprias estruturas. É um processo, contudo, afirma BOURDIEU (1983), que não é mera repetição da estrutura, ou que apenas a exprime, embora a reproduza. Trata-se, em realidade, também de um ato de criação, de invenção, por parte do sujeito. A crítica de Bourdieu é, portanto, à concepção saussuriana da estrutura como execução, e não como *prática*. BOURDIEU (1983), nesse sentido, chama a atenção para o agente e a sua prática: o uso da palavra depende do contexto/ situação em que ela é empregada, bem como da estrutura social em que estão inseridos cada agente da interação.

A proposta de BOURDIEU (1983), portanto, é a superação do realismo da estrutura, ou seja, do ato de “escorregar do modelo da realidade para a realidade do modelo” (p. 59). A partir de tal pressuposto é que construirá uma *teoria da prática*, uma “construção de uma ciência experimental da dialética da interioridade e da exterioridade, isto é, da interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade” (Ibidem, p.60).

A prática, portanto, só pode ser explicada se “colocarmos em relação a estrutura objetiva que define as condições sociais de produção do habitus (que engendrou essas práticas) com as condições do exercício desse habitus, isto é, com a conjuntura que, salvo transformação radical, representa um estado particular da estrutura” (BOURDIEU, 1983, p.79).

Assim Bourdieu (2004), em uma perspectiva aproximada de Durkheim (2000), mas bastante crítica e original, não prevê as relações entre estruturas e entre estrutura e agência de maneira necessariamente conflituosa, mas usualmente se ajustando umas às outras, em uma lógica dialética prática e não apenas executora ou reprodutora. O conflito, contudo, vai aparecer nas disputas de dominação dentro dos campos. Bourdieu (2016) afirma:

É, com efeito, através dos corpos socializados, isto é dos habitus, e das práticas rituais parcialmente retiradas do tempo pela estereotipagem e pela repetição indefinida, que o passado se perpetua na longa duração da mitologia coletiva, relativamente libertada das intermitências da memória individual. Assim, o princípio de divisão que organiza esta visão de mundo, não se revela jamais de modo tão evidente e tão coerente quanto no caso limite e, por isso mesmo paradigmático, de um universo social onde ele recebe o reforço permanente das estruturas objetivas e de uma expressão coletiva e pública (Ibidem, p. 135).

Bourdieu (2016) desenvolve metodologicamente esta questão em *A dominação masculina* com a estratégia prática de objetivação do sujeito da investigação científica, explorando as formas de classificação com as quais construímos o mundo, analisando etnograficamente as estruturas objetivas e das formas cognitivas em uma sociedade específica, a Cabília, na Argélia. O autor realizou estudos nas décadas de 1950 e 1960 sobre a sociedade cabila, época em que prestou serviço militar na Argélia, ainda colônia francesa. Nesses estudos, a partir do estabelecimento das relações de oposição/ exclusão, o autor constrói “pouco a pouco a rede de relações que compõe o todo” e revela “a coerência lógica a ela subjacente” (REZENDE, 1999, p. 197), refletindo sobre como a colonização interferiu na estrutura cabila. Retomou nos anos 1990 este material etnográfico como exemplo de uma “sociedade androcêntrica particularmente bem conservada”, para compreender a dominação masculina, de maneira universal⁸⁰. Podemos afirmar que, Bourdieu, apesar de suas críticas ao estruturalismo, travando longas discussões com os estruturalistas ao longo de sua obra, como com Levi-Strauss, apresenta nesse estudo um ponto de partida estruturalista.

Bourdieu (2016) apresenta etnograficamente instrumentos do pensamento pelos quais a sociedade cabila se pensava para pensar a dominação masculina na nossa sociedade e também o inverso, utiliza exemplos dos instrumentos pelos quais a nossa sociedade se pensa, para pensar a dominação masculina na sociedade

⁸⁰ Universalidade e atemporalidade são pontos que podemos questionar na estratégia da construção do argumento de Bourdieu, que toma a sociedade cabila como estado “arcaico” da dominação masculina.

cabila. O autor também acaba fechando sua construção em uma forma binária de compreensão, por uma lógica que utiliza por suporte pares de oposição como masculino/feminina, cultura/natureza, sujeito/objeto, público/privado e nós/outros. A divisão do trabalho social na sociedade cabila, que fomenta a dominação masculina, segue esta lógica tradicional binária de compreensão do mundo, mas Bourdieu (2016) utiliza livremente essa definição de trabalho para analisar a lógica da dominação simbólica vigente nas sociedades capitalistas.

É a partir dessa crítica epistemológica que Bourdieu (2016) empreende a sua reflexão sobre a dominação masculina, alertando para as possibilidades de que o conhecimento produzido sobre o tema, como a teoria psicanalítica, se tome uma ideologia justificadora daquelas mesmas categorias de percepção e de pensamento que deseja conhecer: “Pode-se, assim, questionar se o discurso do psicanalista não está atravessado, até em seus conceitos e em sua problemática, por um inconsciente não analisado que, exatamente como entre os analisados, o ludibria” (Ibidem, p. 134).

Trata-se da experiência dóxica, de que fala Bourdieu (2016), a partir das ideias de fenomenológicas de Husserl, para quem o acordo tácito entre a conformação do ser e as formas de conhecimento do ser impede a percepção das condições sociais de produção desse conhecimento. Desse modo, se apreende o mundo, com suas classificações e divisões, sem se aprofundar no questionamento sobre a legitimidade dessas mesmas divisões, como é a divisão social arbitrária das diferenças entre os sexos. Bourdieu (2016), assim, nos alerta que a dominação masculina está suficiente assegurada pela “ordem das coisas”, isto é, está presente objetivada no mundo social e incorporada às estruturas de pensamento e ação na forma de *habitus*, como princípio fundamental de visão e divisão:

Pelo fato de estar inscrito tanto nas divisões do mundo social ou, mais precisamente, nas relações sociais de dominação e de explorações instituídas entre os sexos, como nos cérebros, sob a forma de princípios de divisão que levam a classificar todas as coisas do mundo e todas as práticas segundo distinções redutíveis à oposição entre o masculino e o feminino, o sistema mítico ritual é continuamente confirmado e legitimado pelas próprias práticas que ele determina e legitima (ibidem, p. 138).

Como pensar, nesse sentido, a dominação masculina e suas possibilidades de

transformação a partir dessas premissas, se tal dominação é produto de “estruturas históricas da ordem masculina”, apreendidas por homens e mulheres sob a forma de “esquemas inconscientes de percepção e de apreciação”? (BOURDIEU, 2016, p. 17).

Pierre Bourdieu utiliza-se das noções-chave de sua produção acadêmica para pensar os termos da dominação masculina, assim sendo, toda descrição das formas simbólicas de construção do mundo social, desde sua gênese histórica, desnaturalizando a fabricação social das instituições e dos corpos, origina-se em um sistema do qual fazemos parte e no qual há uma tendência à reprodução e, então, perpetuação. Desta forma, o autor percebe que as mulheres, apesar de terem sofrido os efeitos da dominação, podem contribuir para a sua reprodução, exatamente porque incorporam as regras de um poder que se enraizou como algo do masculino.

A visão de Bourdieu, no entanto, não é mecanicista ou determinista. O autor percebe que as mulheres, apesar de terem sofrido os efeitos da dominação, podem contribuir para a sua reprodução, exatamente porque incorporam as regras de um poder que se enraizou como algo do masculino. Bourdieu ressalta que, para que a dominação simbólica funcione, é preciso que os dominados tenham incorporado as estruturas, a submissão não é um ato da consciência, portanto, não é suscetível de ser compreendido dentro de uma lógica das limitações ou dentro da lógica do consentimento, esta alternativa “cartesiana” só existe quando situada dentro da lógica da consciência.

A crítica feminista mais recorrentes a esta teoria da dominação masculina de Bourdieu refere-se a este pressuposto da “incorporação” e da “aceitação” que os dominados (nesta relação de dominação específica, as mulheres) teriam para com os dominantes (na dominação de gênero, os homens) pelo fato de terem internalizado em seus corpos os esquemas de dominação como habitus, que, como já vimos, são sistemas de disposições adquiridas que internalizam as estruturas sociais. Estas críticas consideram que as mulheres aparecem como responsáveis da dominação, ou, pelo menos, igualmente responsáveis. Para entender esta responsabilidade na não subversão da ordem androcêntrica, precisamos situar

mulheres e homens no campo e pensar na disputa pela hegemonia da doxa.

Também se coloca a crítica de que Bourdieu, de certo modo, fica preso a uma “fixidez” simbólica, o “feminino” e o “masculino” como categorias binárias dadas, até antes de interação social, o que pode impedir até certo ponto o avanço de sua própria proposta de trazer novamente a história no processo das relações de gênero, de uma compreensão da dominação masculina como fruto de práticas sociais (violentas simbolicamente) concretas e cotidianas e que as mudanças nestas práticas implicam mudanças no âmbito simbólico. A divisão dos sexos que parece estar na ordem das coisas, está na realidade, incorporada ao mundo social através do habitus dos agentes sistema de percepção, pensamento e ação, por isso é necessário conhecer as estruturas cognitivas e estruturas objetivas de uma sociedade “androcêntrica”, como propõe Bourdieu. Simone de Beauvoir é lembrada pelo autor em sua análise, a ideia de “tornar-se mulher”. A construção da diferença entre o masculino e o feminino está circunscrita a um trabalho de classificação, separação e, sobretudo, ocultação dos mecanismos básicos de diferenciação.

Já no prefácio da obra, incluído após revisão do próprio autor sobre suas análises anteriores, Bourdieu coloca seu esforço de reinserção da história na relação naturalizada entre os sexos como iniciativa de mobilização política que abriria às mulheres a possibilidade coletiva de resistência (iniciativa, aliás, que o fez receber muitas críticas das feministas dos estudos de gênero), partindo de sua reflexão as orientações no sentido de reformas políticas e jurídicas, se opondo à resistência reduzida a atos individuais e “*happenings* discursivos” de “certas doutrinas teóricas feministas”, como a noção de performance de gênero, de Judith Butler, que Bourdieu considera que tem um resultado diminuto em comparação com sua proposta coletiva.

Como princípio, a “dominação”, em qualquer sociedade, é acessível a “homens” e “mulheres”, ambos podem ocupar o lugar da dominação, dependendo se for socialmente necessário, politicamente desejável e economicamente rentável. Como o próprio Bourdieu mostra em seus exemplos etnográficos, a “dominação” é um princípio que se dessexualizado perde todo o sentido da

expressão “dominação masculina”, sendo assim, é preciso buscar, em cada contexto, quais são os princípios básicos da dominação, antes de atribuí-la, de antemão, aos homens. A dominação está ligada ao habitus socializado. O que o autor mostra na obra é o princípio da dominação e sua corporificação em seres sexuados, homens como dominantes e mulheres como dominadas, conforme seus exemplos de ordem social.

Apesar das críticas justificadas que a obra recebeu, ela mantém seu valor de tentativa de desnaturalização da dominação masculina, de mostrar a arbitrariedade desta dominação como construção social histórica, tal qual Durkheim, desvelando mecanismos responsáveis pela transformação da história em natureza, do arbitrário cultural em natural.

Se a dominação masculina adequa-se à ordem simbólica do mundo social, seus mecanismos efetivos de atuação ocorrem através de uma submissão paradoxal, resultante da violência simbólica, violência suave, insensível, invisível às suas próprias vítimas e exercida pelas vias mais sutis de dominação. A subversão do poder de imposição simbólico está na tomada de consciência do arbitrário. Bourdieu destaca que sempre há lugar para a luta cognitiva a propósito do sentido das relações e das coisas do mundo.

Referências

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução: Maria Helena Kühner. 3ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. Esboço de uma prática. In: ORTIZ, Renato (org). **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo, Ática: 1983. p. 46-81 (COLEÇÃO GRANDES PENSADORES)
DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.

_____. **As formas elementares da vida religiosa**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. Algumas formas primitivas de classificação. In: RODRIGUES, José Albertino. **Sociologia: Durkheim**. 9 ed. São Paulo: Ática, 2000. p. 183-203. (Grandes cientistas sociais).

REZENDE, Maria Valéria Vasconcelos. Pierre Bourdieu e o estruturalismo. **Política e Trabalho**, João Pessoa, n. 15, p. 193-204, set/ 1999.

SILVEIRA, Gabriel E.; TRIANA, Yago Quiñonez. A herança estruturalista de Durkheim nas ciências sociais. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 42, n. 3, p. 170-176, set/dez de 2006. Disponível em <revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/6031/3205>. Acesso em 28 de dez de 2018.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **RAP - Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 27-55, jan/fev de 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-76122006000100003>. Acesso em 28 de dez. de 2018.

A sociologia de Weber no pensamento de Elias: inspirações ainda inspiradoras...

Weber's sociology in Elias's thinking: inspirational inspirations...

Walmir José Braga de Faria júnior⁸¹

Resumo

Com este artigo, objetivamos apresentar uma discussão comparativa entre dois autores centrais da história da análise sociológica. No caso, abordaremos como certas sugestões de Max Weber (1864-1920), um autor considerado como um clássico da teoria sociológica, inspiraram ou foram recebidas no programa de sociologia desenvolvido por Norbert Elias (1897-1990). Dessa forma, será descrito como a contribuição do clássico foi retomada pelo sociólogo de Breslau em dimensões como o marco que situa o indivíduo como um *locus* de complexidade, a importância da categoria analítica do poder, a junção ou o diálogo entre distintas disciplinas, a compatibilização entre explicar e compreender, a abordagem de processos de longa duração, entre outras. Assim, o argumento que perpassa este escrito é que a contribuição do clássico é central para a tarefa de se entender o percurso das ideias do autor contemporâneo, havendo uma articulação criativa, embora nem sempre evidente, das sugestões daquele teórico no cerne da sociologia renovadora praticada por Elias. Para azeitar essa discussão, lançaremos algumas reflexões, em sua maior parte inclinadas a argumentar sobre como a sociologia dos clássicos da sociologia, assim como da sua recepção - além de auxiliarem na compreensão mais sofisticada de contextos intelectuais pontuais, ou de processos sociais mais amplos -, podem ser estratégicas para se melhor recuperar o valor

⁸¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Federal do Paraná (UFPR); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7634-9899>; Email: walmir.braga.faria@gmail.com.

heurístico das contribuições dos clássicos, e até mesmo dos sociólogos contemporâneos.

Palavras-chave: Norbert Elias. Max Weber. Clássicos da Sociologia. Sociologia do Conhecimento.

Abstract

With this article, we aim to present a comparative discussion between two central authors of the history of sociological analysis. In this case, we will consider how certain suggestions by Max Weber (1864-1920), an author considered as a classic of sociological theory, inspired or were received in the program of sociology developed by the German sociologist Norbert Elias (1897-1990). In this way, it will be described how the contribution of the classic was taken up by the contemporary author in dimensions such as the landmark that places the individual as a locus of complexity, the importance of the analytical category of power, the joining or dialogue between different disciplines, and understand, the approach of long-lasting processes, among others. Thus, the argument that runs through this writing is that the contribution of the classic is central to the task of understanding the course of ideas of the contemporary author, there being a creative, though not always evident, articulation of the theorist's suggestions at the heart of the renewing sociology practiced by Elias. To fuel this discussion, we will throw some reflections, mostly inclined to argue about how the sociology of sociology classics, as well as their reception - as well as assisting in the more sophisticated understanding of punctual intellectual contexts or broader social processes -, may be strategic to better recover the heuristic value of the contributions of the classics, and even of contemporary sociologists.

Keywords: Norbert Elias. Max Weber. Sociology Classics. Sociology of Knowledge.

Introdução

Como um autor clássico é lido por um contemporâneo? O que há de paradigmático ou de singular em sua recepção? De que modo suas ideias aparecem, rotinizam-se, espreitam-se, são reelaboradas, atualizadas e/ou infletidas em novas direções?

Embora isso muitas vezes seja esquecido pela Sociologia, essas questões abarcam fenômenos sociais. E, inclusive, elas podem se constituir como uma chave estratégica e interessante de entrada, seja para se obter uma compreensão mais sofisticada de contextos intelectuais pontuais, ou de processos sociais concretos e mais amplos.

Isso posto, o propósito deste artigo é analisar como certas sugestões de um autor considerado como um clássico da teoria sociológica inspiraram a obra e o pensamento do sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990). No caso, nos concentraremos nas ideias e no referencial de Max Weber (1864-1920).

Dessa maneira, nas próximas páginas, começaremos descrevendo um argumento que lançaremos com este escrito, que será retomado algumas vezes ao longo do mesmo, e que pretendemos aprofundar futuramente. Qual seja de que, malgrado a singularidade das contribuições dos clássicos, a sociologia dos clássicos da sociologia pode ser estratégica para se abordar formas de classificação, ideias e valores paradigmáticos e naturalizados em determinados contextos históricos, culturais e sociopolíticos precisos. Após isso, será descrito como a contribuição de Weber foi retomada por Elias mediante alguns pontos de contato epistemológicos, teóricos e temáticos entre ambos. Como o marco epistemológico que situa o indivíduo como um locus de complexidade; a relevância da categoria analítica do poder para a teoria sociológica; a junção e o diálogo entre distintas disciplinas; a compatibilização entre explicar e compreender; a abordagem de processos de longa duração histórica, entre outros.

Assim, o argumento que perpassa este escrito é que a contribuição de Max Weber é central para a tarefa de se entender o percurso das ideias de Norbert Elias, havendo uma articulação criativa, embora nem sempre evidente, das

sugestões daquele teórico no cerne da teoria renovadora desenvolvida pelo sociólogo de Breslau.

Esse argumento, por sua vez, inscreve-se em um argumento e projeto mais amplos, que iniciamos recentemente. O argumento mais amplo é que, embora haja outros autores importantes para se entender a contribuição de Elias à Sociologia e às Ciências Humanas, como Sigmund Freud (1856-1939) e Karl Mannheim (1893-1947), Georg Simmel (1858-1918) e Max Weber são centrais para essa tarefa.⁸²

Quanto ao projeto, o mesmo consiste em retomar o valor heurístico da contribuição de Norbert Elias. Isso, para além da sua recepção mais usual, que vem ocorrendo dos anos 1990 até o presente no Brasil. A nosso ver, essa revisão é fundamental para a Sociologia e as Ciências Humanas em um momento em que a quantidade de pesquisadores e pesquisas acadêmicas vêm crescendo no país. Sendo que, em meio a esse processo, muitas áreas e subáreas vêm se legitimando cada vez mais por investigações com rigorosa fundamentação empírica, mas que, muitas vezes, deixam de avançar do ponto de vista teórico. Nossa expectativa é que a contribuição de Elias - marcada por investigações empíricas rigorosas sempre sintonizadas à invenção teórica - possa ser retomada a fim de colaborar na melhora desse quadro.

A sociologia dos clássicos e da sua recepção como chave para melhor recuperar as suas contribuições

Em outras palavras, a perspectiva de longo prazo mostra a situação do momento sob luz diferente. Sem dúvida, ela exige, durante um período, maior capacidade de distanciamento da situação atual. Mas também abre caminho para mais ampla alienação das aspirações e medos do momento e, assim, das

⁸² Neste artigo, sobretudo por questões de didática e de espaço, a escolha foi por sublinhar as mais significativas e heurísticamente valiosas inspirações e aproximações de Elias em relação a Weber (sendo sua inclinação às ideias de Simmel, tal como as articulações que faz entre as propostas de ambos os clássicos, tarefa para publicação posterior). Somar ao objetivo deste artigo o destaque a todas as aproximações de Elias em relação a Weber, ou mesmo às numerosas diferenças e críticas que distanciam os autores (embora eventualmente as possamos mencionar e elas possam integrar nosso projeto de retomar o pensamento de Elias, descrito nas próximas linhas), seriam tarefas mais para um livro ou tese que propriamente um artigo.

fantasias limitadas pelo momento. Isso aumenta a probabilidade de diagnóstico mais orientado pelos fatos. Segundo um antigo provérbio francês, é o caso de “reculer pour mieux sauter”.

(ELIAS, 1998, p. 23).

É impossível flagrar as mais deliberadas inspirações, e mesmo as aproximações menos refletidas, de Norbert Elias (1897-1990) em relação a Max Weber (1864-1920), sem, ao mesmo tempo, pensar nas semelhanças, assim como nas distâncias entre eles e nós. Dessa forma, explorar essas inspirações e aproximações se confunde com a experiência de observarmos a nós mesmos e a eles sob uma luz vacilante e diversa, ora incômoda, ora estimulante.

Essa experiência mistura-se a diversas dificuldades pouco discutidas, ancoradas ao modo como nós, sociólogos, lidamos com o passado da nossa disciplina. Talvez, a primeira e maior dificuldade em “*reculer*” seja o medo que temos do maior entrave no caminho, qual seja, o de realmente sociologizar os clássicos da sociologia. No limite, isso pode resultar no incômodo projeto de uma sociologia dos projetos que têm um enorme significado para nós.

Além disso, isso implica na difícil tarefa de observar autores como Durkheim, Marx, Simmel e Weber, como seres humanos em seu tempo e circunstâncias particulares. E, por isso mesmo, assim como outros seres humanos, dotados de ambivalências ou contradições. Algumas delas que podem nos revelar mecanismos sociais estruturalmente ambivalentes ou contraditórios, dos quais eles (assim como nós) não estavam livres.

Realmente, não é tão simples para nós imaginar a fundo os clássicos como seres humanos, pessoas cuja vida pessoal possivelmente não estava dissociada nem da vida intelectual nem da obra. Indivíduos cuja compreensão mais complexa da trajetória, e dos respectivos contextos emocionais, culturais e sociopolíticos em que ela se inscreveu, podem lançar novas luzes não só às suas obras, mas também pôr sob nova luz seus temas, conceitos, análises e métodos.

Isso implica, necessariamente, em também problematizar várias das leituras que no presente e no passado foram construídas sobre eles e que conferem, hoje e ontem, legitimidade a certos autores, projetos, grupos e correntes teóricas.

A distância que estamos de encarar seriamente esse projeto é proporcional ao estranhamento que se causa ao falar em “considerar os clássicos como seres humanos dotados de contradições”; ou em se buscar aclarar as abissais distâncias entre o que eles realmente explicaram, o que faz sentido mas não foi ou não pode ser explicado, e também considerar no que, parcial ou totalmente, eles erraram.

No entanto, a última consideração não impede que possamos contemplar o valor das suas colaborações de perspectivas diversas, algumas delas que, para nós, são até mesmo essenciais. Não impede, por exemplo, que possamos enaltecer a qualidade que os clássicos têm de serem símbolos que condensam uma constelação de compromissos diferentes, o que traz várias vantagens funcionais para o campo da ciência social, além do que, o consenso acerca do reconhecimento dos clássicos implica nas fecundas vantagens de um ponto de referência comum (ALEXANDER, 1999, p. 46). Ademais, conforme destaca Alexander (1999), é fundamental não esquecer o quão inusitadas foram algumas das suas ideias, a tal ponto que muitas delas sequer foram devidamente compreendidas em seu tempo, e, menos ainda, avaliadas e incorporadas criticamente, sendo necessárias várias gerações para apreender em pormenor a estrutura das suas teses, exatamente como ocorre com as obras estéticas mais notáveis (ALEXANDER, 1999, p. 50-51)

Apesar disso, paradoxalmente, os clássicos da sociologia - assim como os indivíduos, obras e ideias mais singulares - são um locus privilegiado para que nós sociólogos possamos observar o que há de mais difícil de se acessar. Isso, porque são justamente os indivíduos que mais refletem e problematizam as ideias, valores e supostos mais enraizados em seu lugar, sociedade e tempo específicos, os que melhor revelam o que havia de mais rotinizado nesses últimos, mediante aquilo que não foi refletido ou problematizado em suas obras e ideias.

Com efeito, além de serem estratégicos para se mapear o que de mais singular havia no campo do pensamento pelas novas ideias, as reelaborações e atualizações que produziram, intelectuais como os clássicos são estratégicos para a abordagem das ideias mais elementares que sequer eram questionadas. Ideias que apareciam dessa maneira nos outros grupos e camadas sociais das suas respectivas épocas, mesmo aqueles contra os quais eles se moviam.

O fato de que mesmo os clássicos, dotados do elevado poder imaginativo que conhecemos, tão habilidosos em manejar o que depois se convencionou chamar de imaginação sociológica, não puderam desnaturalizar essas ideias fundamentais é a prova eloquente do quão enraizadas estavam essas mesmas ideias, da eficácia delas, assim como das instituições e estruturas que as engendraram.

Dessa forma, através deles é que podemos acessar melhor aquilo que é mais evidentemente suspeito aos nossos olhos e era insuspeito para eles, ou seja, as categorias mais elementares e fortemente naturalizadas, que eles não conseguiram refletir ou problematizar; ou que, às vezes, só o puderam fazer de modo extremamente ambíguo ou contraditório, duvidoso ou parcial. Essas categorias mais elementares são um testemunho valioso das formas de classificação em correspondência com as quais se organizava - e, em certos aspectos, talvez ainda se organize - o social, este conjunto de relações que encaramos como objeto.

Isso posto, nas próximas linhas, debateremos as inspirações e aproximações levantadas na introdução deste artigo. Em alguns momentos dessa discussão, seja mais abertamente ou em suas entrelinhas, lançaremos mão de algumas das reflexões aqui iniciadas. Além disso, buscaremos tanto começar a sociologizar os intercâmbios entre um autor contemporâneo e um clássico da sociologia, como lançar luz sobre sugestões dos mesmos que em muitos casos têm sido esquecidas por nós, mas que ainda podem nos auxiliar.

Nossa expectativa é que, a longo prazo, ambas as tarefas possam se complementar, e a análise sociológica dos clássicos da sociologia, assim como da sua recepção pelos autores contemporâneos, possam nos ajudar a utilizar as valiosas contribuições de ambos de modo mais crítico e fecundo.

O indivíduo como um lócus de complexidade

Para começar a unir algumas considerações das últimas páginas ao objetivo central deste artigo, pode-se destacar que uma chave interessante para se iniciar a análise da recepção das ideias de Max Weber no programa sociológico de Norbert

Elias faz-se a partir das proximidades de alguns aspectos teóricos, temáticos e epistemológicos entre eles.

Começando pelos últimos, é possível verificar na sociologia praticada por ambos o suposto, muito comum em certas linhagens da sociologia alemã, de se considerar os fenômenos da vida social como dotados de regularidades próprias que, de modo algum, podem ser encaradas como existindo em separado dos indivíduos. Isso aproxima os dois autores, tal como difere tais linhagens de outras situadas, por exemplo, na sociologia francesa ou nos países em que esta enraizou-se mais, que, em geral, muitas vezes adotam a consideração de que os fenômenos sociais têm existência própria e independente dos indivíduos.

Nesta primeira aproximação entre as obras de Weber e de Elias, o indivíduo emerge como um importante locus de complexidade. Isso pode ser facilmente percebido na definição que ambos dão ao próprio objeto da sociologia. Para Weber, como destacaremos melhor mais adiante, este objeto é a ação social. Não qualquer ação, mas aquela exercida por um indivíduo que tem como referência o comportamento presente, passado, ou mesmo esperado para o futuro, de outros indivíduos (WEBER, 2012). Esta ação é dotada de um sentido específico, e ela só ganha relevância se se inspira, de algum modo se relaciona, ou se encadeia com outras ações. Já para Elias, em linhas gerais, o objeto da sociologia pode ser resumido como os indivíduos interdependentes. Assim, os indivíduos cujas recíprocas dependências se entrelaçam, que interagem uns com os outros, e cujas ações se interpenetram o tempo todo na vida em sociedade.

Dessa maneira, pode-se começar a ver como, por um lado, apesar das diferenças, a noção de indivíduo se apresenta com relativa centralidade na sociologia praticada por ambos; e, por outro, como o indivíduo, suas ações e seu comportamento são sempre observados, pensados e imaginados de modo relacional pelos dois autores.

Conforme lembra Johnson (1997, p. 282), com sua teoria da ação, Max Weber combina método e conteúdo, ofertando um marco na teoria sociológica para ligar os indivíduos à sociedade, percebendo esta como sendo constituída por padrões de ação e interação sociais. Com efeito, apesar das fundamentais

diferenças - que pontuaremos melhor nas próximas páginas -, ao se posicionar com maior proximidade ao clássico de Erfurt que em relação a outros autores, em grande medida, Elias inclina-se mais a uma epistemologia como a mais apropriada em comparação com outras abordagens. Partindo do marco constituído em especial por Weber anteriormente, Elias elege uma epistemologia em particular, assim dialogando mais com um modo de conhecimento específico, manifesto em sua atitude intelectual como o mais apropriado para se conhecer a vida social.

Para se entender essa aproximação de Elias em relação a Weber, é preciso observar como o primeiro se coloca em relação a um dilema que é sempre um convite em aberto à reflexão dos sociólogos. O dilema dual posto entre sociedade e indivíduo é algo que atravessa de um extremo a outro a própria história da sociologia, tanto inspirando a síntese e formulação teóricas, como azeitando diversas discussões no interior e para além da disciplina. Às vezes, esse dilema dual espreita-se em uma série de outros embates teóricos, sem ser devidamente anunciado, como no tenso debate entre agência e estrutura, ou entre ator e sistema.

Dessa forma, esse dilema, que é uma das questões com que Elias mais se depara ao longo da vida, lança luz sobre esse debate. Isso, porque o sociólogo de Breslau se dedica a construir e atualizar instrumentos formais de abstração voltados intimamente a esta questão/dilema, tal como ao desenvolvimento de todo um modo original de se observar e imaginar que nem os indivíduos podem ser encarados como existindo em separado da sociedade e nem esta pode existir sem aqueles. Ademais, Elias (1994) também salienta que o indivíduo é sempre formado, mesmo em sua dimensão mais íntima e profunda, pela sociedade de seu tempo. Todos esses elementos sinalizam para um marco epistemológico herdado a partir da obra de Weber, que, além do que já foi dito, rejeita qualquer teoria que não confira a devida centralidade às motivações dos indivíduos na explicação sociológica.

Esses, assim como outros pontos de contato, descortinam como a produção de Elias foi, em considerável medida, construída ora em legível diálogo, ora em visível e deliberado contraste - e, em certos aspectos, até mesmo em oposição -

com a do clássico de Erfurt. A partir dessas primeiras aproximações entre os autores, pode-se estabelecer algumas outras. Entre elas, o modo como a categoria analítica do poder tem elevada importância nas teorias desenvolvidas por ambos, apresentando também algumas semelhanças pontuais.

A importância do fenômeno do poder para a teoria sociológica

Um outro ponto de contato entre os intelectuais em questão, como dito, constitui-se mediante a categoria analítica do poder. Para os dois autores, o poder é destacado como um fenômeno social de elevada importância, que demanda uma definição sociológica própria. Dessa maneira, o poder é compreendido por eles não como uma categoria substantiva ou essencializada, mas como um conceito relacional, sendo então um atributo das relações sociais.

Para o clássico, o poder é um fenômeno que apresenta múltiplas facetas na vida em sociedade, podendo ser resumido como a capacidade de se impor a própria vontade no interior de uma relação social (WEBER, 1977). Portanto, em Weber, o poder é a capacidade de se controlar indivíduos de acordo com uma vontade particular, em detrimento de oposição ou mesmo de resistência. Sendo preciso estabelecer uma distinção entre o poder de coerção e a autoridade. No primeiro caso, não há consentimento entre todas as partes envolvidas, sendo então muito instável, pois emana da força e da obediência pelo medo. No caso da autoridade, que é o poder exercido devido a algum status social (como professor, policial, mãe, juiz etc), há legitimidade, existindo o consentimento por parte de quem está a ela sujeito.

Na obra de Weber, o percurso que nos leva ao poder e à autoridade passa também por um outro ponto de parada obrigatório: a dominação. Esta é sintetizada como a probabilidade de se encontrar obediência a um determinado mandato, sendo a legitimidade um componente indissociável da mesma (WEBER, 1977). A dominação se apresenta em uma tipologia traçada em três formas puras e não-contraditórias: a tradicional, a carismática e a racional-legal. Estas, assim como os

tipos da ação social (tradicional, afetiva, racional com relação a valores e racional com relação a fins), vão gradualmente da menos para a mais moderna.

Assim como em Weber, em Elias, o poder se apresenta como um conceito relacional e multifacetado, constituindo-se como a capacidade de um indivíduo ou grupo social de orientar o comportamento de outrem de acordo com a sua própria vontade. Para o sociólogo de Breslau, o poder é sempre “a característica estrutural de uma relação” (ELIAS, 1999, p. 104). Com efeito, para o último, o poder é algo que atravessa todas as relações sociais, ressurgindo a todo momento sob diversas formas, aparecendo, por exemplo, não só na relação entre o patrão e os empregados, mas também na relação estabelecida por um casal de namorados, entre irmãos, ou entre pais e filhos.

Um bebê, por exemplo, ao chorar já exerce poder sobre os pais, assim como estes consideravelmente mais sobre aquele, na medida que a dependência do primeiro em relação aos últimos é consideravelmente maior que estes em relação aquele, ainda que a função da criança nessa relação e seu poder não seja de todo nulo (ELIAS, 1999). Dessa forma, o poder pode aparecer de modo mais estável ou mutável, a depender do dinamismo das relações entre indivíduos, grupos, camadas sociais e até mesmo entre sociedades interdependentes, em correspondência com a permanência ou os deslocamentos na balança do poder que marcam essas relações. Assim, o poder é a característica estrutural de todas as relações humanas, tanto aquelas encontradas no interior de uma configuração de aliados, como as que dão vida a uma trama de adversários.

No último caso, é preciso acentuar que, para Elias, a sociedade é atravessada por uma multiplicidade de relações estabelecidos-outsiders. Conforme destacam Elias e Scotson (2000),

As tensões e **conflitos** de grupo inerentes a essa forma de relação podem manter-se latentes (o que costuma acontecer quando **os diferenciais de poder** são muito grandes) ou aparecer abertamente, sob a forma de **conflitos contínuos** (o que costuma acontecer quando a **relação de poder** se altera em favor dos outsiders). [...] quando a dependência é quase inteiramente unilateral e, portanto, **o diferencial de poder** entre estabelecidos e outsiders é muito grande [...] Nesses casos, os outsiders não têm nenhuma **função** para os grupos estabelecidos: simplesmente estão em seu caminho e, com muita frequência, são exterminados ou

postos de lado até perecerem. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 32, grifos nossos).

Nessa direção, é preciso sublinhar que para Elias, assim como para Weber, o conflito é uma noção sempre presente e encarada como inerente à sociedade e às relações humanas, sendo assim um elemento intrínseco à própria dinâmica da vida social.

A partir da relativa proximidade da categoria analítica do poder e da noção de conflito utilizada por eles, aparecem duas outras aproximações interessantes: a primeira delas quanto à relevância da questão da distribuição do poder; e a segunda por ambos flagrarem a importância do fenômeno do prestígio, assim como dos grupos de status, e como esses fenômenos podem se manifestar em descompasso tanto em relação às condições econômicas, como a um modelo de racionalidade prospectiva e tipicamente moderna. Fenômenos que muitas vezes são esquecidos ou minimizados por outras abordagens da sociologia que se inclinam à estratificação social.

No texto *Classe, estamento, partido*, Weber (1974) caracteriza os recursos escassos ou trunfos sociais inerentes aos três critérios de estratificação que marcam o título do escrito. As classes pertencem à ordem econômica, sendo definidas pelos bens materiais; os partidos pertencem à ordem política, tendo como benefício que lhes estrutura o poder político; e os estamentos ou grupos de status figuram na ordem social, tendo como trunfo principal o status ou prestígio (WEBER, 1974). Sendo que o termo “social” assume aqui um sentido mais específico, correlato a trunfos de distinção simbólica, como títulos nobiliárquicos⁸³. Além disso, para ele, a organização daqueles três agrupamentos sociais é um fenômeno da distribuição do poder no interior da vida social.

Embora com uma definição diversa, a questão da distribuição das chances de poder é sempre central para Elias. Em *Mozart: sociologia de um gênio*, por exemplo, o autor frisa como necessário para a análise do destino social de um indivíduo a elaboração de “um modelo das estruturas sociais da época,

⁸³ Isso faz com que, retrospectivamente, possamos perceber Weber como um autor que contribui para o estabelecimento dos processos de distinção social, com estatuto de uma questão importante ou mesmo central, em várias agendas de pesquisa que se configuram após seus escritos.

especialmente quando levam a diferenças de poder” (ELIAS, 1995, p. 19). Antes desta obra, em *Os Estabelecidos e os Outsiders*, Elias e Scotson (2000) já haviam sublinhado a enorme importância do fenômeno da distribuição das chances de poder, ao destacar que um determinado “grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.23).

Além disso, em *A Sociedade de Corte*, Elias também aborda a questão do prestígio, evidenciada primeiro por Weber. De um lado, Weber (1974) destaca o *status* como um estilo de vida que, em contraste com outros estilos de vida, pode ter mais prestígio social, e (como ele observa nas frações aristocráticas em franco declínio da Alemanha do seu tempo) que não necessariamente está vinculado à riqueza. Do outro, na monografia dedicada à sociedade cortesã, Elias (2001a, p. 85-86) sublinha como, para as camadas superiores da corte francesa que se configura nos séculos XVII e XVIII, o consumo era encarado como algo correspondente à posição de prestígio, sendo que um indivíduo situado nesse contexto não poderia manifestar um consumo de luxo considerado abaixo da sua posição, sob pena de declínio social.

Desse modo, pode-se afirmar que, para os membros da aristocracia de corte então envolvidos nessa trama social, a manutenção de um estilo de vida condizente com sua posição de honra e prestígio era vital. Isso, mesmo em detrimento das condições materiais, pois, em uma sociedade em que o prestígio figura como uma das formas de poder e estima mais elevadas e socialmente valorizadas, qualquer “perda de privilégio significava para esses indivíduos um esvaziamento de sentido de suas existências” (ELIAS, 2001a, p. 95). O que marca mais uma sensível aproximação do último sociólogo em relação ao primeiro.⁸⁴

⁸⁴ A partir dos pontos levantados nesta seção do artigo, poderíamos avançar na presente discussão incluindo outras aproximações temáticas e teóricas de Elias em relação a Weber, como a análise dos processos de monopólio ligados à formação dos Estados, ou mesmo o paralelo entre o processo de racionalização analisado por Weber e de civilização descrito por Elias. Entretanto, optamos por restringir a discussão por questões de espaço, assim como para, nas próximas seções deste escrito, contemplar outras aproximações, que geralmente são menos abordadas pela literatura.

As obras de Weber e de Elias: agendas hiperespecializadas ou diários da união entre os campos do saber?

Uma outra e bastante evidente aproximação entre as obras de Max Weber e de Norbert Elias está na junção ou no diálogo entre diferentes saberes, situados hoje em diversos campos do conhecimento. Desse modo, ambos atravessam temas que ficaram cada vez mais sob o comando de disciplinas específicas, como a Sociologia, a Psicologia, as Artes, a Ciência Política, a Antropologia, a Economia e a História.

Apesar de Weber ser pouco mais de 30 anos mais velho que Elias, este iniciou sua formação em um tempo em que a crescente especialização dos campos mencionados ainda não havia avançado tanto, buscando sempre manter essa característica em sua produção. Adicionalmente, é preciso lembrar que parte da formação inicial de Norbert Elias como pesquisador deu-se em Heidelberg, pouco após o falecimento de Max Weber, local em que as ideias deste último tinham elevada força vocal. Sendo que Elias interagiu nesse momento, no início do século XX, com pessoas do círculo mais íntimo de Weber, responsáveis por defender e difundir sua obra, como a própria esposa, Marianne Weber (1870-1954).⁸⁵

Nessa direção, como lembra Heinich (2001), a pluridisciplinaridade praticada por Elias desde a sua formação parece tanto manifestação do passado, remanescente da concepção das *Geisteswissenschaften*, como manifestação de “uma liberdade em relação aos recortes acadêmicos, às periodizações admitidas e às problemáticas obrigatórias” (HEINICH, 2001, p. 156).

No caso de Weber, um breve olhar por qualquer um dos seus textos é suficiente para verificar isso. Como na seguinte passagem, em que destaca como um dos seus projetos a “pesquisa científica do significado cultural da estrutura socioeconômica da vida social humana, e das suas formas históricas de organização” (WEBER, 1999, p. 120).

⁸⁵ Sobre esse período, a relação com Marianne Weber e o início da sua formação como pesquisador, ver Elias (2001b). Este texto, *Norbert Elias por ele mesmo*, resulta de uma entrevista cedida pelo autor ao final da sua vida e transcrita, tendo de ser entendido como um relato construído muitos decênios após os fatos descritos, e, portanto, bastante seletivo. Todavia, ainda assim, ele tem valor para se mapear alguns momentos pouco abordados da trajetória de Elias.

Nesse sentido, ao abordar como, por exemplo, o fator econômico se apresenta no pensamento de Weber, Argüello (1997) destaca que, “em muitas passagens de sua obra, este fator emerge como sendo o mais importante”, entretanto, o sociólogo alemão pretende explicar justamente “aquilo que ultrapassa o aspecto econômico, isto é, o fato de o homem atribuir um sentido à vida” (ARGÜELLO, 1997, p. 73).

Com efeito, para sublinhar a coerência deste argumento da autora, basta pensarmos no título que Max Weber conferiu à obra em que mais e melhor descreve seus conceitos e seu vocabulário, por ele nomeada, justamente, de *Economia e sociedade*.

Ademais, é preciso frisar como algumas formas de se classificar a obra do clássico de Erfurt muitas vezes vêm em companhia de construções reducionistas. Estas que não incorporam a amplitude, variabilidade e profundidade dos seus temas, conceitos e métodos.

Isso porque, com frequência, denominações como Sociologia Compreensiva ou Sociologia Histórica são encaradas em sentido literal. No primeiro caso, parecendo que o modo de pensamento fundamental de Weber é o compreensivo, e não a articulação entre explicar e compreender. No segundo, parece que a sociologia praticada por ele inclina-se mais a temas históricos, ou então ora a temas históricos, ora a contemporâneos. Porém, um aspecto diferencial da sua obra é precisamente contemplar processos de longa duração que atravessam sociedades do presente e do passado. Dimensão que traduz melhor as suas motivações, interesses, assim como seus projetos sempre amplos e ousados.

Como salientamos nas últimas páginas, as questões que respondem como ocorreu a recepção do pensamento e da obra de um autor em determinado período abarcam fenômenos sociais. A partir disso, é possível questionar se a recepção compartimentalizada do pensamento e da obra de Weber não corresponderá às formas de classificação que vigoram no campo acadêmico atualmente, constituindo estas um fator relevante para explicar àquela.

Ancoradas em processos sociais concretos, essas formas configuram-se e configuraram-se nos mais diversos países ao longo dos séculos XX e XXI, sendo

guiadas por uma intensa especialização entre as disciplinas, no interior delas e, até mesmo, nessas subáreas. Assim, talvez a recepção das ideias de Weber e de outros autores seja, em grande medida, mediada por essas chaves de classificação rotinizadas e naturalizadas entre nós. Sendo menos difícil percebê-las que evitá-las.

O valor de uma sociologia da longa duração

Interessante notar que, da última aproximação mencionada, desmembra-se um outro ponto de contato de Elias em relação a Weber, qual seja a junção entre História e Sociologia. Sendo que, nas obras de ambos, é sempre manifesto o cuidado para não haver a reprodução da própria escala de valores nos resultados das investigações empreendidas, havendo cautela em relação aos anacronismos históricos. Assim como está sempre presente o suposto de que para se entender uma determinada sociedade histórica é preciso entender seus valores, levando em consideração que esses valores, assim como as diferentes características da vida social, têm de ser compreendidos em seu contexto de origem específico.

Nessa direção, tal como Elias, mas antes deste, o clássico de Erfurt compatibiliza História e Sociologia, assim como refuta sínteses totalizantes ou teleológicas. Em Weber, a junção das disciplinas mencionadas realiza-se na articulação entre as especificidades de cada sociedade histórica e as regularidades sociais mais generalizáveis de cada fase do processo histórico. Simultaneamente, Weber insiste em considerar a dimensão variável e de multiplicidade das questões culturais, destacando como elas renascem a cada momento. Tais considerações impõem elevadas barreiras para se falar em universalidade. Contra as teorias universalistas, o clássico investe justamente na especificidade do Ocidente, ao abordar o fenômeno da secularidade. Além disso, é preciso sublinhar que para Weber, assim como para Elias, não existe um sentido universal e imanente à história a ser apreendido e que, de alguma forma, possa ser descoberto a ponto de se poder antever com precisão o destino das sociedades humanas.

Ao mesmo tempo, é preciso perceber que para ambos os autores o conhecimento mais sofisticado e empiricamente fundamentado de outras sociedades históricas não impede a comparação de certos fenômenos analisados com os que atravessam a nossa realidade. Isso posto, ainda que em chaves distintas, tanto Weber como Elias utilizam a comparação como uma estratégica ferramenta heurística em suas investigações.

Em fins do século XIX e início do XX, Weber formulou seus tipos ideais - sempre constructos sociológicos puros e não-contraditórios - a partir do estudo histórico intensivo (o que, logicamente, não é o mesmo que afirmar que eles expressem a realidade histórica “autêntica”). O valor heurístico desse conceito reside em seu potencial de comparação, sendo assim um meio para medir e comparar a realidade em questão (WEBER, 1999, p. 143).

Isso posto, com os tipos ideais pode-se ver com maior precisão, sem se perder no caos infinito da realidade, como esses tipos misturam-se. Havendo, por exemplo, mesclas entre o tradicional e o moderno em nossas ações ou nas formas de dominação existentes em nossa realidade, assim se perpetuando muito passado em nosso presente (WEBER, 1977).

No segundo caso, em *A Sociedade de Corte*, Elias destacará de modo explícito como a comparação entre fenômenos que ocorrem em diferentes sociedades históricas pode se constituir como um trunfo heurísticovalioso.

Aprendemos a entender melhor o contexto social de nossa própria vida quando nos aprofundamos no de pessoas pertencentes a uma outra sociedade. A investigação da sociedade de corte revela, com mais clareza do que se estudássemos apenas nossa própria sociedade, que nossa escala de valores constitui um elo na corrente de interdependências a que estamos submetidos. (ELIAS, 2001a, p. 93, grifos nossos).

Para tematizar melhor essa discussão, é preciso acentuar que ambos lançam mão de um dos elementos diferenciais da imaginação sociológica: a abordagem de processos de longa duração histórica. Elemento bastante frequente nas obras dos clássicos da sociologia, e inerente à sociologia dos processos construída por Elias, entre outros poucos autores da chamada sociologia contemporânea.

Essa opção espreita-se nas obras de Weber e de Elias mediante as perguntas de investigação formuladas por eles, que privilegiam diversas vezes o “como”, ou

seja, a descrição dos processos sociais. Tais questões vêm muitas vezes acompanhadas por perguntas iniciadas com “por que”, mais inclinadas às causas ou fatores sociais mais amplos que originaram ou são significativos para se explicar um determinado processo ou fenômeno social.

A opção pela longa duração é heurísticamente valiosa para se observar e descrever as mudanças em longo prazo na estrutura social. Articulada às hipóteses ousadas e à capacidade analítica de ambos, tal opção é crucial para que Weber e Elias possam construir teorias mais complexas e sofisticadas sobre a mudança social, abarcando processos que por séculos despertaram amplamente e ainda despertam a curiosidade humana.

Desse modo, se Weber concentra-se em descrever o longo processo de racionalização - do início do século XVII até sua época, no início do século XX - do qual derivou a burocracia moderna, a separação das esferas da vida e com o qual tem íntima conexão o chamado desencantamento do mundo, Elias inclina-se a outros processos de longa duração diversos a esses ou correlatos, por vezes lançando críticas ao próprio Weber.

Em *A sociedade dos indivíduos*, Elias (1994) afirma que aquilo que Weber

apresentou como ética protestante, em sua forma primitiva do século XVII, foi mais sintoma do que causa de uma mudança do *habitus* social dos seres humanos - no caso, primordialmente comerciantes que estavam ascendendo ou tentando ascender socialmente - em direção a uma maior individualização (ELIAS, 1994, p. 191).

Esta interessante crítica não pode ser vista como oriunda apenas da genialidade e do esforço intelectual do sociólogo de Breslau. Esse importante ponto de inflexão e distanciamento entre eles deve também ser visto como correlato a um processo social e intelectual consideravelmente mais amplo e vivenciado de forma diferenciada por ambos. Processo em que Elias, pela geração, tempo e circunstâncias em que esteve envolvido, pode gradualmente libertar-se de certas ideias e supostos com mais desenvoltura que Weber.

Isso porque a noção de causalidade weberiana tem visível inspiração nas ciências da natureza. Todavia, no início da trajetória intelectual de Elias, mesmo

em sua última obra citada, em que tece a crítica mencionada a Weber, algo semelhante também pode ser verificado.

Desse modo, o livro *A sociedade dos indivíduos* é uma fonte privilegiada para se observar isso. Nessa produção, que é dividida em três partes correspondentes a três diferentes épocas (com um primeiro texto datado de 1939, o segundo sendo escrito gradativamente entre os decênios de 1940 e 1950, e o último sendo de 1987), Elias (1994) reflete, dentre outras coisas, sobre o tenso dilema dual posto entre sociedade e indivíduo, dando possível visualizar na primeira parte da obra como a palavra “influência” é dotada de um sentido específico, com alguma familiaridade ao modo como é empregada nas ciências da natureza. Sentido que se perde nas outras duas partes do livro, escritas em momentos posteriores.

Como já destacamos, paradoxalmente, as obras, ideias, análises e intelectuais mais singulares são estratégicos para se verificar os paradigmas, ideias e supostos mais naturalizados em determinada época e sociedade. Nesse sentido, esta reflexão, aliada à escolha pela longa duração, pode nos ser útil para aclarar processos mais amplos que atravessam e, até mesmo, presidem a construção de sentido que podemos entrever nas obras de Weber e de Elias. Isso por que, se Weber manifesta uma noção de causalidade mais característica à sua geração, o desenvolvimento de uma perspectiva multicausal já era mais viável no campo de possibilidades que, aos poucos, foi se descortinando para Elias ao longo do século XX.

Conforme destaca Heinich (2001), para o último,

a noção tradicional de causalidade, tal como é utilizada nas ciências da natureza perde sua pertinência: não se trata mais de ligar tal efeito a tal causa, pois pode haver uma pluralidade de fatores suscetíveis de dar conta de um fenômeno. Não se está mais na geração mecânica de um efeito por uma causa, mas na ordem relativista da relação entre fenômenos interdependentes, submetidos a determinações recíprocas. [...] Ele realiza nisto um avanço em relação a Max Weber, ao convidar a se desprender da categoria da causalidade: não abandonando-a totalmente, mas considerando-a como um caso particular dos fenômenos mais gerais de interdependência. É o que se produz a partir do momento em que se passa, como o faz Elias, de um pensamento descontínuo, em termos de clivagens entre momentos históricos, a um pensamento contínuo, em termos de graus. (HEINICH, 2001, p. 153, grifos nossos).

Assim, para usar o léxico do sociólogo de Breslau, pode-se afirmar que, ao voltar-se cada vez mais contra um estilo de raciocínio pautado em uma noção de causalidade tomada de empréstimo às ciências da natureza, e, com o tempo, inclinar-se mais às estruturas em desenvolvimento, e em identificar eventos sintomáticos desses processos, a sociologia praticada por Elias é sintomática dessa mudança mais ampla.

Ainda com relação à abordagem de longa duração inerente à sua sociologia dos processos, em *Mozart: sociologia de um gênio*, Elias lança uma sugestão que talvez nos seja útil para problematizar melhor algumas definições, como as de sociologia clássica e contemporânea (se estas forem encaradas em um sentido restritivo, literal e reducionista), e que pode nos ajudar a concluir a reflexão iniciada nas últimas páginas.

Com efeito, Elias (1995) argumenta que

Mozart era um representante musical do rococó ou do século XIX burguês? Sua obra foi a última manifestação de uma música pré-romântica “objetiva” ou ela já mostra sinais do “subjetivismo” que despontava? O problema é que tais categorias não nos levam muito longe. São abstrações acadêmicas, que não fazem justiça ao caráter processo dos dados sociais observáveis a que se referem. Subjacente a elas está a ideia de que a metódica divisão em épocas, que normalmente encontramos nos livros de história, se adapta perfeitamente ao curso real do desenvolvimento social. (ELIAS, 1995, p. 15).

Ainda sobre *Mozart...*, embora Elias não insista muito nas comparações entre as gerações de músicos, é interessante notar que, se Mozart pode no decorrer da sua trajetória, nas interações com outros indivíduos, passar a alimentar o desejo de ser um artista com maior grau de liberdade em relação à aristocracia de corte e lançar-se como um músico autônomo, certamente essa não era uma possibilidade anos antes para Johan Sebastian Bach (1685-1750). Mas a situação seria extraordinariamente diversas décadas após a morte de Mozart (que nasceu em 1756 e faleceu em 1791). Como se vê no caso do compositor Liszt Ferenc (1811-1886), que já podia dar-se ao luxo de fazer música para consumo de um grande público, fosse ele formado pela burguesia ou pela aristocracia. Sendo que as transformações sociais que ocorreram permitiram que ele pudesse ser ousado e que essa ousadia fosse então valorizada.

No tempo de Liszt, a posição de músico mudou consideravelmente devido a todo um ciclo de correspondências sociais, políticas, culturais e estéticas que se articularam, passando a ser vista como uma posição de destaque e prestígio na hierarquia social. Uma opção interessante para se observar isso é a comparação dos retratos de Liszt e de Mozart, pois a diferença no prestígio e valorização de ambos se expressa plasticamente nessas representações visuais.

Essa comparação não é fortuita. Na verdade, em ambos os casos, as obras de Weber e de Elias, assim como os retratos de Mozart e de Liszt, são a contraface de mudanças de longa duração. Processos sociais concretos que nos desafiam a visualizar, assim como a desenvolver aparatos analíticos e conceituais para apreender sua plasticidade sócio-histórica.

Explicar e compreender: dois modos de pensamento complementares

Qualquer abordagem que se incline à sociologia desenvolvida por Norbert Elias, assim como a seus múltiplos diálogos e inspirações, sempre recai no fio que une as variadas pérolas ofertadas por ele às Ciências Humanas. Esse fio comum é o conceito de configuração social, com o qual Elias descreve o modo particular como lida com a falsa dicotomia entre indivíduo e sociedade.

Conforme destaca Elias (1993, 1994, 1995, 1998, 1999, 2001a, 2001b, 2005, 2011), a configuração é sempre formada por indivíduos interdependentes, e as interdependências formadas por eles estão no cerne da teoria sociológica, sendo constituídas, por sua vez, pelo entrelaçamento dos recíprocos laços de dependência (amorosa, financeira, afetiva, política, bélica, de status etc) que elam os indivíduos em sociedade.

Para explicar o conceito de configuração, Elias (1999) recorre aos modelos didáticos de jogos, assim destacando que, se um conjunto de dois ou mais jogadores sentarem-se em volta de uma mesa para, por exemplo, disputar um jogo de cartas, cada uma das ações de cada jogador só poderá ser compreendida mediante o decurso do jogo em processo. Portanto, no lance a lance desse jogo,

contrastam, ligam-se, interligam-se, as ações e os intelectos de todos os jogadores individuais.

Desse modo, não é possível traçar o funcionamento particular a essa configuração com um modelo estático e abstrato do que se passa no jogo, nem sem descrever e explicar como esses jogadores individuais reagem uns aos outros, ou seja, como cada jogada ou ação particular conecta-se às demais, ganhando sentido nesse decurso. Somente neste, cada ação de cada jogador, e dos outros aliados e adversários que formam essa configuração de jogadores interdependentes, podem explicar as ações passadas e as seguintes. Assim, a configuração é mutável, não sendo possível entender sua forma atual (o momento preciso desse jogo) sem entender o processo de ações e interações formado pelos jogadores em conjunto.

Uma configuração social pode tanto ser formada por dois ou mais indivíduos, como por nações ou grupos de nações inteiras. Portanto, as diversas configurações encontradas na vida social podem ter graus consideravelmente variáveis de complexidade, tal como de duração no tempo e extensão no espaço. Para flagrar em profundidade as interdependências no interior dessas configurações, é preciso - em vez de recortes disciplinares produzidos de antemão, locais, pontuais e, muitas vezes, restritivos - uma visão e imaginação mais relacionais, interativas, e empiricamente fundamentadas e circunstanciadas.

Sendo um desafio importante para as abordagens inspiradas por essa perspectiva o de produzir o recorte necessário às questões que vão surgindo. Isso, de modo que o processo, fenômeno, indivíduo, grupo ou camada social em análise possam ser enxergados, não se perdendo em uma rede infinita; e, simultaneamente, os contextos não sejam reduzidos a meros panos de fundo, mas possam ser visualizados como parte das interações efetivas estabelecidas por indivíduos e/ou grupos sociais reais em interação (FARIA JÚNIOR, 2017, p. 12).

Interessante perceber que, entre outras coisas, com o conceito de configuração social, além de equacionar o tenso dilema dual posto entre indivíduo e sociedade, Elias pode desenvolver sua resposta particular a uma questão central para a Sociologia e as Ciências Humanas que se constituíram com o decorrer da

modernidade. Questão esta que marca uma outra aproximação relevante com a sociologia desenvolvida por Max Weber.

Em linhas gerais, essa questão pode ser resumida da seguinte forma: “por que os indivíduos agem como agem?”. Tal pergunta é uma das mais relevantes da história da sociologia. E, dada a sua abrangência, ressurgente constantemente - às vezes, mediante termos e lógicas diversas - em disciplinas como a História, a Antropologia, a Ciência Política, as Artes, a Psicologia, a Economia, e tem raízes na Filosofia.

Para Elias, se o decurso da configuração social é o que dá sentido às ações dos indivíduos, é impossível compreender essas ações sem explicar àquela configuração. Dessa maneira, ele sintoniza-se novamente à perspectiva construída antes por Weber, que também busca compatibilizar as tarefas de explicar/demonstrar e compreender/interpretar.⁸⁶

Segundo Weber, a Sociologia é a ciência que objetiva compreender o sentido da ação social e explicar essa ação em seu curso e em seus efeitos (WEBER, 2012, p. 12). Apesar de bastante didática, essa definição sempre provoca controvérsias embates entre os intérpretes da sua obra. Todavia, se essa definição (exposta em *Economia e sociedade*, obra em que, em geral, Weber tenta definir melhor seus conceitos e seu pensamento) não for confrontada a outras obras em que realmente empreende suas investigações, tem-se a impressão que o autor parte da compreensão para então explicar a realidade social. No entanto, isso não traduz com precisão o seu método particular, que o distingue de outros intelectuais da sua época e das gerações imediatamente anteriores, como Wilhelm Dilthey (1833-1911). Conforme lembra Kaufmann (2013), Dilthey inclina-se à compreensão, definindo-a em oposição radical à explicação, e a concebendo como “uma pura apreensão de um conhecimento social incorporado pelos indivíduos” (KAUFMANN, 2013, p. 46).

⁸⁶ Embora apareçam com frequência como sinônimos, os termos “explicar” e “compreender” remetem, respectivamente, às operações de demonstrar e de interpretar. Basicamente, no primeiro caso, a referência recai sobre um modo de pensamento que privilegia conexões causais ou multicausais objetivas e assim demonstráveis. No segundo, há a compreensão da forma como o indivíduo interpreta a sua ação ou comportamento. Neste último caso, o indivíduo é o portador/intérprete de um sentido subjetivamente visado que o pesquisador deseja compreender.

Na realidade, o *modus operandi* particular de Weber desenvolve-se em três movimentos básicos.

Em primeiro lugar, ele só começa com a definição de um tema de investigação específico por parte do pesquisador. Uma escolha subjetiva, sempre relacionada à uma escala de valores que, por sua vez, tem íntima sintonia com o universo sócio-cultural particular no qual essa escolha subjetiva ganha vida.

Apesar disso, como salienta Saint-Pierre (1994), para Weber, “embora se parta de uma escolha subjetiva para o recorte do material, os resultados científicos, para ser tais, devem ser obtidos a partir de procedimentos submetidos à verificação” (SAINT-PIERRE, 1994, p. 39).

Dessa forma, o segundo movimento nasce do conhecimento das instituições particulares (como, por exemplo, a religião - mais especificamente, o protestantismo ascético) para explicar o condicionamento por elas engendrado e, por fim, compreender a sua significação cultural, tarefa que constitui o terceiro e último movimento (WEBER, 1977, 1999, 2013).

Quanto ao termo “instituições”, é fundamental sublinhar como o clássico alemão as entende de modo sutil e particular, relacionando a eficácia, emergência, permanência ou mudança delas à ideia de legitimidade (o que exemplifica como o clássico compatibiliza compreensão e explicação em uma chave complexa e cambiante). Conforme destaca Souza (2001), na visão de Weber,

A Revolução Francesa, apesar do alvoroço que provoca, não se compara a uma verdadeira revolução da consciência como a do protestantismo ascético. [...] Uma real mudança institucional advém da conversão dos corações e mentes das pessoas (SOUZA, 2001, p. 76, grifos nossos).

Com relação aos últimos dois movimentos, é necessário frisar que Weber entende por condicionamento não leis, mas conexões causais concretas e objetificáveis. Já a compreensão da significação cultural⁸⁷ só é possível mediante o

⁸⁷ De acordo com Souza (2001, p. 69-70), a noção de “significação cultural” (*Kulturbedeutung*) utilizada por Max Weber relaciona-se com a noção homônima de Heinrich Rickert. Assim, “designa um fenômeno digno de relevo, no sentido de importante como objeto de estudo, em comparação com outros mais discretos” (SOUZA, 2001, p. 70).

exame aprofundado da especificidade de certos elementos culturais, estes que nos são acessíveis mediante a revivência compreensiva.

Logicamente, na prática, ao se explorar a dimensão qualitativa dos fenômenos, esses três movimentos se articulam, mas sem deixar de seguir esse percurso relativo.

Portanto, Elias retoma uma dimensão importante da obra desse clássico, ao desenvolver uma perspectiva em que explicar e compreender são modos de pensamento que se articulam para a produção de uma explicação compreensiva de algum fenômeno específico da vida social. A articulação entre tais modos de pensamento, ou mesmo o que entendia por explicar e compreender, geralmente não são explicitados pelo sociólogo de Breslau. Entretanto, em *A sociedade dos indivíduos*, Elias (1994) destaca que

A verdadeira tarefa da pesquisa, contudo, consiste em **compreender e explicar** como esses aspectos [os diferentes aspectos do desenvolvimento da personalidade de uma pessoa] se entrelaçam no processo e em representar simbolicamente seu entrelaçamento num modelo teórico com a ajuda de conceitos comunicáveis. (ELIAS, 1994, p. 153, grifos nossos).

Isso posto, uma outra aproximação de Elias em relação a Weber pode ser identificada a partir da própria noção de compreensão. De um lado, o clássico alemão define como fundamental a tarefa de se compreender o sentido da ação social, sendo um elemento fundamental nesse processo a empatia. Esta pode ser definida como a capacidade de, como seres humanos que somos, nos tornarmos conscientes da vida interior de outros seres humanos mediante a revivência compreensiva, mesmo que estejamos situados em contextos subjetivos de sentido diferentes.

Do outro lado, em *Mozart: sociologia de um gênio*, o autor contemporâneo define que para se compreender um indivíduo é preciso conhecer seus desejos. Dessa forma, para se compreender os desejos de alguém é preciso realizar o esforço de se aproximar da perspectiva do indivíduo, do “eu”, mas sempre situando os seus desejos no contexto específico da sua época e sociedade (ELIAS, 1995, p. 13). Da mesma maneira, em *A peregrinação de Watteau à ilha do amor*, ele aponta como necessário para se compreender a atmosfera singular que paira sobre o

quadro do início do século XVIII - *Peregrinação à Ilha de Citera* - a evocação do sentido do tema na época de Watteau, seu produtor (ELIAS, 2005, p. 25).

No entanto, para ambos os sociólogos, a maneira como os indivíduos interpretam as suas ações nunca é considerada em um sentido literal, tendo sempre valor relativo. Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, isso é legível na análise do teórico de Erfurt, pois ele submerge nos textos de Benjamin Franklin, Lutero e Calvino, entre outros, não para acessar ideias e representações mais imediatas. Pelo oposto, Weber (2013) busca compreender um sentido subjetivamente visado específico, que é mais complexo, opaco, significativo e profundo. Desse modo, ele afirma que sua tarefa é, na verdade,

encontrar a filiação intelectual dessa forma concreta de pensamento racional, a partir da qual germinou a ideia de uma vocação e devoção ao trabalho [...] que foi e continua sendo um dos elementos mais característicos da nossa cultura capitalista. (WEBER, 2013, p. 78, grifos nossos).

Nessa dimensão, o *modus operandi* do sociólogo de Breslau tem sensíveis similaridades com o de Weber. Em diversas passagens de *Os Estabelecidos e os Outsiders*, por exemplo, Elias e Scotson (2000) enaltecem como as fofocas promovidas pelos moradores antigos (os estabelecidos) sobre os recém-chegados (os outsiders) não servem como um dado objetivo da realidade. Para além das interpretações mais imediatas daqueles moradores, ou mesmo de uma suposta transparência do social (como se este fosse pronta e facilmente acessível aos indivíduos), a análise subsequente dos autores é que permite a afirmação de que esse material pode dar legibilidade à dinâmica de hierarquização de Winston Parva, sendo que tais “mexericos da aldeia refletiam a estrutura e a situação do grupo que os circulava” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 128).

Com efeito, para Weber e Elias, a forma particular como os indivíduos interpretam ou justificam as suas ações jamais é considerada como um dado objetivo da realidade, sendo indispensável o poder de análise do pesquisador para se acessar a - sempre inicialmente opaca e enigmática - significação sociológica dessas interpretações.

Considerações finais

No decorrer deste artigo, argumentamos como a sociologia de Max Weber está presente no pensamento de Norbert Elias, com ênfase para algumas significativas inspirações e aproximações entre eles, que marcam a síntese criativa inerente à sociologia praticada por Elias ao longo da sua vida.

Nessa direção, o indivíduo emerge como um importante locus de complexidade em comum entre eles. Isso pode ser facilmente percebido na definição que ambos dão ao próprio objeto da sociologia. Desse modo, mediante esta e outras evidências, afirmou-se que, ao partir do marco constituído em especial por Weber anteriormente, que rejeita qualquer teoria que não confira a devida centralidade às motivações dos indivíduos na explicação sociológica, Elias elege uma epistemologia em particular. E, assim, dialoga mais com um modo de conhecimento específico, manifesto em sua atitude intelectual como o mais apropriado para se conhecer a vida social.

Após isso, foi demonstrado como em Weber, tal como em Elias, o poder se apresenta não como um conceito substancializado, mas sim relacional e multifacetado. Havendo semelhanças entre eles também nas suas definições de poder, e aproximações quanto à relevância da noção de conflito, da questão da distribuição do poder, assim como no surgimento e tratamento dos fenômenos do prestígio e dos grupos de status.

Além disso, constatou-se que a articulação entre dois modos de pensamento frequentemente tomados em separado, quais sejam os de explicar e compreender, é uma das inspirações da sociologia construída por Elias que mais visivelmente enraíza-se na obra de Weber. Considerando não só essa proposta específica, mas a forma particular que Weber dá à ela em suas produções e a sensível proximidade de Elias em relação à mesma, é extremamente difícil supor que o último autor não inspirou-se mais diretamente no clássico de Erfurt nesse aspecto. Isso porque, entre outras evidências, ele se apresenta de modo reelaborado na definição e uso da configuração social, seu principal conceito.

Quanto aos demais pontos mencionados, é bem possível que Elias tenha, de algum modo, inspirado-se na obra de Weber, se considerarmos o fato de

aparecerem com frequência em conjunto nas obras de ambos, assim como a chave particular algo próxima com que são encarados. No entanto, é também possível que, nesses mesmos pontos, Elias tenha inspirado-se em outras obras, em especial as inscritas no contexto intelectual preciso da sociologia alemã do início do século XX. Dessa forma, algumas dessas tendências podem ser vistas tanto na obra de Weber como em outros sociólogos e pensadores do período, não sendo improvável a amálgama entre essas duas alternativas, que bem da verdade nem sempre excluem-se mutuamente.

Para se observar isso, no entanto, é preciso considerar a dimensão híbrida e dialógica dos fenômenos da vida intelectual, que, como todos os grandes fenômenos culturais e sociais, têm uma constituição fundamental e plasticamente entrelaçada.

De qualquer maneira, podemos aventar que - além das inspirações e pontos de contato já destacados - aproximações como os diálogos ou a união entre distintas disciplinas, e a ênfase em processos de longa duração, também podem ser encaradas como ferramentas valiosas, resultantes da síntese renovadora do pensamento de Weber, assim como de outros autores, que nos foi legada por Elias.

Para encerrar este escrito, é importante destacar que uma das tarefas mais difíceis em se identificar as inspirações mais diretas, assim como as aproximações menos refletidas e evidentes, entre Elias e outros intelectuais ocorre pelo fato do sociólogo de Breslau, em suas diversas produções, não ponderar sobre o quanto os diálogos estabelecidos com as obras de outros autores lhe foram importantes. Quanto às obras dos clássicos da sociologia, pode-se afirmar que, geralmente, elas são citadas por ele para serem criticadas. Além do que, nos textos das últimas décadas da sua vida, cada vez menos outros autores são por ele citados.

Uma hipótese que talvez explique ou ajude a explicar o fenômeno descrito nesse último parágrafo é (para usar o fecundo léxico do próprio sociólogo) que ele corresponde à elevadíssima autoestima que Elias nutria. Estima que, ao fim da sua jornada (embora ainda não correspondesse à elevada autoimagem que ele tinha de si mesmo), o autor teve cada vez mais evidências para alimentar, dado o enorme reconhecimento simbólico conquistado nos últimos decênios de vida.

Por tudo o que foi dito, assim como a colaboração de Max Weber, a extensa contribuição de Norbert Elias para a Sociologia e as Ciências Humanas pode ser encarada como relevante para que muitos sociólogos, em especial os brasileiros, possam sintonizar a rigorosa fundamentação empírica já existente à tão necessária invenção teórica.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey C. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. (orgs). **Teoria social hoje**. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p. 23-89.
- ARGÜELLO, Katie. **O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber**. São Paulo: Acadêmica, 1997.
- ELIAS, Norbert. **A peregrinação de Watteau à ilha do amor**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. **A Sociedade de Corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001a.
- _____. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- _____. **Envolvimento e alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. **Mozart: sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____. **Norbert Elias por ele mesmo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001b.
- _____. **O processo civilizador**, volume 1: uma história dos costumes. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- _____; Scotson, John. **Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FARIA JÚNIOR, W. J. B. **Sobre nós invisíveis e vidas entrelaçadas: algumas questões e reflexões sobre os estudos de trajetórias feitas a partir da análise da vida de Poty Lazzarotto**. In: VIII Seminário Nacional de Sociologia & Política: Direitos Humanos e Democracia: Perspectivas e Desafios Contemporâneos, 2017, Curitiba/PR. Anais do VIII Seminário nacional de Sociologia & Política. Curitiba, 2017. p. 01-23. Disponível em: http://e-democracia.com.br/sociologia/anais_2017/pdf/GT08-10.pdf. Acesso em: 25/09/2018.
- HEINICH, Nathalie. **A sociologia de Norbert Elias**. Bauru/SP: EDUCS, 2001.
- JOHNSON, Alan G. **Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva: um guia para pesquisa de campo**. Petrópolis/RJ: Vozes; Maceió/AL: Edufal, 2013.
- SAINT-PIERRE, Héctor. **Max Weber: entre a paixão e a razão**. 2. ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.
- SOUZA, Jessé. Elias, Weber e a singularidade cultural brasileira. In: WAIZBORT, Leopoldo. (Org.). **Dossiê Norbert Elias**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 63-88.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

_____. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

_____. Classe, estamento, partido. In: GERTH, Hans; MILLS, Wright. (Orgs.). **Max Weber - Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. p. 211-228.

_____. Conceitos sociológicos fundamentais. In: _____. **Economia e sociedade**. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. p. 03-35.

_____. **Economia y sociedad**. 2. Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.

_____. **Metodologia das Ciências Sociais**. 3. ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1999.

Recebido: 10 dez. 2018

Aceito: 20 fev. 2019

Roger Bastide: nas trilhas da sociologia em escala individual

Roger Bastide: on the trails of sociology on an individual scale

Antonio Giovanni Boaes Gonçalves⁸⁸
Maylle Alves Benício⁸⁹

Resumo

As teorias sociológicas atuais têm instrumentalizado novas chaves analíticas para a compreensão dos fenômenos sociais contemporâneos. Não raro, todavia, evocam reflexões lançadas por autores do período fundante ou de consolidação da disciplina. É pertinente observar que há muitas formas de um clássico permanecer no pensamento dos contemporâneos, seja pela continuidade ou desdobramentos de suas ideias, seja pela persistência dos problemas encarados. Nesse sentido, este artigo propõe-se a revisitar algumas noções, especialmente as que se referem à interpenetração das civilizações, presentes nas obras de Roger Bastide - um clássico hoje bastante esquecido - e correlacioná-las com a teoria disposicionalista e contextualista, em escala individual, de Bernard Lahire. No estoque conceitual, metodológico e empírico de Bastide foi possível encontrar um conjunto de problemas encarados por ele que tangenciam as questões enfrentadas hoje por Lahire e pelas chamadas sociologias do indivíduo. Além disso, observou-se que conceitos bastidianos como o “princípio do corte”, indicam relevante potencial para se refletir sobre a teoria de Lahire, mormente no que diz respeito à subjetividade dos indivíduos. Este artigo apresenta, em um primeiro momento, o arcabouço conceitual e teórico que alicerça a obra de Bastide, para em seguida discutir as aproximações com a teoria de Lahire e indicar as potenciais contribuições ao debate entre o clássico e o contemporâneo. Cabe dizer que as

⁸⁸ Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4022-7165>; Email: giboaes@gmail.com.

⁸⁹ Doutoranda do PPGS (Programa de Pós-Graduação em Sociologia) da UFPB; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2833-5756>; Email: maylle.benicio@gmail.com.

reflexões germinais trazidas neste trabalho foram suscitadas por um desafio do pensamento apresentado por situação concreta de pesquisa que vem sendo empreendida pelos autores, na qual se busca traçar retratos sociológicos de professores universitários e compreender a possível articulação entre disposições científicas e religiosas em seus esquemas disposicionais. A construção já do primeiro retrato trouxe à tona alguns questionamentos importantes. O recuo inicialmente despretensioso até Bastide levou-nos a aprender, na sua pluridisciplinaridade, que falta à sociologia em escala individual uma maior atenção e entendimento sobre a subjetividade do indivíduo, sem ela o “homem plural” é uma expressão diminuída.

Palavras-chave: Roger Bastide. Interpenetração de civilizações. Sociologia em escala individual. Bernard Lahire.

Abstract

Current sociological theories have instrumented new analytical keys for the understanding of contemporary social phenomena. However, they frequently evoke reflections by authors of the founding period of the discipline. It is pertinent to note that there are many ways for a classic to remain in the thinking of contemporaries, whether through the continuity of their ideas or through the persistence of the problems they face. In this sense, this article proposes to revisit some notions, especially those that refer to the interpenetration of civilizations, present in the works of Roger Bastide - a classic currently forgotten - and to correlate them with the dispositionalist and contextualist theory, in individual scale, by Bernard Lahire. In Bastide's conceptual, methodological and empirical stock, it was possible to find a set of problems he faces that touch on the issues facing Lahire today and the so-called sociologies of the individual. Also, we realized that bastidian concepts such as the "cut principle" indicate relevant potential to reflect on weaknesses identified in Lahire's theory, especially concerning the subjectivity of individuals. This article presents, in a firstmoment,

the conceptual and theoretical framework that bases the work of Bastide, to next discuss the approximations with the theory of Lahire and to indicate the potential contributions of the classic to the contemporary one. It is worth to say that the germinal reflections brought in this work were raised by a challenge of thought presented by a concrete situation of research that is being undertaken by the authors. In the research, it is sought to draw sociological portraits of university professors and to understand the possible articulation between scientific and religious dispositions in their dispositional schemes. The construction of the first portrait has already raised some important questions. The unpretentious retreat to Bastide led us to learn, in their pluridisciplinarity, that sociology on an individual scale lacks greater attention and understanding of the subjectivity of the individual, without it the "plural man" is a diminished expression.

Keywords: Roger Bastide. Interpenetration of civilizations. Sociology on an individual scale. Bernard Lahire.

Introdução

*Je sens mille possibles en moi; mais je peux me
résigner à n'en vouloir être qu'un seul.*

André Gide

*Sou mil possíveis dentro de mim; não posso
resignar-me a querer ser apenas um.*

Roger Bastide

Bernard Lahire, sociólogo francês da nova geração de sociólogos, tem-nos proposto a chamada sociologia em escala individual,⁹⁰ que congrega uma interpretação da realidade social à nível de teoria sociológica e abordagens metodológicas, bastante instigantes. No seu livro programático - *O homem plural* -, dá-se a tarefa de demonstrar (no sentido dedutivo) sua tese, resumida na ideia de que todos nós, especialmente, habitantes de sociedades profundamente diferenciadas, trazemos uma variedade de resumos de experiências, resultado de experiências socializadoras heterogêneas e às vezes contraditórias. Carregamos em

⁹⁰Para uma apresentação resumida da sociologia em escala individual, ver Lahire (2017).

nós o passado incorporado na forma de disposições para agir, crer, pensar e sentir. Carregamos, portanto, o social feito coisa (como diria Bourdieu) ou o social desdobrado (como diz Lahire) dentro da gente, corporificado/dobrado na forma de estoques de disposições.

No processo de dedução de sua ideia, Lahire na referida obra, no primeiro momento ocupa-se em mostrar como determinadas teorias e concepções nas diversas áreas de conhecimento e de atuação humana, criam e recriam uma ilusão socialmente bem fundamentada da unicidade. Uma espécie de “mal” que tem afetado vários cientistas sociais, estando incluso nesse grupo Pierre Bourdieu. No intuito de demonstrar como se formam as concepções de unidade e de pluralidade, Lahire passa em revista nomes e ideias. Ao lado da “pluralidade”, ele perfila autores disposicionalistas da escola de sociologia francesa, a exemplo de Halbwachs; literatos, a exemplo de Proust; sociólogos alemães, a exemplo de Elias, norte-americanos, a exemplo Goffman e outros interacionistas etc., a lista é bem mais longa (LAHIRE, 2001). É obvio que não esperaríamos que Lahire incluísse Bastide neste inventário,⁹¹ afinal ele não se tornou um grande nome da Sociologia francesa. Laburthe-Tolra lista cinco razões para a pouca repercussão de Bastide na França, delas destaco a que nos parece mais importante:

[...] foi não ter construído uma teoria global, contentando-se com teorias parciais, produzindo uma obra dispersa, detalhada e pontilhista, criando e aprofundando, por exemplo, um conceito como “princípio de corte”, quando a moda era mais construir falsas janelas para aparentar simetrias (LABURTHE-TOIRA, 2005, p. 45).

Segundo o autor citado, muitos dos pertencentes ao *establishment* sociológico francês, sem nem mesmo o terem lido, reagem às suas citações com muxoxos de desdém. O que provavelmente acontecerá também com nossos colegas brasileiros diante deste texto. Certamente que alguns, como o bastidiano Roberto Motta, pelo contrário, se alegraria. Para ele, em 2004, podia-se registrar um reavivamento da influência de Bastide, o que se associava “ao relativo declínio do marxismo, do estruturalismo e de outros sistemas teóricos/ideológicos” (MOTTA,

⁹¹ Bastide não é um autor desconhecido por Lahire, no seu último livro (LAHIRE, 2018), duas de suas obras constam nas referências.

2005, p. 18). Exatamente a “inatualidade” (ausência de um paradigma sistemático) de Bastide era o que o tornava atual, ou seja, pós-moderno. E como diz Motta, é aí que se encontra a sua força. Não podemos dizer que estamos de acordo com o otimismo de Motta, pois se em 2004 supostamente havia o incremento do interesse pelo pensamento de Bastide, parece-nos que a tendência não vingou. E hoje, se escrevemos sobre ele, é um ato isolado que foi motivado por questões muito pontuais surgidas no cotidiano de uma pesquisa sobre retratos sociológicos de professores universitários. Não acreditamos que haja alguma corrente bastidiana (“corrente” no sentido que lhe atribui Durkheim) que nos tenha arrastado até aqui.⁹²

Inicialmente, não tínhamos como proposta descobrir possíveis contribuições que pudesse Bastide trazer para o debate sobre a sociologia em escala individual. Na verdade, foi a partir desta que se formou o desejo de voltar a Bastide, e talvez seja mais sensato pensar que queríamos utilizar a sociologia em escala individual como chave de leitura das interpretações de Bastide, isto porque, situações empíricas⁹³ que vivemos chamaram nossa atenção para o “princípio do corte”. E, se nos voltássemos para estudar o que a sociologia em escala individual não é, poderíamos entender mais o que ela é. Mas, o caminho se faz no caminhar, e como disse um grande mestre, “porque só se descobre aquilo que não se busca” (BASTIDE, 1972, p. 149 apud QUEIROZ, 1983, p. 69). Então, as fronteiras identitárias entre chave e porta se borraram.

Pareceu-nos que os problemas enfrentados pelas chamadas sociologias do indivíduo, estavam presentes no pensamento de Roger Bastide (1898-1974), certamente que envolvidos por outros significados e problemáticas características do seu tempo, ou para usar expressões atuais, pelo contexto, por sociais

⁹² Um fato que pode reforçar nosso argumento é a extinção da Associação Bastidiana em 2009. O Centro de Estudos Bastidianos foi criado na França em 1992 após a realização do Colóquio *Roger Bastide et le Multiple*, reuniu contemporâneos e ex-alunos de Bastide interessados na sua obra e na sua divulgação. O seu principal empreendimento foi a *Revista Bastidiana*. Ver Braga (2005, p. 80 e ss.).

⁹³ Trata-se de pesquisa de doutorado que está sendo realizada por Maylle Alves Benício, sob orientação de Giovanni Boaes no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB. Tem como título: “A sociologia da religião em escala individual: retratos sociológicos de professores universitários.” Procura compreender como se articulam simultaneamente as disposições religiosas e as científicas no estoque de disposições desses indivíduos, destacando os tipos de conflitos e/ou adaptações presentes nos dois contextos.

desdobrados e por experiências socializadoras da época vivida pelo autor. Mas, Bastide teria algo a oferecer para contemporaneidade deste debate?

Há um conjunto de problemas encarados por ele, e cujo encadeamento pode nos dar contornos tênues do vulto de um “indivíduo plural” que poderia ser montado, “como num jogo de lego”, a partir de “peças” que pertencem ao estoque conceitual, metodológico e empírico do autor. É preciso relê-las muito atenta e desarmadamente: os mosaicos de cultura (sociedades diferenciadas), justaposições, interpenetrações de civilizações, princípio do corte, princípio de participação, princípio de correspondência, homem marginal, estética sociológica, método anti-etnocêntrico, o poder criador do indivíduo, a indissociável relação entre sociologia, psicologia e psicanálise etc. E no meio desse estoque, a questão da “subjetividade” projeta-se com vividez, porque Bastide difere dos seus contemporâneos franceses ao utilizar o método anti-etnocêntrico e dar ênfase a elementos considerados irracionais, estes, terrenos de uma subjetividade negada pela sociologia, porém muito bem percebidos nos *candomblés* brasileiros. Mesmo sabendo da riqueza que a “Ciência” de Bastide nos oferece, devemos por questão de economia, premida pelo tempo, pelas normas editoriais, - e por limitações dos autores, centrarmos-nos no conceito de “princípio do corte”, ainda que ele de forma alguma possa ser desligado do conjunto.

O que queremos neste texto é abrir reflexões sobre algumas das ideias de Bastide tentando aproximá-las das discussões suscitadas pelo escopo da chamada sociologia em escala individual, associada ao nome de Bernard Lahire. Não estamos aqui reivindicando nenhuma paternidade, continuidade ou rupturas, pois seguramente não se pode tomar uma por outra, mas no exercício da comparação reflexiva, podemos perceber que entre as duas há preocupações semelhantes, ou seja, *o problema da diferença no seio da unicidade e vice-versa, a dialética relação entre a causalidade externa e a causalidade interna* (em Bastide), ou *a relação entre o social desdobrado e o social dobrado, o contexto e as disposições* (em Lahire). Apesar dessas homologias, as soluções adotadas por cada um obedecem a regras ditadas pela marcha do conhecimento. Há muitas formas de um clássico (hoje bastante esquecido) permanecer no pensamento dos

contemporâneos, se não é pela continuidade, pelo desdobramento, pode ser pelas persistências dos problemas encarados. Natural, neste tipo de exercício que as perguntas e dúvidas se apresentem mais do que as respostas.

Não resta dúvida que Roger Bastide possui um inegável papel na formação da sociologia no Brasil. Seu pioneirismo o levou a ver a necessidade de aproximar a sociologia da psicologia e da psicanálise. E nesse empreendimento antecipou muitas das questões que agora os sociólogos da sociologia do indivíduo encaram de frente. Podemos citar o fato de já na década de 1940, interessar-se por uma sociologia do sonho, empreendimento que, depois dele, de alguma forma também foi considerado por seus ex-alunos, Florestan Fernandes e José de Souza Martins. E só recentemente, Lahire chegou a publicar o primeiro volume da sua interpretação sociológica dos sonhos. Timidamente, Bastide lá aparece citado.

Pluralismos, fronteiras, justaposições

Bastide diante das várias experiências que viveu e com as quais se deparou em contextos bastante diversificados, como o caso da Europa, África e, especialmente, Brasil, viu-se diante de dilemas empíricos que matizaram dilemas teóricos bastante profícuos que desembocaram na sua teoria da interpenetração das civilizações, e mais especificamente, na sua formulação do “princípio do corte”. Bastide, ele mesmo é um exemplar interessante do que Lahire define como *homem plural*. “Europeu e protestante, era também filho de Xangô e brasileiro” (QUEIROZ, 1983, p. 21). Na verdade, representa em si, os dilemas que detectou existirem entre nós, brasileiros. Caráteres distintos e tidos como contraditórios reunidos numa única personalidade, e que como diz Queiroz, na obra e página citadas anteriormente, uma personalidade que não poderia ser “plenamente compreendida senão considerada no conjunto aparentemente contraditório que compunha. [...] A ambiguidade essencial da sociedade e das civilizações brasileiras havia assim modelado à sua imagem tanto o sociólogo quanto o homem”. Instigante seria a algum sociólogo que esteja navegando nas águas da sociologia em escala

individual, elaborar o retrato sociológico de Roger Bastide,⁹⁴ tal como Lahire tem feito com Kafka.

Sua compreensão de como culturas díspares são obrigadas a conviver a partir das relações que os indivíduos mantêm com outros indivíduos e consigo mesmos, levou-o a opor-se a ideias em voga na sua época, ligadas a equívocos interpretativos do culturalismo, e ranços do evolucionismo, sendo as ideias de “sincretismo”⁹⁵, dualismo, atavismo e marginalidade, os alvos da crítica.

Em *As religiões africanas no Brasil*, Bastide nos apresenta as linhas gerais de sua teoria das interpenetrações de civilizações. Conforme Bourdieu,

On ne saurait donner une idée, en quelques lignes, de la richesse extrême de cet ouvrage. A travers le cheminement minutieux de l'analyse d'une société concrète, M. Bastide fait surgir les problèmes méthodologiques et théoriques que le sociologue rencontre dans l'étude des contacts de civilisations, et il pose les fondements d'une théorie générale des interpénétrations culturelles (BOURDIEU, 1969, p, 116).⁹⁶

Portanto, o nome de Roger Bastide associa-se aos chamados processos de contatos e interpenetrações de ideias e civilizações, inspiração sociológica que surge da observação de sociedades híbridas, formadas a partir do encontro de povos e culturas bastante distintas, como é o caso do Brasil. Na época, as concepções e teorias sobre cultura e sociedade ainda estavam bem marcadas por certos essencialismos, dos quais Bastide, apesar delas se diferenciar, não consegue

⁹⁴ A “estética sociológica” de Bastide o levou a se ocupar com a vida e a obra de alguns escritores, o que não está muito afastado do que se procura fazer ao elaborar retratos sociológicos. Diz ele: “Criamos então um método para procurar através da obra escrita os complexos religiosos que muitos nem mesmo sonhavam possuir. Assim escrevemos em França estudos sobre a influência tão sutil, mas reconhecível, do judaísmo em Proust, sobre a influência da infância protestante em Gide, sobre o catolicismo de Mauriac” (BASTIDE, 1973, p. 4).

⁹⁵ Aqui cabe um agradecimento e uma ressalva. Agradecimento ao parecerista anônimo por ter nos alertado que pouca atenção demos ao conceito de sincretismo no pensamento de Bastide, como se dele o autor tivesse se desvencilhado. A ressalva, Bastide não se desfez do conceito, na sua obra não há um significado único para “sincretismo”. E se ele rechaça a visão mais vulgarizada e corrente na sua época: sincretismo como sinônimo de mistura desordenada e caótica entre elementos culturais distintos, por outro lado reelabora o conceito a partir de outro: interpenetrações de civilizações, que vai nos levar ao “princípio do corte”, justaposição e “sincretismo profundo” - aquele que ocorre no nível da causalidade interna (aculturação formal).

⁹⁶ “Não se pode dar em poucas linhas uma ideia da riqueza desta obra. Analisando minuciosamente uma sociedade concreta, Bastide traz à tona os problemas metodológicos e teóricos que o sociólogo encontra no estudo dos contatos de civilizações, e apresenta os fundamentos de uma teoria geral das interpretações culturais.” (Tradução livre)

se desvencilhar totalmente. Costumava-se pensar a cultura como uma entidade com vida própria, uma espécie de estrutura (alma) que determinaria o agir, o pensar e o sentir dos indivíduos. Assim era possível falar em sociedade e cultura não só como dois conceitos heurísticamente distintos, mas como diferentes partes reais do mundo.⁹⁷ Era possível pensar em sociedades monoculturais e sociedades pluriculturais - ecos das ideias dos clássicos da disciplina, desde a lei dos três estados de Comte, a especialização do trabalho de Marx, passando pelos tipos de solidariedade de Durkheim, e pelos caminhos da *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, às pluralidades de formas de socialização até a especialização dos domínios do mundo na forma de desencantamento e racionalização em Weber. Uma sociedade provida de uma cultura, se mostraria mais homogênea, apesar das diversidades encetadas pela especialização das atividades sociais. Em sociedades onde há a prevalência de uma cultura, é possível pensar em um habitus (no sentido de Elias) ou mentalidades no sentido de Lévy-Bruhl, ou personalidade básica como aceita o próprio Bastide, ou moralidade no sentido Durkheimiano. Para Durkheim, por exemplo, para além da divisão do trabalho social, marca da sociedade moderna, leia-se ocidental, haveria um princípio moral unificador, uma nova religião que apesar de enfraquecer a consciência coletiva como totalidade, não colocou em risco, pelo menos em condições normais, a solidariedade social, pelo contrário, tornou-se fonte de solidariedade. Estamos falando da religião do indivíduo, os valores do individualismo. Este novo individualismo como uma espécie de síntese entre os sentimentos de egoísmo e altruísmo, síntese, mais próxima a Spencer do que a Comte.

Seguindo este paradigma, o que viriam a ser as sociedades pluriculturais? Sociedades que passam a existir a partir do “encontro” de culturas ou civilizações distintas. Apesar dos contrastes culturais (valores, normas, regras, simbolismos, técnicas), no nível social seria necessária uma coordenação, ou em outros termos, uma certa harmonia, ainda que conseguida às custas de sobrepujamento dos conflitos. Porém, o que escapa ou esborra dos liames coercitivos, deve ser encarado nas produções e processos culturais e, principalmente, no interior do

⁹⁷ Cá estamos na seara do velho dilema que continua unindo clássicos e contemporâneos. Estrutura versus agência, pelo qual a obra de Bastide encontra-se inteiramente atravessada.

indivíduo, na sua subjetividade. Então, sociologicamente falando, pela boca da sociologia da época, para sociedades monoculturais corresponderia um tipo de indivíduo, para as sociedades pluriculturais, corresponderia outro. Um outro que Robert Park usou o termo “homem marginal” para designá-lo. Para ele, trata-se de um “híbrido cultural, indivíduo que se encontra em duas culturas distintas e não pode ser aceito plenamente nem por uma nem por outra” (VALLADARES, 2010, p. 40).

Assim como Park, é para este “outro” que Bastide dirige sua atenção, contudo, desacreditando a tese do “homem marginal”. Tratava-se de contrastes, oposições, sem dúvida, mas não havia o desajuste que se dizia ser característica do “homem marginal”.⁹⁸

A estada de Bastide no Brasil, de 1938 a 1954, forneceu-lhe elementos importantes para que consolidasse seu pensamento sociológico. Encontrava-se diante de um cenário que o obrigaria a mudar muitas de suas concepções advindas da sociologia francesa, berço de sua formação. O Brasil era um grande laboratório, uma terra de contrastes, e

[...] o sociólogo que estuda o Brasil não sabe mais que sistema de conceitos utilizar. Todas as noções que aprendeu nos países europeus ou norte-americanos não valem aqui. O antigo mistura-se com o novo. [...] Seria necessário, em lugar de conceitos rígidos, descobrir noções de certo modo líquidas, capazes de descrever fenômenos de fusão, de ebulição, de interpenetração, noções que se modelariam conforme uma realidade viva, em perpétua transformação. O sociólogo que quiser compreender o Brasil não raro precisa transformar-se em poeta (BASTIDE, 1976, p. 15).

Sua pergunta inicial, propunha saber como podem os negros brasileiros manifestar comportamentos, a sua vista tão contraditórios, sem, contudo, demonstrar conflito ou frustrações? Tal comportamento contraditório feriria um dos princípios importantes da modernidade, o da identidade. Lahire se pergunta coisa parecida: como um *habitus* pode ser coerente, transponível e generalizável em contextos às vezes bastante distintos? Como pode haver uma coerência à nível

⁹⁸ A tese do “homem marginal”, inicialmente proposta por Park em 1928, inspirada nas ideias de Simmel, não é tão rasa como aqui fazemos parecer por motivos de espaço. O conceito passou por transformações significativas. Para informações esquemáticas sobre a questão ver Valladares (2010).

de princípio gerador ou gramática de sentimentos, ações e pensamentos entre os indivíduos sem que se caia numa hipóstase? Assim como Lahire, Bastide acreditava que era necessário levar o foco para dentro do indivíduo, em busca de compreender as contradições e os equilíbrios. É o que ele fez a respeito das religiões e da literatura:

Mesmo quando se passa de uma religião à outra, a mudança de dogma não traz, *ipso facto*, uma metamorfose destas potências interiores, destas forças hereditárias. O consciente não exorciza com facilidade estas multidões de ancestrais clamando contra nós, não destrói com um só golpe estas cidades d'Ys escondidas - os sinos continuam por muito tempo a cantar sob a superfície das águas (BASTIDE, 1973, p. 4).

Inspirando-se na psicanálise, porém procurando esclarecer que apesar das analogias, seu método é uma socioanálise que se expressa como uma abordagem que não se faz nas profundezas do inconsciente:

O psicanalista só poderia ter o procedimento que tem porque explora as camadas mais remotas do inconsciente, o que não pode passar ao pensamento claro, o que a censura prendeu para sempre e cuja revelação só pode vir sob o disfarce dos símbolos. Nós já nos colocamos na fronteira, na zona intermediária entre o claro e o escuro, nesta região de trocas constantes entre o consciente e o inconsciente (BASTIDE, 1973, p. 8).

E o seu principal conceito, emerge das problemáticas das fronteiras externas e fronteiras internas. Das observações feitas, especialmente sobre o candomblé baiano, aparece o “princípio do corte” que vai evoluindo ao longo do seu pensamento. O que é ser africano, negro ou afro-americano para Bastide?

[...] o mesmo indivíduo não representa o mesmo papel nos diversos grupos de que faz parte; mas tem uma importância particularmente grande para o homem marginal, pois lhe permite evitar as tensões próprias dos choques culturais e as dilacerações da alma; o negro brasileiro pode participar da vida econômica e política brasileira e ser ao mesmo tempo um fiel das confrarias religiosas africanas, sem sentir uma contradição entre esses dois mundos no qual vive. Ora, é possível que, da mesma maneira, “os tempos fortes” de uma sociedade afro-americana possam derivar sempre da África,

enquanto que o mesmo negro, em sua vida cotidiana, pertence a uma “cultura negra” muito diferente das culturas africanas (BASTIDE, 1974, p.28).

Os afro-brasileiros carregam em si dois mundos: o europeu e o africano.⁹⁹ Trata-se de justaposição, são dois mundos internalizados que não se misturam, se justapõem. Com esta categoria conceito, ao mesmo tempo, Bastide responde aos pensadores sociais brasileiros, negando sua explicação via a noção vulgar de sincretismo. E responde também a Lévy-Bruhl, negando a lei da participação, esta que a princípio tinha sido seu ponto de partida. E vale dizer que assim como refuta Lévi-Bruhl mostrando que a lei de participação não pode ser uma categoria do pensamento, assim também o “princípio do corte” não pode ser tomado como um universal, ambos são decorrentes da estrutura do grupo e do próprio grupo, ou seja, são históricos e sociais, significando que dialeticamente se transformam ou mesmo podem desaparecer.

Bastide (1955) nos fala do “princípio do corte” como uma saída para duas outras entradas teóricas, a de Durkheim sobre as formas de classificação dos “primitivos” e a de Lévi-Bruhl sobre a mentalidade pré-lógica. Segundo Bastide, ambos têm razão, porém ambos também se equivocam, daí o “princípio do corte” surgir como conciliação:

Nous avons essayé de concilier ces deux conceptions opposées en montrant que les Africains connaissent bien la participation mystique, mais que tout ne participe pas à tout; les chaînes de participation s'arrêtent à un moment donné; c'est quand on passe d'un secteur de la réalité à un autre. Bref, les participations jouent à l'intérieur d'un système classificatoire du cosmos. C'est ce que nous avons appelé le principe de coupure (BASTIDE, 1955, p. 6).¹⁰⁰

Alerta o autor que não se pode conceber este princípio sem considerar, além do princípio de participação (modificado em relação à concepção de Lévi-Bruhl), um terceiro, o princípio de correspondência. Assim, o cosmo está dividido em

⁹⁹ Bastide dá pouca atenção aos indígenas.

¹⁰⁰ “Tentamos reconciliar essas duas concepções opostas mostrando que os africanos conhecem bem a participação mística, mas nem tudo participa de tudo; as cadeias de participação param em um dado momento; é quando nos movemos de um setor da realidade para outro. Em suma, as participações acontecem dentro de um sistema classificatório do cosmos. Isso é o que chamamos de princípio de corte.” (Tradução livre).

domínios, dentro de cada domínio prevalece o princípio de participação, mas entre domínios a participação cessa. Porém não é certo que estes domínios sejam incomunicáveis, entre eles atua o princípio de correspondência (contribuição de Griaule) que funciona por analogia. Estes três princípios permitirão que dentro de determinada sociedade possa existir justaposição, equilíbrio. Mas acrescenta que destes três, o mais importante é o princípio do corte *car il est en quelque sorte la chanière entre les deux autres: c'est au dedans des coupures que jouent les participations mystiques et c'est entre ces coupures que jouent les correspondances mystiques* (BASTIDE, 1955, p. 7).¹⁰¹

Com isso, diz ser necessário revisar a célebre teoria do “homem marginal”, *l'homme divisé en deux troçons contradictoires qui se battent au dedans de lui* (BASTIDE, 1955, p. 9).¹⁰² O afro-brasileiro escapa da desgraça da marginalidade graças ao princípio do corte. E diz ele, aquilo que algumas vezes denunciemos como duplicidade do negro, na verdade é sinal de sua grande sinceridade. Assim, a sua fidelidade à religião de seus pais (africana) não o impede de forma alguma de ser ocidental no domínio econômico profissional, nem de ser um ardente patriota no domínio político. Ele é tão nacionalista politicamente como misticamente africano (BASTIDE, 1955, p. 9). Se havia alguma validade na tese do “homem marginal” entre os afro-brasileiros, essa se aplicaria somente ao intelectual de cor, porque o homem do povo não sentiria esse problema, pois vive em muitos mundos que não se defrontam, porque não ocupam os mesmos setores da vida técnico, econômico, político, religioso ou social (BASTIDE, 1974, p. 179). E vale ainda acrescentar que Bastide gradativamente tendia a ver no princípio do corte algo que não se limitaria aos negros brasileiros. Segundo Queiroz, ele acabou descobrindo a relatividade fundamental do sistema de valores, das visões do mundo dos brasileiros. “A existência de uma multiplicidade de visões no interior de cada camada social seria o fator fundamental que permitia, na realidade brasileira, a coexistência tranquila de elementos contraditórios” (QUEIROZ, 1983, p. 41).

¹⁰¹ “... porque é de certo modo o que conecta os outros dois: é dentro dos cortes que ocorrem as participações místicas e é entre esses cortes que as correspondências místicas acontecem.” (Tradução livre).

¹⁰² “... o homem dividido em dois pedaços contraditórios que estão lutando dentro dele.” (Tradução livre).

Para Bastide, a situação da sociedade brasileira, pluricultural, interpenetrada por civilizações diferentes, longe de ser a causa do fracasso do progresso como acreditavam os primeiros pensadores sociais brasileiros, dos quais foi leitor em profundidade, pelo contrário, era a marca de um dinamismo, de uma dialética social muito rica. Para ele, segundo Queiroz (1983, p.41) “a multiplicidade de divisões no interior de cada camada social abria caminho para o aparecimento de instituições novas”. Bastide tinha uma visão otimista quanto ao futuro do Brasil, dizia ele, no final da década de 1950, que o país havia se tornado uma potência muito desenvolvida para ficar presa à América do Sul, estava-lhe reservado um papel internacional de primeiro plano: “Todo humanismo que não se renova, está fadado a perecer, e nossa civilização latina está arriscada, na Europa, a se esclerosar em formas arcaicas. É o Brasil quem pode ajudá-la a rejuvenescer, devido à sua atividade dinâmica de jovem República americana” (BASTIDE, 1976, p. 281). Este seria o destino de um país que conseguiu unir, “num sincretismo tão feliz”, civilizações tão diversas quanto as indígenas, africanas e portuguesa.

Para finalizar esta seção, vamos dizer que os pluralismos demarcados por Bastide, levam-nos a uma discussão sobre fronteiras e justaposições, desaguando no princípio do corte, e a partir daqui podemos, então, tentar uma síntese deste exercício de pensamento.

Sínteses...

Bastide começa seus estudos no Brasil a partir da ideia de que o princípio do corte é uma característica do pensamento africano, depois transfere essa qualidade também para os negros, e finalmente percebe que poderia ser aplicado aos brasileiros em geral. Uma vez na França, amplia sua aplicabilidade para estudantes africanos morando naquele país. E por último, tinha dúvida se o princípio não seria universal. Solve-a optando por uma aplicação restrita às situações de contatos culturais (BASTIDE, 1971). Compreendia que este princípio não correspondia a uma categoria do pensamento, e sim a uma categoria da ação. Como construção social e histórica, poderia desaparecer, tal como aconteceu com os intelectuais negros no Brasil, que ao se “embranquecerem”, criaram uma “ideologia da negritude” e ao se

colocarem nesta nova posição passaram a viver mais agudamente as contradições advindas da realidade social por que havia desaparecido ou se atenuado entre eles o princípio do corte, o mecanismo de defesa que, como causalidade interna, não só reagia à causalidade externa, a remodelava de maneira equilibrada permitindo as justaposições.

Neste caso, o processo de interpenetração se aprofundou desembocando no que Bastide chamou de aculturação formal (BASTIDE, 2001). Ele diferencia aculturação material de aculturação formal, a primeira ocorre num nível mais superficial da interpenetração, a segunda por sua vez, como explica Motta (2005, p.166), “se realiza quando se altera a maneira de perceber o fenômeno material, isto é, quando se altera o espírito, o *éthos*, a significação, o contexto civilizacional do fenômeno”. Exemplos desse tipo de aculturação são vistos na situação dos negros brasileiros que se “embranquecem” ao se intelectualizarem - oposição entre africanidade e negritude - e que passam a pensar, sentir e agir a partir das categorias ocidentais, ou no caso da umbanda também “embranquecida”, que no dizer de um dos discípulos de Bastide, resultou como síntese refletida entre a macumba carioca e o kardecismo europeu em um contexto ligado à urbanização, modernidade e à industrialização do Brasil, especialmente na Região Sudeste (ORTIZ, 1999). Segundo Cuche, essa distinção entre os dois tipos de aculturação foi a contribuição mais inovadora ao princípio do corte, porque por meio dela Bastide conseguiu atingir as estruturas perceptivas, mnemônicas, lógicas e afetivas dos indivíduos: “o que Bastide descobre, durante suas pesquisas, são não só os cortes entre conteúdos e as formas, mas também, e principalmente, cortes mesmo no nível dessas formas psíquicas” (CUCHE, 2005, p. 254).

Pulula na obra de Bastide uma preocupação cara a toda sociologia, a relação entre estrutura e agência, sendo a questão da aculturação apenas uma das derivações. Herdeiro da tradição sociológica francesa, foi com as ideias de Durkheim que Bastide iniciou sua formação, mas com quem também manifestará divergências. “Reprochava a Durkheim, ele ter ‘eliminado a iniciativa do pensamento humano’ do quadro de suas explicações” (QUEIROZ, 1983, p. 54).

A sociologia de Bastide procura restabelecer a noção de indivíduo como agente indispensável. Elemento-chave no processo de interpretação sociológica, pois seu modo de agir envolve tanto potencialidades biológicas quanto os determinismos sociais, e mais do que isso, “os frutos da experiência individual, única, peculiar, intransferível; o que era mais, desta conjunção, que representava divergências, tensões, conflitos, se originavam as modificações sociais” (QUEIROZ, 1983, p. 61). Para usar uma linguagem atual, poderíamos dizer que as experiências individuais (experiências socializadoras) jogam um peso importante na explicação sociológicabastidiana.

Três textos do autor tratam dessa problemática: *La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique* (BASTIDE, 1956), *Sociologia do sonho*¹⁰³ (BASTIDE, 1974a; BASTIDE, 2006) e *O sagrado selvagem* (BASTIDE, 2006).

No texto da “Causalidade externa e a causalidade interna...” aborda a relação entre sociologia e psicologia na questão da explicação dos fatos sociais, procurando compreender as causas da evolução de toda sociedade. Daí surgem os dois tipos: as externas e as internas. Assim definidas: “entende-se por causalidade externa a ação exercida pelo meio social e, por causalidade interna, a ação transformadora que o meio psíquico individual impõe a esses estímulos vindos de fora” (BASTIDE, 1956, p. 77). Estas duas causas estão em interação dialética, mas tudo se passa como se, a causalidade interna assumisse papel importante no processo de evolução da sociedade, pois está ligada diretamente às ações dos indivíduos, à sua “subjetividade”, mas também a uma “inconsciência coletiva” internalizada. Nesta ocasião, Bastide tinha como principal propósito saber se esta dupla noção ainda tinha algum valor para a explicação sociológica. A conclusão a que chega é a de que a dupla causalidade encontrará sua validade no exercício de uma sociologia em profundidade, ou seja, compreender como estas duas causalidades se articulam para transformar as sociedades ou grupos, em um

¹⁰³ Em português, há três publicações sobre a sociologia do sonho. A primeira aparece em *Sociologia e psicanálise* (edição brasileira de 1974) e a segunda no livro *O sagrado selvagem e outros ensaios* (edição brasileira de 2006). Apesar do título ser praticamente igual (a diferença é que no primeiro texto aparece “sonhos”, no plural) mas há significativas diferenças entre eles. A segunda versão acrescenta elementos que Bastide havia mencionado como necessários, porém ausentes na primeira versão. A terceira aparece em *O sonho, o transe e a loucura* (edição brasileira de 2016), derivado de conferência feita por Bastide em 1967.

processo que é dialético e contextual.¹⁰⁴ É importante notar que não se trata de um psicologismo, mas de uma sociologia em profundidade.

“Até que ponto interessa o sonho ao sociólogo?” Esta é a pergunta que abre o texto sobre os sonhos (1974a). O objetivo é compreender como dois elementos se articulam no sonho: o social e o libidinal. Como derivação, Bastide se pergunta sobre a relação entre sociologia e psicanálise. A conclusão mais uma vez segue o caminho da dialética traçado acima: “os símbolos sociais podem penetrar no sonho e por isso mesmo mudar de significado; graças ao próprio mecanismo do pensamento onírico, os símbolos libidinosos podem penetrar na cultura [...]” (BASTIDE, 1974, p. 240).

Estudando os “sonhos de pacientes negros em diáspora, numa sociedade organizada, controlada e dirigida por brancos”, Bastide conclui que o sonho (além do sonho acordado, o devaneio e a imaginação) tem papel vital na “dinâmica de uma personalidade que se constrói ou se renova ao longo do tempo, para estabelecer, na continuidade entre o estado de sono e o estado de vigília, o mundo dos sonhos e o da práxis.”(BASTIDE, 2006, p. 138).

Na análise que faz do contexto pós 1968 (o que se convencionou chamar de pós-modernidade), Bastide se questiona sobre as transformações religiosas ocorridas, conclui que

A revolta contra o instituído social resulta, assim, nos mesmos fenômenos coletivos que a revolta contra o instituído religioso, pois é preciso criar uma religião a partir da experiência instituinte do sagrado, vivenciado dentro do transe original. Em ambos os casos, trata-se do mesmo recurso ao “selvagem”, entendido como antidomesticado” (BASTIDE, 2006, p. 268).

¹⁰⁴ Em muitos momentos do texto, temos a impressão de que Bastide está se referindo às mesmas questões de Lahire no que se refere ao “jogo” entre contexto de um lado (causalidade externa) e disposições do outro (causalidade interna), contudo são apenas intuições que demandam mais trabalho para extrair conclusões consistentes. O que se pode dizer, por exemplo desta indagação de Bastide (1956, p.83): “isto que é de um lado causalidade externa, não seria de outro, causalidade interna? Parece-nos similar a metáfora do social desdobrado e do social dobrado utilizada por Lahire.

O sonho assim como o transe, ou o sagrado selvagem, se colocariam como instituintes em oposição a “coisas” instituídas, o que demonstraria a força criadora dos indivíduos.

Em suma, já chegando ao desfecho, ao contrário do que pensam aqueles que fazem leituras apressadas da obra de Bastide, o “princípio do corte” não nega as oposições e contradições, enfatiza-as, equilibrando-as, separando as áreas por “corte”. O indivíduo não é cortado, não é dilacerado exatamente por que existe o “princípio do corte”. Diz Bastide, é um mecanismo de defesa.

Prováveis lacunas na obra de Lahire e possíveis contribuições de Bastide: reflexões germinais

Pensando na sociologia em escala individual, ela postula que cabe ao contexto o papel de inibir, ativar, apagar disposições, enquanto que as “forças internas” do indivíduo pouca ênfase ganham no processo. O que nos diz o princípio do corte (enquanto algo que se localiza na fronteira entre consciência e inconsciência) é que a ativação ou inibição de comportamentos não são meramente determinados pelo contexto, mas por um elemento subjetivo e social ao mesmo tempo, que parte do indivíduo (derivações da dialética da causalidade externa e causalidade interna). Podemos arriscar dizer que a imagem que Bastide tem do afro-brasileiro é de um “indivíduo plural”. É óbvio que não na mesma acepção de Lahire, o que não nos impede de traçar analogias. Se para Bastide o seu “indivíduo plural” é típico de situações de contatos culturais, para Lahire seu modelo de homem plural é típico de sociedades diferenciadas.

A pergunta que segue se aplica aos dois: o que garante a “integridade” (no agir, sentir, pensar e crer) desse indivíduo plural? Para Bastide, a solução advém do “princípio do corte.” Mas não só disso, de elementos outros no nível não só do racional, mas também do irracional (sonho, imaginação, devaneio, poder criador artístico, sonhos acordados...).

Para Lahire, a situação se equilibra na linguagem expressa numa fórmula que liga contexto a disposições.

Eis uma inquietação: por que um(a) professor(a) universitário(a) pode ser religioso(a) e cientista ao mesmo tempo, sem parar de funcionar, sem encontrar conflitos internos fortes demais para imobilizá-lo(a)?¹⁰⁵ Bastide responderia com o “princípio do corte”; Lahire, resumindo, diria que é possível que disposições contraditórias sejam inibidas, dependendo do contexto. O contexto impede que as duas se manifestem ao mesmo tempo e travem a ação no fluxo cotidiano da vida.

Traremos, abaixo, um exemplo da já mencionada pesquisa que estamos realizando. Conforme exposto no quadro a seguir, a docente universitária retratada possui tanto disposições científicas, quanto disposições religiosas. Idealmente essas disposições remetem a uma noção de contraditoriedade, mas de algum modo coabitam corporificadas na pesquisadora em questão sem implicar conflitos interiores ou travamento da ação.

Na fala da docente, (últimas linhas do quadro abaixo), ela relata sobre um espaço, um semicírculo de grandes proporções, construído por ela e seus alunos na instituição em que leciona, por meio de um projeto que envolve o estudo da matemática através de geodésias. Após o espaço ter sido concluído, um dos alunos expressa o seu desejo de transformar aquele local em um espaço religioso, ideia que de pronto é negada pela professora. Por que, embora perceba a relação entre o universo científico e religioso como complementar, segundo narra, ela decide negar o apelo?

É possível que o “princípio do corte” de Bastide possa fornecer para essa situação pistas que auxiliem na busca por uma ampliação da explicação, na medida em que a negação da docente insinue uma ideia de separação, corte, cisão, entre diferentes esquemas disposicionais que possui relacionados à ciência e à religião. Não é salutar, todavia, que tracemos aqui apressadamente um veredito interpretativo. Utilizemos o exemplo apenas para elencar alguns pontos que

¹⁰⁵ Considerando que há nas sociedades herdeiras da cultura ocidental uma oposição entre ciência e religião, é proveitoso perceber, dentro do quadro da sociologia individual como essas disposições nascem e se relacionam nas formas comportamentais dos indivíduos. Como disse Bastide, a cultura é uma abstração, então não é a ciência que nega a religião e vice-versa, mas são os indivíduos na relação com outros indivíduos, e na relação consigo mesmos, nos seus comportamentos, que agem/creem/pensam/sentem religiosa ou cientificamente.

identificamos como problemáticos da sociologia em escala individual como evocada por Bernard Lahire.

Em primeira instância, é necessário um exercício reflexivo a partir dos seguintes questionamentos: a forma de tratar o processo de inibição/ativação das disposições em função dos contextos, conforme postula Lahire, tem sido suficiente para explicar todo e qualquer tipo de ação dos indivíduos? Um contexto seria capaz de ativar apenas disposições compatíveis com o que se espera daquele contexto ou poderia ativar ao mesmo tempo disposições contrárias entre si? Ativando disposições contrárias, como o indivíduo é capaz de agir sem entraves? No caso de um contexto ativar disposições antagônicas, o que passa a determinar se o indivíduo agirá de uma ou de outra forma? Pensemos o caso apresentado da professora, no instante em que é inquirida sobre a possibilidade de criar um espaço religioso dentro do espaço acadêmico, ela opta por responder negativamente, todavia, o que determinou sua tomada de decisão foi apenas o contexto? E mais: o que atuou como contexto, nesse caso?

A última pergunta direciona-nos a um outro nível de reflexão. Com efeito, ao observamos, na pesquisa empírica, a amplitude do que poderia significar o “contexto universitário”, por meio da trajetória dos entrevistados, esbarramo-nos em um questionamento de maior grandeza. Esse refere-se ao núcleo conceitual que assume a categoria “contexto” na obra de Bernard Lahire e as suas possíveis limitações.

Na fórmula: disposição + contexto = ação, da teoria disposicionalista e contextualista de Bernard Lahire não é possível encontrar, mediante seu compêndio de obras publicadas (2002, 2002b, 2004, 2006, 2006b, 2006c, 2006d, 2010, 2011, 2012, 2016, 2018), uma discussão aprofundada sobre qual significado atribui ao “contexto” especificamente, de que substância ele é produzido. O contexto é formado pela justaposição, mistura e ou/ soma das disposições daqueles que o compõe? Ou está para além desses esquemas disposicionais individuais, revelando características *sui generis*? Aqui, como que em uma manifestação do eterno retorno, parece irromper mais uma vez a figura arquetípica do que convencionamos, em outro momento, chamar de *ouroboros* sociológico, com a qual

a sociologia indica estar fadada a confrontar-se continuamente. Ou seja, a conceituação do termo “contexto” exige o reforço de um posicionamento ontológico acerca da relação entre indivíduo e sociedade, agência/estrutura - tocando no âmago de um caro e perpétuo debate na sociologia.

De acordo com Vandenberghe (2016, p. 99), “contexto” na teoria de Lahire, é um tipo de conceito “guarda-chuva”, “que abarca tudo com que os atores deparam-se no seu ambiente e que impinge sobre suas ações no presente e a partir do exterior (classe, poder, organizações, instituições etc.)”. Abrangendo assim, desde espaços sociais abstratos, verticais e hierarquicamente estruturados, a domínios funcionais e institucionais diferenciados horizontalmente, como também contextos de amplitude micro e, por fim, até mesmo contextos que “servem de pano de fundo imediato da ação”.

De fato, todo o espaço social global que Lahire (2012) bem detalha em sua obra “Mundo Plural” findam por integrar a mesma categoria de contexto. O redimensionamento que Lahire operacionaliza, partindo do que ele considera o “limitado conceito de campo” de Bourdieu (1983, 1996), passa a pecar por um problema oposto: a generalização e abrangência das situações que engloba. O problema é que há uma profunda diferença entre os infinitos tipos de situações que integram uma única categoria. Ao não indicar a necessidade de precisas subcategorias, é possível que ocorram falhas, lacunas e equívocos no processo analítico e interpretativo das pesquisas.

Lahire trata da heterogeneidade das disposições inter e intraindividuais, bem como da heterogeneidade inter-contextos nas sociedades altamente diferenciadas, mas o que fica de fora são as variações “intra-contextos”. Acima da necessidade de explicitar a condição essencial do processo formativo dos contextos, faz-se urgente o foco na diferenciação dos subníveis que os compõe, na tentativa de minimizar falhas interpretativas quando da aplicação do conceito à dimensão analítica da pesquisa prática.

Indo ainda mais a fundo, o que se observa é que o autor de “O homem plural” parte do princípio de que o contexto é algo em si homogêneo/singular. Quando a

não singularidade dos contextos passa a ser evidenciada, torna-se patente um processo de escolha que exige o indivíduo.

Bastide (1973) leva-nos a pensar sobre estas situações de contradições intra-contextos. Ele analisa a produção dos escritores negros brasileiros. Ele sabe que a beleza da obra de arte dependerá em boa parte dos obstáculos vencidos pelo produtor. Refere-se a obstáculos interiores (cremos tratar-se de dois mundos contraditórios dentro de si: negro pela cor e branco pela educação), estes ao serem superados vão criar formas suntuosas apesar (e por causa) da força do contexto que o discrimina e inferioriza. Como faz notar Queiroz (1983, p. 24):

O indivíduo se tornava então um autêntico criador de beleza, porém esta só era criada em resposta à pressão do meio social sobre ele; na raiz de uma obra de arte, eram encontrados o meio social e suas particularidades, de um lado, e de outro lado o produtor e sua maneira específica de responder aos estímulos da sociedade em que vivia.

Parece-nos um exemplo de como disposições literárias conseguiram se formar e se ativar em um contexto mais geral desfavorável. É certo que estes escritores negros tiveram educação europeia (um contexto educacional), o que lhes garantiu “disposições literárias”, porém não dá para desconsiderar que a “educação literária estava” atravessada por um contexto bem mais forte ligado à condição de ser negro numa sociedade escravista, com tendência a inibir tais disposições mais que ativá-las. Assim, a ideia de contexto em Lahire carece de maior aprofundamento e análise, por exemplo, não podemos pensar somente em conflitos de disposições, é necessário considerar o conflito entre os contextos que atuam sobre a ação, e mais do que isso, um contexto atravessado de cabo a rabo pela presença de outros indivíduos, colocando em ação seus estoques de disposição.

Portanto, é oportuno perceber como o contexto, independente do que ele seja, às vezes pode trazer condições ao mesmo tempo para inibir e ativar a mesma disposição, ou ativar disposições contraditórias, ou inibir disposições complementares etc. Estamos diante de questões que a fórmula de Lahire não resolve, porque nela não há o devido espaço para a “subjetividade”:

reflexividade, criatividade, improviso, emoção - coisas que extrapolam disposições e contexto.

Mesmo ainda não muito familiarizados com a ideia de uma sociologia existencial proposta por Vandenberghe¹⁰⁶, inclinamo-nos a concordar com sua afirmação de que há no pensamento de Lahire, hiperdeterminismo e hipersociologismo (VANDENBERGHE, 2013). O que todo este esforço de retorno às obras de Bastide nos deu, foi a intuição de colocar em “suspeição” os determinismos e sociologismos da sociologia em escala individual.

Quanto à fórmula de Lahire (passado incorporado + contexto = ação), seria preciso acrescentar um terceiro elemento, que na falta de uma palavra menos visada, chamaremos “subjetividade”:

A importância dada por Lahire a algo que se aproxime de uma noção de subjetividade é bastante negligenciada, ainda que com sua teoria tenha dado um passo adiante quando comparado a Bourdieu, por exemplo.¹⁰⁷ Nesse sentido, é justo reconhecer que Lahire descortina um novo modelo para expressar a forma como as disposições interagem entre si, mediadas pelo indivíduo e pelos distintos modos em que são incorporadas. Lahire (2005, p. 21) acentua como o conceito de *habitus* utilizado pelo autor de “A distinção” (Cf. BOURDIEU, 2007) alicerçava-se inerentemente em uma ideia de disposições fortes. Entendendo o *habitus* como uma “segunda natureza”, ou “necessidade feita de virtude”, só havia espaço para pensar disposições com forte adesão à prática. Naquele modelo, o ator social parecia “nunca ter dúvidas, resistir, entrar em conflito consigo mesmo ou ser atraído por outros desejos e pulsões”.

Lahire (2005, p. 21) reconhece que a relação que os indivíduos mantêm com suas disposições ocorrem de modo extremamente mais complexo. Dá ênfase ao fato de que as disposições podem sim ser fortes, mas também podem ser fracas. A intensidade, segundo ele, dependerá de variáveis como: o modo e o

¹⁰⁶ Entrevista no prelo, a ser publicada na Revista Política e Trabalho (Programa de Pós -Graduação em Sociologia da UFPB) em junho de 2019.

¹⁰⁷ Não questionamos o fato de que Lahire, em suas obras programáticas aborde a questão da subjetividade, a explore em vários momentos e por vários ângulos, porém, quando se trata das pesquisas empíricas, vemos os elementos subjetivos se reduzirem à linguagem das disposições e dos contextos.

momento biográfico em que foram incorporadas e a recorrência da sua atualização. Além disso, demonstra como as disposições podem ser mobilizadas tanto por paixão quanto por rotina, bem como podem ser percebidas como um mau hábito e desencadear, por exemplo, uma luta de si contra si. Sem dúvida, todas essas questões levantadas terminaram por jogar luz em um hiato escondido pela noção de *habitus*: a capacidade reflexiva dos indivíduos.

O fato é que apesar de Lahire apontar um avanço quando traz para o debate a relação que os indivíduos mantêm com suas disposições, e isso tangencia a subjetividade, ele estanca quando se propõe a falar sobre esses processos internos e subjetivos. De maneira muito superficial essencializa a subjetividade no poder de reflexividade dos indivíduos e essencializa a reflexividade, enquadrando-a em dois tipos.

O primeiro tipo integraria o quadro mais amplo das disposições que o indivíduo incorpora nos processos de socialização. Sendo a escola uma das primeiras e principais instituições sobre a qual repousa a inculcação das disposições reflexivas, rompendo com o senso prático da ação. Essa reflexividade tem a ver com a relação estratégica, refletida e calculada da prática, permitindo que o indivíduo pese os prós e os contras antes de realizar uma ação, planeje atividades e elabore estratégias das mais variadas - comercial, militar, alimentar, de trabalho etc. - (LAHIRE, 2017).

O segundo tipo de reflexividade refere-se a uma condição ocasionada pelos desajustes entre as disposições que o indivíduo carrega consigo e as circunstâncias limites em que se encontra. É quando depara-se com uma situação nova para a qual não se sente preparado: um divórcio, a morte de um ente querido; ou quando passa por bifurcações biográficas, a exemplo dos migrantes e dos trânsfugas de classe. Esse gênero de ocorrência, no mais das vezes, pode desencadear dor, sofrimento e questionamentos existenciais sobre qual o sentido da vida ou quem se é verdadeiramente e seus modos de ser. “Todas essas situações são produtoras de reflexividade” (LAHIRE, 2017, p. 229).

Nestes moldes, é perceptível como em seu esforço de construção teórica para compreender a ação individual, Lahire não perscruta suficientemente as

dobras subjetivas do social dobrado. Quando a esse respeito, Lahire - sem utilizar o termo “subjetividade” - aborda apenas sobre tipos simplórios do que seria a reflexividade, deixa de lado inúmeros elementos que navegam constantemente no mar do universo subjetivo dos indivíduos, que envolvem não apenas a racionalidade, como no caso da reflexividade, mas também o irracional. Nessa direção, Bastide parece ter muito a nos falar em sua socioanálise quando trata da causalidade interna e da zona fronteira entre o consciente e o inconsciente. Conforme já exposto, a última obra lançada de Bernard Lahire *L'interprétation sociologique des rêves*, todavia, indica um interesse em dar maior atenção aos processos que envolvem de maneira direta o estado de não-vigília dos indivíduos, preocupação que pertenceu a Bastide, décadas antes.

Ao sugerirmos o acréscimo da subjetividade como um terceiro elemento a ser incluso na fórmula de Lahire, pensamos também em categorias que pudessem somar a essa análise e encontramos em Paul Ricoeur e Jocelyn Benoist, por meio da leitura de Corcuff (2001, 2017), conceitos como os de ipseidade (parte subjetiva da identidade pessoal, que faz o indivíduo enxergar sentido em sua própria unidade) e de momentos de subjetivação (distanciamento do outro e de si mesmo, uma rejeição da identidade. Indeterminações, hesitações, oscilações, movimentação. O eu não manifesta uma identidade de si, mas a expressão de uma irreduzibilidade, de uma singularidade na precisão de um momento, de uma ação), os quais demonstram potencial para aguçar uma compreensão mais refinada da ação individual.

Nós sabemos que o trabalho está apenas começando, e Bastide nos acompanhou até aqui, como um espírito protetor, ajudando a traçar as primeiras reflexões. Na realidade, este artigo não passa de um esboço. E diga-se, não temos a pretensão de que Bastide possa substituir Lahire, ou que a sociologia das interpenetrações de civilizações possa substituir a sociologia em escala individual, nossa intenção é sensata por ser modesta, queremos abrir um diálogo entre esses modelos de pensamento sociológico.

É nesta condição, de incipiência, que queremos terminá-lo com um exercício de intertextualidade, incorporando ao texto algumas reflexões que nos foram apresentadas por um parecerista anônimo, a quem remetemos nossos agradecimentos. São avaliações bastante pertinentes para que fossem comentadas apenas marginalmente em nota de fim de página.

Nosso anônimo interlocutor, alude termos razão ao propor que o pensamento de Bastide, especialmente suas noções de “princípio do corte”, “princípio de participação” e “princípio de correspondência”, são profícuas para se pensar as possíveis fragilidades da sociologia em escala individual, no entanto, resente-se pelo fato de termos nos referido a elas apenas de maneira alusiva. Seria necessário, aprofundá-las, pois assim, se poderia visualizar como o “princípio do corte” poderia oferecer uma resposta consistente a aspectos particularmente problemáticos da teoria de Lahire. E então, endereça-nos as instigantes questões: - o “princípio do corte” poderia estar situado ao lado das disposições ou do contexto? - Poder-se-ia falar do “princípio do corte” nos termos de uma certa “disposição ao corte”? E se afirmativo, seria ela ativada por um contexto, ele mesmo marcado pelo “princípio do corte”? Arremata seu parecer alegando que as respostas a essas perguntas, poderiam nos mostrar de maneira consistente como a sociologia de Bastide pode contribuir para uma teoria disposicionalista da ação.

Parece tentador o desafio, mas, ao mesmo tempo, arriscado e custoso. As perguntas não pedem respostas do tipo “sim” e “não”. Não podemos transpor - dar equivalência - uma categoria pertencente a um quadro teórico para outro, distantes epistemológica e temporalmente entre si, de forma direta, mecânica. É difícil traduzir o “princípio do corte” por uma “disposição ao corte”. No mínimo, para fazermos a comparação, o que em si já pediria um outro artigo, deveríamos criar outras questões problematizadores das quais cito apenas uma: “- Se seguimos utilizando a linguagem das disposições, poderíamos perguntar se não seria mais apropriado considerar o “princípio do corte” como um *habitus*, e não como uma disposição.” Esse exemplo de questionamento, levaria a modificações na *démarche*, porque abre tantas possibilidades que demandaria anos

de reflexão. É exatamente aí que reside a riqueza de qualquer trabalho, a possibilidade de abrir caminhos.

Se apresentamos as questões do nosso avaliador anônimo, não foi com o intuito de justificar as fragilidades do artigo, as quais reconhecemos, ou mesmo para tentar respondê-las, mas como recurso de construção do próprio argumento, pois elas reforçam a ideia de que Bastide tem algo a oferecer ao debate sobre a sociologia em escala individual, o que precisará ser aprofundado em futuras publicações.

Referências

- BASTIDE, R. Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien. **Anais do 31º Congresso Internacional de Americanistas**, Anhembi, São Paulo, vol. 1, 1955, p. 493- 503. Versão online consultada no dia 23 de dezembro de 2018, a partir do site: http://classiques.uqac.ca/contemporains/bastide_roger/principe_coupure_comportement_afro_bresilien/principe_coupure_comportement_afro_bresilien.pdf p. 4-13.
- BASTIDE, R. La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Nouvelle Série, vol. 21, Juillet-Décembre 1956, 1956, p. 77-99. Disponível em https://www.jstor.org/stable/40688970?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents Acessado em 23/12/2018.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1971, 2 v.
- BASTIDE, R. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BASTIDE, R. **As Américas negras**. São Paulo: Difel, 1974.
- BASTIDE, R. **Sociologia e psicanálise**. São Paulo: Melhoramentos; Ed. da USP, 1974a.
- BASTIDE, R. **Brasil, terra de contrastes**. 7. ed. São Paulo: Difel, 1976.
- BASTIDE, R. **Le prochain et le lointain**. Paris: L'Harmattan, 2001.
- BASTIDE, R. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BASTIDE, R. **O sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. **As Regras da Arte: Gênese e estrutura do campo literário**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- BOURDIEU, P. R. Bastide, Les religions africaines au Brésil. **L'Homme**, tome 1, n° 1, 1961, p. 114-116. Disponível em https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1961_num_1_1_366355, capturado em 13/12/2018.

- BRAGA, M. L. de Santana. Roger Bastide: morte e ressurreição de um paradigma. In: **Roger Bastide hoje: raça, religião, saudade e literatura**. Recife: Edições Bagaço, 2005. p. 49-110.
- CORCUFF, P. Le collectif au défi du singulier: em partant de l'habitus. In: LAHIRE, B. (Org.). **Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques**. 2. Ed. Paris: La Découverte, 2001. p. 95-120.
- CORCUFF, P. O coletivo ante o desafio do singular. In: VISSER, R; JUNQUEIRA, L. (Orgs.) **Dossiê Bernard Lahire**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2017. p. 169-200.
- CUCHE, D. O conceito de "princípio de corte" e sua evolução no pensamento de Roger Bastide. In: MOTTA, R. (Org.). **Roger Bastide hoje: raça, religião, saudade e literatura**. Recife: Edições Bagaço, 2005. p. 241-262.
- LAHIRE, Bernard. **Homem Plural: os determinantes da ação**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LAHIRE, Bernard. Reprodução ou prolongamentos críticos? In: **Educação e Sociedade**, n 78, 2002b.
- LAHIRE, Bernard. **Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais**. Porto alegre: Artmed, 2004.
- LAHIRE, Bernard. Patrimônios individuais de disposições. Para uma sociologia à escala individual. In: **Sociologia. Problemas e Práticas**. N. 49, 2005.
- LAHIRE, Bernard. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- LAHIRE, Bernard. **La condition littéraire, la double vie des écrivains**. Paris: Éditions ls Découverte, 2006b.
- LAHIRE, Bernard. **¿Para que sirve la sociología?**. Madrid: Siglo XXI, 2006c.
- LAHIRE, Bernard. **El espíritu sociológico**. Buenos Aires: Manantial, 2006d.
- LAHIRE, Bernard. Por uma sociologia disposicionalista e contextualista da ação. In: JUNQUEIRA, Lília (Org.). **Cultura e classes sociais na perspectiva disposicionalista**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.
- LAHIRE, Bernard. Kafka e o trabalho de dominação. Tradução de Guilherme Seto Monteiro e Lucas Amaral de Oliveira. In: **PLURAL**, Revista do Programa de PósGraduação em Sociologia da USP, v.18.2, 2011.
- LAHIRE, Bernard. **Monde pluriel**. Penser l'unité des sciences sociales. Paris: Editions du Seuil, 2012.
- LAHIRE, Bernard. **En defensa de la Sociología**. Contra el mito de que los sociólogos son unos charlatanes, justifican a los delincuentes y distorsionan la realidade. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.
- LAHIRE, B. Entrevista com Bernard Lahire por JUNQUEIRA, L. In: **Dossiê Bernard Lahire**. Belo horizonte: Editora UFMG, 2017.
- LAHIRE, Bernard. **L'interpretation sociologique des rêves**. Paris: La Découverte, 2018.
- MOTTA, R. Roger Bastide e as hesitações da modernidade. In: MOTTA, R. (Org.). **Roger Bastide hoje: raça, religião, saudade e literatura**. Recife: Edições Bagaço, 2005. p. 147-176.
- ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro** : umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- RAVELET, C. Teoria dos contatos culturais. In: MOTTA, R. (Org.). **Roger Bastide hoje: raça, religião, saudade e literatura**. Recife: Edições Bagaço, 2005. p. 263-294.

VALLADARES, Lícia do Prado. A visita do Robert Park ao Brasil, o "homem marginal" e a Bahia como laboratório. In: **Cadernos CRH**, vol.23, n.58 Salvador, 2010.

VANDENBERGHE, F. A Sociologia na escala individual: Margaret Archer e Bernard Lahire. **Cadernos Sociofilo**, n. 4, 2013. p. 70-112.

VANDENBERGHE, F. A sociologia na escala individual: Margaret Archer e Bernard Lahire. In: VANDENBERGHE, F.; VÉRAN, J. F (Orgs.). **Além do *habitus***: teoria social pós-bourdiesiana. Rio de Janeiro: 7 letras, 2016.

Recebido: 30 dez. 2018
Aceito: 27 fev. 2019

Refrações morais e cognitivas: contribuições da sociologia durkheimiana para a compreensão das eleições presidenciais brasileiras de 2018

Moral and cognitive refractions: contributions of durkheimian sociology to comprehending 2018 brazilian presidential elections

Raquel Andrade Weiss¹⁰⁸

Jayme Gomes Neto¹⁰⁹

Renan Bulsing dos Santos¹¹⁰

Mônica Araujo Barbosa¹¹¹

Guillermo Omar Orsi¹¹²

Carlos Augusto Silva Fabris¹¹³

Sabrina Ramos Negrão¹¹⁴

Guilherme Antônio Carneiro de Sant' Ana¹¹⁵

Resumo

¹⁰⁸ Docente do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5911-4147>; Email: weiss.raquel@gmail.com.

¹⁰⁹ Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Doutorando); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7252-395X>; Email: jaymegomesnt@gmail.com.

¹¹⁰ Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Doutorando); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7252-395X>; Email: renan.santos.ufrgs@gmail.com.

¹¹¹ Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Doutoranda); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3456-6929>; Email: monikabarboza@gmail.com.

¹¹² Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Doutorando); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7445-9912>; Email: gorsi83@gmail.com.

¹¹³ Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Mestrando); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2439-8618>; Email: carlos.fabris8@gmail.com.

¹¹⁴ Bacharel em Administração pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6252-0402>; Email: sabrina.rneg@gmail.com.

¹¹⁵ Graduando em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4402-8868>; Email: gugasantlegas@yahoo.com.br.

O desafio proposto por este dossiê sobre a atualidade dos clássicos nas ciências sociais nos encorajou a produção de um ensaio coletivo no qual mobilizamos conceitos fundamentais oriundos da teoria de Émile Durkheim para compreender alguns aspectos do segundo turno das eleições presidenciais brasileiras de 2018. Para tanto, partimos da ideia das categorias e representações coletivas como mediações socialmente construídas de nossa relação com o mundo e, em seguida, indicamos as categorias de sagrado e profano como particularmente relevantes para o estabelecimento da estrutura e da dinâmica social. Ao final, procuramos indicar como essas noções basilares podem dialogar com a teoria da ação e a sociologia compreensiva de Weber, resultando na proposta de uma tipologia da escolha do voto, com o intuito de elucidar um fenômeno candente durante esse processo, qual seja, o do espanto diante de escolha radicalmente oposta por parte de pessoas próximas.

Palavras-Chave: Émile Durkheim. Teoria da ação. Eleições brasileiras. Sagrado e profano.

Abstract

The challenge posed by this dossier about the actuality of classics in social sciences encouraged us to write a collective essay in which we articulate fundamental concepts from Émile Durkheim's theory to understand some aspects of the second turn of 2018 Brazilian presidential elections. To achieve it, we start from the idea of categories and collective representations as socially constructed mediations of our relationship with the world, and then, we indicate the sacred and profane categories as particularly relevant to the establishment of social structure and dynamic. In the end, we intend to indicate how our basic notions can dialogue with Weber's theory of action and comprehensive sociology, resulting on the proposition of a typology of vote choice, in the hopes of elucidating a candent phenomenon along this process, which is, the shock before a radically opposite choice made by close people.

Keywords: Émile Durkheim. Theory of action. Brazilian elections. Sacred and profane.

Introdução

O estatuto dos autores clássicos para o campo das ciências sociais tem sido debatido a partir de diferentes pontos de vista, e a proposição do presente dossiê constitui ocasião privilegiada para retomar uma questão muito bem formulada por Jeffrey Alexander no final da década de 1980. Em seu artigo *The Centrality of Classics*, redigido para uma coletânea organizada por Anthony Giddens e Jonathan Turner, o sociólogo estadunidense operou uma das mais contundentes defesas sobre a importância dos clássicos para a sociologia, sustentando uma posição capaz de construir um distanciamento crítico frente a dois posicionamentos distintos que, mesmo por caminhos contrários, representariam formas problemáticas de conceber os clássicos.

Para Alexander, o empirismo, mesmo em versão pós-positivista, não deixa lugar para a metateoria, e concebe a teoria apenas como uma explicação construída diretamente a partir dos dados empíricos (ALEXANDER, 1987, p. 22). Para os representantes dessa vertente, os clássicos seriam apenas grandes pesquisadores, capazes de construir explicações exemplares a partir dos dados e ferramentas metodológicas disponíveis à época; eles não seriam, portanto, grandes teóricos, razão pela qual o estudo minucioso de seu pensamento não seria de grande utilidade para a sociologia contemporânea. Do ponto de vista da abordagem humanista protagonizada por Quentin Skinner, por outro lado, os clássicos são tomados como objetos privilegiados de investigação, mas o problema fundamental residiria no pressuposto segundo o qual a reconstrução histórica minuciosa seria capaz de revelar ao intérprete aquilo que o autor clássico *realmente* queria dizer. O problema dessa abordagem é que ela seria tanto falaciosa quanto relativamente inútil para a sociologia contemporânea.

Para Alexander, toda teoria é também um texto e, assim como nas criações literárias, o texto comporta um sentido que escapa à intencionalidade consciente de seu autor. A teoria não é, portanto, o resultado direto daquilo que foi pensado por seu autor, ela goza de autonomia, e seu valor para a sociologia contemporânea seria proveniente de nossa capacidade de *interpretá-las*, supondo uma leitura a partir de nossas próprias inquietações. Trocando em miúdos, a verdadeira importância de uma teoria residiria naquilo que ela é capaz de dizer a seu intérprete. No caso dos autores clássicos, para além de serem necessários ao estabelecimento de um vocabulário e de um conjunto de argumentos que permitem a comunicação dentro de uma área, até mesmo entre pontos de vista contrários, sua importância se daria também em virtude de sua capacidade extraordinária de formular uma narrativa sobre o mundo social e as dimensões importantes a serem consideradas em uma análise sociológica.

Em linhas gerais, tal visão sobre o papel dos clássicos é a espinha dorsal do trabalho que resultou neste texto. Em nosso grupo de pesquisa, as atividades se dividem em quatro linhas de investigação autônomas¹¹⁶, mas sempre abertas ao diálogo, de modo a permitir a construção de novas interpretações voltadas à compreensão do presente. No decorrer dos últimos dois anos, nossos estudos da obra durkheimiana foram cada vez mais orientados na direção de elaborar quadros interpretativos que nos permitissem pensar o contexto político brasileiro recente. A bagagem conceitual e empírica acumulada paulatinamente foi se mostrando particularmente relevante para trazer elementos para a explicação do pleito presidencial brasileiro de 2018, em particular no segundo turno. Este artigo é resultado do debate e do esforço coletivo em recuperar conceitos oriundos da teoria durkheimiana, em alguns momentos também cruzados com a teoria da ação weberiana, com o intuito de elaborar quadros interpretativos sobre fatores sociais relevantes na escolha do voto.

O processo de eleição presidencial pode ser considerado um dos principais momentos rituais de uma democracia. Ao menos idealmente, as regras e processos

¹¹⁶ O grupo de pesquisa é o Centro Brasileiro de Estudos Durkheimianos, composto por quatro linhas de investigação: análise histórica, sociologia da sociologia, meta teoria e atualização teórico empírica.

nele envolvidos deveriam servir não apenas ao propósito de viabilizar a escolha do novo líder do poder executivo, mas também de fortalecer a democracia como um valor compartilhado por um povo, com práticas que permitam exercitar o respeito à diferença, o debate público, a crença nas cláusulas pétreas da Constituição, etc. É também, contudo, o momento de explicitação de diferenças, do refazimento de alianças, de colocar na cena pública pressupostos tácitos e mesmo de condensar em jargões ou palavras de ordem valores que no cotidiano ordinário permanecem dispersos e desimportantes.

As diferentes teorias democráticas podem aproximar-se mais ou menos desses princípios, mas, em todo caso, ao menos nas teorias modernas, há sempre o pressuposto da democracia como regime institucionalmente capaz de resistir aos dissensos e conflitos inerentes à vida social, e o rito eleitoral deve ser desenhado de modo a suportar o impacto das forças postas em movimento nesse processo. A realidade, todavia, é sempre mais complexa frente a fria letra da doutrina, trazendo desafios de várias ordens a serem tematizados tanto pelas teorias normativas quanto pelas teorias explicativas.

A eleição presidencial brasileira de 2018 não fugiu à regra, suscitando polêmicas e angústias interpretativas de várias ordens. A característica a ser tomada como ponto central deste ensaio é o tensionamento profundo entre os eleitores durante o segundo turno, com a ruptura de relações, chegando à iminência da dissolução do laço social, o que nos aproximou de uma conjuntura na qual não há um princípio dialógico de sustentação para articular o dissenso e a diferença.

Nosso esforço, aqui, é o de trazer elementos que permitam pensar processos subjacentes à escolha do voto, a partir de dois eixos centrais. No primeiro, o foco recai sobre a noção de *categoria*, com o intuito de mostrar por quais razões o engajamento eleitoral de alguém muito próximo em uma direção oposta à minha pode aparecer a mim como absurdo, repulsivo ou inexplicável e vice-versa. Trata-se de tentar explicar o que há por trás do sentimento de perplexidade experimentado por muitos cidadãos brasileiros e que operou como catalisador de rupturas. No segundo eixo, buscamos construir uma tipologia dos motivos -

conscientes e não conscientes - para a escolha do voto, partindo da ideia da tipologia da ação proposta por Max Weber, reconstruída a partir da teoria moral durkheimiana.

Entre pontos de exclamação e interrogação: o complexo quadro do segundo turno das eleições presidenciais

As eleições presidenciais brasileiras de 2018 ocorreram em dois turnos, o primeiro em 07 de outubro e o segundo em 28 de outubro. Nas pesquisas de intenção de votos anteriores à campanha eleitoral, Luis Inácio Lula da Silva, do PT, aparecia em primeiro lugar, enquanto Jair Bolsonaro, do PSL, figurava como segundo colocado¹¹⁷. Diante da decisão da Justiça Eleitoral de indeferir a candidatura de Lula¹¹⁸, Fernando Haddad assumiu como candidato pelo PT, tendo como candidata a vice Manuela D'Ávila, do PCdoB. Durante todo o período de campanha ao primeiro turno, Jair Bolsonaro manteve-se à frente na disputa, mas também era o candidato com maior rejeição às vésperas da eleição e, logo após, vinha Fernando Haddad, em segundo lugar também nas intenções de voto ¹¹⁹. Ainda com relação a Jair Bolsonaro, merece destaque o movimento “#EleNão”, caracterizado como um movimento não-partidário liderado por mulheres, que ressaltou a ameaça aos Direitos Humanos - em particular às mulheres e às minorias raciais e sexuais - representada pelo candidato do PSL, em virtude de seu posicionamento situado à extrema direita no espectro moral. O conjunto de

¹¹⁷ Veja-se material com pesquisa do Instituto Datafolha divulgada em 22 de Agosto de 2018: <<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/eleicao-em-numeros/noticia/2018/08/22/pesquisa-datafolha-lula-39-bolsonaro-19-marina-8-alckmin-6-ciro-5.ghtml>>. Acesso em: jan. 2019.

¹¹⁸ No site do Tribunal Superior Eleitoral é possível acompanhar todos os detalhes da decisão: <<http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2018/Setembro/tse-indefere-pedido-de-registro-de-candidatura-de-lula-a-presidencia-da-republica>>. Acesso em: jan. 2019.

¹¹⁹ Em pesquisa Ibope divulgada pelo site de notícias UOL em 06 de Outubro, o candidato Jair Bolsonaro liderava os índices de rejeição durante toda a campanha do primeiro turno, seguido sempre por Fernando Haddad, cuja rejeição teve aumento significativo nas duas últimas semanas; entre as mulheres, Jair Bolsonaro atingiu uma rejeição de 52%, enquanto o índice de Haddad era de 26%: <<https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/10/06/ultima-pesquisa-ibope-do-1-turno-bolsonaro-haddad-ciro.htm>>. Já na última pesquisa realizada antes da votação para o segundo turno, Fernando Haddad atinge um índice de rejeição de 44%, contra 39% do candidato do PSL: <<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/10/27/ibope-para-presidente-votos-validos-bolsonaro-54-haddad-46.ghtml>>. Acesso em: jan. 2019.

manifestações de rua organizadas pelo grupo Mulheres Unidas Contra Bolsonaro (MUCB)¹²⁰ ocorrido pouco mais de uma semana antes do primeiro turno, foi considerado pela imprensa como a maior manifestação de mulheres em toda a história do Brasil, tendo mobilizado pessoas de diferentes classes sociais e de diferentes pertencimentos político-partidários, em 114 cidades, inclusive fora do Brasil, como Paris, Nova Iorque, Lisboa e Londres¹²¹.

Esses dados já seriam suficientes como indicador da polarização eleitoral, afinal, os dois candidatos que seguiram para o segundo turno foram justamente aqueles com maior rejeição por parte do eleitor. Ao final do segundo turno, Jair Bolsonaro obteve 41% do total de eleitores (147.306.294 votos); outros 33% votaram em Haddad; 7% votaram nulo, e 10% não compareceram às urnas para votar, o que garantiu ao candidato do PSL uma vitória com 55,13% de votos válidos. Em relação a isso, o que mais nos interessa aqui é o fenômeno empírico por trás dessa polarização, com nuances que certamente ainda levarão um tempo considerável para ser melhor documentadas e compreendidas. Sem adentrar em detalhes, o fato mais notório do ponto de vista das relações sociais foi a expressa dificuldade de instituir um debate entre pessoas com opiniões contrárias. Por todo o lado escutava-se histórias de rompimentos de relações familiares e de amizade em função deste pleito. Ainda que seja necessária a realização de pesquisas empíricas a esse respeito, tal fato foi amplamente noticiado na imprensa¹²², inclusive resultando em reportagens voltadas a orientar pessoas a como reconstruírem os laços desfeitos¹²³.

¹²⁰ Até o início de janeiro de 2019, o grupo Mulheres Unidas Contra Bolsonaro conta com a participação de mais de três milhões de mulheres na rede social Facebook.

¹²¹ Na reportagem do site de notícias da rede britânica BBC, encontramos informações detalhadas sobre as manifestações: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45700013>>. Acesso em: jan. 2019.

¹²² A esse respeito, ver notícias tais como: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45987863>>; <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/a-guerra-nas-familias-durante-as-eleicoes>>; <<https://jovempan.uol.com.br/programas/jornal-da-manha/eleicoes-geram-briga-ate-mesmo-em-grupos-de-familia-no-whatsapp.html>>; <<https://veja.abril.com.br/politica/clima-de-eleicoes-leva-desavenca-entre-amigos-e-familias/>>. Acesso em: jan. 2019.

¹²³ “Famílias se reconciliam depois das brigas causadas pelas eleições” <<https://extra.globo.com/noticias/brasil/familias-se-reconciliam-depois-das-brigas-causadas-pelas-eleicoes-23196110.html>>; “Como se reconciliar com a família e os amigos após as eleições?” <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibriosaude/2018/10/como-se-reconciar-com-a-familia-e-os-amigos-apos-as-eleicoes.shtml>>; “A Folha incentivou a paz nas famílias, mas o pessoal não tá

Apenas a título de exemplo, consideramos pertinente mencionar uma atividade realizada por discentes do curso de ciências sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no contexto de uma disciplina dedicada ao estudo da sociologia clássica, que reaparecerá algumas vezes no decorrer deste texto. A orientação básica dada aos discentes era a de escolher um assunto que considerassem polêmico e convidar para a atividade alguém que soubessem, *a priori*, possuir uma visão diferente da sua. Cada aluno e aluna e seu convidado ou convidada deveriam fazer cinco perguntas uns aos outros, e as respostas deveriam ser escutadas sem interrupção. No momento subsequente, deveriam produzir um relatório descrevendo aquilo que a experiência lhes provocou, bem como mobilizar conceitos da teoria durkheimiana para tentar construir uma explicação da experiênciavivida.

Boa parte dos discentes optou em fazer a entrevista tendo como tema o processo eleitoral, indagando diretamente sobre a escolha do candidato, ou sobre temas em alguma medida debatidos durante as eleições, tais como aborto e liberação do porte de armas. Nos relatos trazidos pelos discentes que optaram por essa temática, alguns pontos chamaram particularmente nossa atenção e, em larga medida, serviram como motivação para a redação do presente ensaio. Para a maioria dos estudantes, o principal desafio do exercício foi o de escutar a posição contrária sem poder intervir com discordâncias, argumentos e explicações. O confronto com a diferença, segundo muitos, desencadeou emoções fortes e chegou mesmo a provocar sintomas sentidos no corpo.

Em segundo lugar, em quase todos os relatórios houve a narrativa de uma espécie de “descoberta” sobre a capacidade do *outro* de construir respostas e mesmo perguntas coerentes. Embora todos afirmassem não terem alterado sua posição inicial, a grande maioria mencionou o fato de que não apenas perguntar, mas também ser perguntado, permitiu-lhes compreender melhor o modo como seu interlocutor formulava e sustentava sua visão sobre os candidatos em questão ou os valores que eles representavam. Tornou-se bastante patente que a argumentação divergente é portadora de uma racionalidade específica, cuja compreensão

“muito na vibe”, 28.10.18 <<https://www.buzzfeed.com/florapaul/briga-familia-eleicoes>>. Acesso em: jan. 2019.

compete ao cientista social, ainda que, no âmbito das convicções pessoais, este possa discordar dos fundamentos que sustentam a retórica do entrevistado.

Em suma, o fenômeno empírico em torno do qual este texto orbita é o que podemos caracterizar como *o espanto dos sujeitos diante da adesão de pessoas próximas a posições que encarnam o radicalmente outro de sua própria posição*. As seções seguintes são dedicadas à elaboração teórica de conceitos e ideias importantes para a compreensão desse fenômeno, o espanto, bem como do conjunto de motivações possíveis à base da escolha dos candidatos. Inicialmente, trataremos do conceito de categorias como forma de enquadramento do mundo, com particular enfoque, na seção seguinte, nas categorias de sagrado e profano e discutindo o papel das redes sociais e das *fake news* na estruturação da visão de mundo. Em um momento subsequente nos aproximamos da construção de uma tipologia da escolha do voto, articulando elementos weberianos e durkheimianos, procurando aplicá-los para a análise de um caso exemplar. Ao final, procuramos tecer nossas considerações finais acerca de como a sociologia clássica se mostra fundamental para pensar fenômenos contemporâneos, indicando caminhos possíveis para compreender as eleições presidenciais de 2018.

A angústia frente ao caos: a necessidade de categorizar o mundo

No decorrer de toda a história da filosofia, encontramos numerosas tentativas de formular categorias que melhor deem conta de organizar a realidade, seja para encontrar uma unidade de todas as coisas da natureza - lembre-se que o primeiro filósofo da Grécia Antiga, Thales de Mileto, foi justamente aquele que pela primeira vez se colocou a pergunta sobre o princípio (*ápeiron*) de todas as coisas; seja para reconhecer semelhanças entre um conjunto de coisas mediante o estabelecimento dos princípios de identidade e de diferença entre eles. Mesmo antes da constituição da filosofia ocidental, é possível encontrar uma série de narrativas mitopoéticas (cosmogônicas e teogônicas) voltadas a esse mesmo esforço de estabelecer princípios capazes de sustentar e organizar, seja um regime de

classificação de objetos no mundo, seja um conjunto de orientações significativas e práticas em relação a eles.

Em Kant, a reflexão sobre as categorias adquire um novo estatuto, eminentemente transcendental (1997: B75-169). As categorias são elevadas à condição de "estruturas" formais do entendimento, dadas, *a priori*, capazes de estabelecer conexões necessárias entre os fenômenos e, assim, assegurar a possibilidade da ciência tomada enquanto forma de conhecimento capaz de apreender as leis da natureza. A ponderação do filósofo de Königsberg é, todavia, a de que o conhecimento humano, estruturado e limitado dessa forma, só permite conhecer as coisas tais quais elas aparecem para nós, isto é, as coisas tomadas enquanto fenômenos, e não as coisas "em si mesmas". Essa premissa foi desenvolvida em diferentes direções, com consequências importantes para numerosos campos do conhecimento.

As categorias na teoria durkheimiana

No âmbito da escola durkheimiana, o argumento kantiano é apropriado e reelaborado pela mediação da influência de Charles Renouvier (JONES, 1995; JONES, 2001 e 2006) e resulta em uma teoria que pode ser resumida, de forma bastante simplificada, do seguinte modo: as categorias estruturam a forma como percebemos o mundo, isto é, são enquadramentos que nos fazem perceber algumas coisas e ignorar outras; a realidade passível de apreensão pelo ser humano é apenas aquela dada pela mediação das categorias (DURKHEIM e MAUSS, 1903; GOMES NETO, 2018). Ao contrário de Kant, para Durkheim essas categorias não possuem caráter puramente lógico, mas sócio-histórico; não são dadas enquanto formas, *a priori*, de uma consciência transcendental, mas como artifícios intelectuais construídos no interior de agrupamentos sociais a fim de organizar a comunicação simbólica e intercâmbio representacional entre os homens; são, ao fim e ao cabo, representações coletivas, embora de um tipo especial, responsáveis pela organização de todas as demais representações.

A famosa tese durkheimiana sobre o caráter social das categorias tem por base um argumento que fora desenvolvido pela primeira vez em 1903, em um texto redigido em parceria com Marcel Mauss e publicado sob o título *Algumas Formas Primitivas de Classificação*. Nesse texto, Durkheim e Mauss baseiam-se em um conjunto de estudos etnográficos a fim de mostrar como os quadros classificatórios empregados por diversas culturas seguiam de perto o seu modo de estruturação da vida social. Como se a organização dos objetos materiais e simbólicos em grupos homogêneos ou classes fosse, na verdade, uma espécie de extensão ou decalque do modo de organização social.

Segundo Durkheim e Mauss, é provável que os seres humanos nunca tivessem organizado os seres em gêneros e espécies se eles mesmos, enquanto seres humanos, não tivessem, em primeiro lugar, organizado-se em grupos homogêneos ou famílias, cujos laços de identificação e simpatia serviram de modelo primeiro para que o espírito pudesse projetar no mundo categorizações capazes de equacionar determinados regimes de identidade e diferença. Ora, se a classificação de objetos e, portanto, a organização de nossas representações, apresentava caráter social, então, dizia Durkheim, as Categorias, isto é, aquelas noções mais fundamentais na hierarquia dos conceitos, também poderiam ser tomadas como possuindo um caráter social. Ao menos, essa parecia ser uma hipótese digna de investigação.

Uma leitura possível em relação ao legado durkheimiano, nesse contexto, pode ser a seguinte: se as categorias, de forma mais rígida, e as representações coletivas, de forma um pouco mais flexível, são mediações estruturantes de nossa percepção da realidade, e se ambas são constituídas socialmente, isto é, a partir de interações sociais de coletividades mais ou menos abrangentes, cujas criações perduram no tempo, então podemos afirmar que a possibilidade de percepção da realidade é sempre (ou quase sempre) mediada, permanecendo atrelada ao conjunto de categorias e representações partilhadas pela coletividade da qual o sujeito faz parte.

Em sociedades plurais como a nossa, um mesmo território nacional é povoado por coletividades muito diversas. Se podemos supor alguma hegemonia em

relação às categorias mais basilares, como um tempo lógico baseado na existência de passado, presente e futuro, ou divisões espaciais como acima e abaixo, esquerda e direita, o mesmo não se dá com relação às representações sociais e ao *conteúdo* de certas categorias de caráter moral, como as de sagrado e profano, detalhadas mais à frente e centrais para a construção de nossa tipologia. Temos, portanto, que em um mesmo território existem múltiplas representações coletivas, muitas delas contraditórias ou conflitantes. Elas produzem algum consenso - moral e cognitivo - entre os sujeitos que partilham representações idênticas ou semelhantes, mas divergência entre aqueles orientados por outros esquemas mentais e afetivos. *Não vemos o mundo da mesma forma*, e isso não se dá apenas em virtude de diferentes experiências mas, sobretudo, pela *diferença dos esquemas internos que estabelecem a mediação com a experiência*.

Sociedade do espetáculo, mídias digitais e *fake news*

Quando consideramos um cenário eleitoral, como no caso do fenômeno sobre o qual nos debruçamos, isso quer dizer que a escolha pelo candidato A ou B não se dá apenas pelas convicções prévias que trazemos conosco ou pela diferença de informações às quais somos submetidos: a realidade percebida por mim não necessariamente é percebida pelo outro; somos afetados de maneiras distintas pelos mesmos objetos. Isso nos conduz a pensar, por exemplo, que um dos fenômenos explicativos por trás do último processo eleitoral é o fato de que nem todos os eleitores partilharam as mesmas noções de verdade. Não houve - e continua a não haver - consenso básico sequer sobre o que é verossímil, plausível, confiável. Diante disso, é crucial levar em consideração o papel cada vez mais fundamental que a mídia vem exercendo em nossas vidas - tanto na construção da nossa visão de realidade quanto na forma mediante a qual interagimos com ela, de modo a pensar nas consequências dos meios de comunicação de massa e dos novos desafios trazidos pelas mídias digitais, inclusive pelo fenômeno das chamadas *fake news*.

Em seu livro *A Sociedade do Espetáculo*, Guy Debord (2002) faz uma análise crítica sobre a mídia de massa, argumentando que a realidade em si é transposta para uma mera representação. O espetáculo midiático, segundo o autor, não é simplesmente um apanhado de imagens, mas sim uma relação social mediada por imagens. O *espetáculo*, portanto, não pode ser compreendido apenas como um engodo visual produzido pela tecnologia midiática, mas precisa ser analisado como uma visão de mundo materializada, permeadas por seus próprios valores morais e relações de poder inerentes.

No cenário político atual, portanto, observamos não somente por meio dos veículos tradicionais de mídia, mas principalmente por meio das mídias digitais, um fenômeno particular: a disseminação de desinformação e notícias falsas, a veiculação de informações polarizadas e tendenciosas, além da proliferação de uma retórica extremista, de uma antagonização de pontos de vista e de opiniões que transitavam entre a intransigência e o discurso de ódio. Em análise recente (MIHAILIDIS e VIOTTY, 2016), tem-se discutido como, na era da internet, o espetáculo midiático tornou-se um fenômeno mais difuso, imprevisível, variável e contestável.

Além disso, o que define tal fenômeno midiático na era da cultura digital é que, no âmbito de comunidades *online* formadas por pessoas com pensamentos e opiniões semelhantes, é possível criar, inflamar e disseminar o *espetáculo* por meio de pouca ou nenhuma relação com as mídias tradicionais. Em referência ao trabalho de Kellner (2009), Mihailidis e Viotty (2016) pontuam ainda que a proliferação do *espetáculo* entre os usuários das mídias digitais é singular em sua origem e perpetuação, bem como é resultado de um público descrente das mídias tradicionais, cada vez mais polarizado, que passa uma quantidade crescente de tempo em comunidades nas quais visões contrárias são poucas e passíveis de ser “bloqueadas”, “silenciadas” e deixadas de ser “seguidas”.

Esse novo contexto torna-se particularmente decisivo em virtude da dificuldade de estabelecer filtros que permitam estabelecer critérios mínimos de validação empírica das informações que circulam nesse novo contexto. O poder de disseminação de desinformação e *fake news* em comunidades e grupos *online* deve-

se ao fato de que aplicativos de mensagem e mídias sociais compõem um ecossistema no qual indivíduos, em seus *smartphones*, enviam e recebem de familiares, amigos, colegas e conhecidos mensagens e postagens com trechos de notícias, informações e entretenimento diversas vezes ao longo do dia, em tempo real. Além disto, estas estruturas permitem que indivíduos com ideias semelhantes possam se reunir em grupos *online* em apoio (ou aversão) a uma ideia, candidato, partido político, teoria ou conspiração com um propósito comum (JENKINS *et al*, 2013).

Segundo Mihailidis e Viotty (2016), para que o espetáculo ganhe força, é necessário um espaço de significado compartilhado, no qual narrativas reforcem os valores principais compartilhados pela comunidade. Se o conteúdo compartilhado não tiver substrato a partir do qual os indivíduos possam extrair significado no que diz respeito às sua identidade e relações sociais, ele terá pouco poder de alcance e não será popular, tendo pouco impacto (JENKINS *et al*, 2013). Além disto, o espetáculo que “viraliza” e tem alto alcance não surge somente a partir de uma estrutura coordenada de comunidades interconectadas com o objetivo de disseminar desinformação e notícias falsas; para tanto, é necessário também o planejamento do conteúdo das mensagens ou postagens, legitimadas a partir da apropriação de narrativas, temas e iconografias culturais de modo a expressar visões e afetar grupamentos diversos. Trata-se, portanto, da possibilidade de manipulação profissional e planejada de esferas que supostamente operam de forma espontânea e baseada na escolha dos sujeitos.

Com isso, temos um fenômeno sem precedentes: a formação de comunidades baseadas em afinidades, sem uma base territorial definida, que exclui a diferença e, portanto, a necessidade de diálogo que, ademais, pode ser “alimentada” estrategicamente por instâncias de poder que detém os meios técnicos e financeiros para fazê-lo. Essa alimentação pode se dar tanto por meio de ideias e fatos recortados, como pela disseminação de notícias e argumentos falsos. A notícia falsa sobre a existência de um “kit gay”¹²⁴, compartilhada em correntes

¹²⁴ Como informou o site de *fact-checking*, Aos Fatos: “ Não é verdade que o candidato à Presidência pelo PT, Fernando Haddad, é o criador do kit gay para crianças de 6 anos”, como têm alardeado imagem, vídeo e corrente que passaram a circular com mais força no WhatsApp e no Facebook após

pelo *WhatsApp*, posts no *Facebook* e inclusive em jornais televisivos e outra mídias de massa, é um exemplo de como o espetáculo na cultura digital apropria e distorce narrativas como meio para disseminar, escalar e manter uma ideologia. A insurgência do fenômeno das *fake news*, desta forma, tem impacto tanto na credibilidade percebida pela população dos nossos sistemas midiáticos quanto da democracia em geral (MIHAILIDIS e VIOTTY, 2016). Esse fenômeno contemporâneo tem transformado radicalmente o modo de produção de representações coletivas e, talvez, até mesmo de categorias, cujas consequências começam a ser investigadas a partir de diferentes perspectivas (CASTELLS, 2007) e, sem dúvida, ainda merecem aprofundamento teórico e empírico a partir de uma perspectiva durkheimiana.

Sagrado e profano

As categorias, como vimos, são tipos especiais de representações coletivas, cujo papel é o de atuar como enquadramentos prévios a partir dos quais vemos e organizamos o mundo. Ainda seguindo Durkheim (1912), a primeira forma de organização se dá a partir de categorias binárias e, dentre estas, há um par cujo papel é vital na estruturação da vida social, qual seja, a dualidade entre sagrado e profano. Em termos mais explícitos, tais categorias são mobilizadas inicialmente para explicar a constituição e a dinâmica específicas da vida religiosa, mas um olhar mais atento mostra como, na economia geral da teoria durkheimiana, elas constituem o nó górdio de toda vida coletiva (ROSATI e WEISS, 2015).

Isso ocorre, sobretudo, em virtude de dois fatores diretamente interconectados. Primeiramente, essa distinção opera como princípio ordenador básico, que coloca em uma categoria à parte tudo aquilo que goza de um estatuto especial para os membros do grupo. Afinal, tudo o que é considerado sagrado é protegido por uma espécie de interdição, capaz de garantir-lhe maior impermeabilidade às mudanças transcorridas na vida coletiva, bem como cria um invólucro que lhe torna mais resistente a críticas ou violações de qualquer ordem.

a definição do segundo turno das eleições no último domingo (7).” Disponível em: <<https://aosfatos.org/noticias/e-falso-que-haddad-criou-kit-gay-para-criancas-de-seis-anos>>. Acesso em: jan. 2019.

O profano, por sua vez, refere-se à dimensão ordinária e corriqueira da existência; diz respeito àquilo tomado como contingente por um grupo: as transformações ocorridas no campo das coisas profanas podem até gerar algum transtorno momentâneo, mas ocorrem com alguma frequência sem que o grupo se sinta ofendido em sua alma.

O segundo fator que torna essa dualidade tão relevante concerne à sua vinculação com a concepção de Durkheim sobre a vida moral, isto é, ao conjunto de regras e valores que estabelecem diretrizes para a ação humana, permitindo atribuir a elas juízos de valor. A moral, para este autor, pertence ao conjunto de coisas sagradas para um grupo, pois os princípios fundamentais que a sustentam - os ideais morais - são concebidos por ele como ideias sagradas, como representações sobre o que é o Bem, por isso as ações conforme tais ideias são consideradas boas, enquanto aquelas divergentes são julgadas como más.

Tanto no caso das coisas consideradas boas como más, estamos no registro daquilo que é sagrado, pois a referência se constrói em relação a um princípio moral, e tudo que é moral é considerado sagrado. Para pensar essa diferenciação, é preciso trazer aqui uma distinção interna ao conceito de sagrado, que institui uma nova dualidade, entre o sagrado fasto e o sagrado nefasto (DURKHEIM, 1912; PICKERING, 2009; WEISS, 2013). O sagrado fasto corresponde a tudo aquilo que é bom e desejado, cuja autoridade é revestida de uma conotação positiva e indica o caminho certo a seguir. O sagrado nefasto, por sua vez, representa o Mal, o que precisa ser evitado a todo custo, que gera temor, repulsa e medo. Em um caso como no outro, estamos diante de características em relação às quais as pessoas não podem ou não conseguem ficar indiferentes, que não podem tocar impunemente, do mesmo modo que os dois registros não podem ser misturados ainda que, do ponto de vista lógico, um não possa existir sem o outro.

O profano, por sua vez, seria aquilo que não é nem moral nem imoral, mas moralmente indiferente. Não impõe nenhum constrangimento rígido à ação, está aberto à negociação, e também deve ser mantido separado daquilo que é sagrado, tanto em sua versão fasto quanto nefasto. Quando pensado do ponto de vista da teoria moral, o profano diz respeito às questões de natureza pragmática e utilitária

- lembrando que, para Durkheim, o cálculo utilitário não poderia fundar qualquer moral, pois tal princípio não seria fundado em um ideal socialmente construído e teria como fundamento o próprio egoísmo.

O papel da efervescência coletiva

É em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* que Durkheim nos oferece alguns dos mais importantes elementos para pensar a constituição da vida social, uma vez que o sociólogo concebe os fenômenos religiosos como uma primeira instância de compartilhamento das representações coletivas, isto é, da difusão de conceitos e categorias necessários à coordenação das práticas sociais. Uma importante problemática investigada por Durkheim nessa obra diz respeito a certa transmutação sobre-humana proporcionada pelos estados de excitação coletiva, fenômenos a que o sociólogo denomina por *efervescência* e que permitiriam acessar uma dimensão extraordinária - o *sagrado* - em oposição às circunstâncias cujos objetos possuem uma natureza ordinária em si mesmas - *profanas*.

Portanto, essa estrutura nuclear da vida social tem sua origem primeira em processos coletivos suficientemente intensos, capazes de engendrar momentos de efervescência, e Durkheim conclui que eles, mais do que expressão de um estado extra social, constituem a quintessência da própria manifestação da força da vida social. Além disso, a efervescência exprime a preponderância de uma mentalidade coletiva sobre a particularidade da mentalidade individual, de modo que aquilo que é importante para o grupo passa a delimitar o universo daquilo que é importante para o sujeito. As festas, encontros e rituais, neste sentido, se mostram como momentos propícios à sensação de efervescência na medida em que materializam e atualizam a própria constituição da sociedade.

O efeito de comunhão baseado no testemunho de uma dada crença mediante a experiência direta dos demais participantes tem como efeito direto o reforço da realidade daquela mesma crença no interior de cada indivíduo que participa de uma situação ritualizada - compreendendo rito aqui em seu caráter procedimental social genérico em detrimento de uma concepção restrita às atividades

estritamente religiosas. Não por acaso, Durkheim (1895) observa que o indivíduo, quando se encontra no interior de uma coletividade específica, é capaz de agir de uma maneira diametralmente oposta a um contexto em que se encontrasse isolado - o que pode ser observado, por exemplo, nos casos de linchamento.

No caso das sociedades complexas, marcadas pela existência de uma pluralidade de grupos, há também uma grande multiplicidade de núcleos de produção de efervescência e, portanto, de valores tornados sagrados. Em um contexto de eleição presidencial, que envolve a participação de um país inteiro, em particular no caso da existência de um segundo turno, os indivíduos pertencentes aos diferentes grupos, com seus diferentes sagrados, acabam se articulando em torno de duas opções possíveis. Se pensamos no processo eleitoral como um momento de efervescência, e se considerarmos que as novas mídias e redes sociais viabilizam a produção de grandes coletividades virtuais orientadas a favor ou contra os candidatos em questão, podemos arriscar dizer que esse momento não apenas traduz crenças que já circulam entre a população, mas tem a prerrogativa de reforçá-las ou, até mesmo, de criar crenças e novos sagrados.

O que está por trás do voto: tipos ideais

Os conceitos e argumentos mobilizados até aqui trazem elementos para pensar o impacto de dinâmicas sociais específicas - e de seus produtos - sobre a vida dos seres humanos. Conquanto a sociologia durkheimiana tradicionalmente seja voltada à investigação dos fatos sociais em si mesmos, defendemos aqui que tal teoria pode ser mobilizada de forma bastante pertinente para pensar a ação social, promovendo, assim, uma aproximação com Max Weber, pensando a escolha do voto como uma ação social¹²⁵. Em termos sucintos, trata-se de uma aproximação ainda rudimentar, que toma os tipos ideais de ação como tipologia primária a partir

¹²⁵ Nossa intenção aqui é oferecer, a partir de um diálogo entre as teorias de Durkheim e de Weber, uma chave explicativa sociológica para as escolhas eleitorais dos brasileiros. Foge ao escopo deste texto oferecer uma revisão bibliográfica sobre os determinantes do voto, dada a extensão de tal literatura na ciência política, ainda que haja um diálogo tácito com tipologias explicativas do comportamento eleitoral compiladas por Zepeda e Franco (2011).

da qual se constrói, como desdobramento, uma tipologia do voto que mobiliza conceitos durkheimianos.

O voto como ação social: diálogo com a teoria weberiana

Em termos weberianos, é possível compreender a participação em um processo eleitoral e o voto em um candidato como formas de ação social, uma vez que satisfazem os dois requisitos classificatórios propostos por Weber (2002): constitui-se, em primeiro lugar, como uma *ação* na medida em que se trata de uma conduta humana dotada de um sentido subjetivo, e, em segundo lugar, como uma *ação social* ao ser uma ação referida a outros. Vale ressaltar que essa classificação não depende do tipo de valor subjetivo pertencente à ação, ou seja, participar do processo eleitoral é caracterizado como uma ação social independentemente do sentido subjetivo ser positivo ou negativo; o central é existir qualquer tipo de *sentido e ser referido a outrosatores*.

A questão específica das diversas formas de motivação das ações sociais é tratada pelo autor a partir da formulação de quatro tipos ideais de ação. Cabe lembrar que esse modelo não se apresenta empiricamente de maneira precisa e distinta, uma vez que são conceituações típico-ideais, podendo haver ações que se enquadrem em mais de um tipo de forma mais difusa. Em sua formulação básica, Weber divide inicialmente as ações sociais entre racionais (em relação a fins e em relação a valores), e não-rationais (afetivas e tradicionais), tal como expostas por Weber (2002) no capítulo *Conceitos Sociológicos Fundamentais* do livro *Economia e Sociedade*.

A ação racional com relação a fins, também chamada de ação teleológica, diz respeito a uma ponderação racional em torno das consequências, meios e, propriamente, os fins de uma ação. Ainda que não fosse o termo utilizado por Weber, pode-se compreender essa ação como uma forma utilitarista de agir, em que há um *cálculo estritamente racional* em torno da conduta do ator que busca determinar qual o curso ideal para dado objetivo. A ação racional em relação a valores, ou ação axiológica, por seu turno, é definida por Weber como uma ação

social *independente do fim*. O central neste tipo de ação é a *representação de um valor* envolvido, dependendo de uma escolha consciente por segui-lo, se tratando, nesse sentido, de uma ação propriamente racional, ainda que não finalista. Dessa forma, o que orienta a ação do ator é seguir o valor expresso, seja em uma ética específica, em uma religião, independente de qualquer cálculo em torno das possíveis consequências dessa ação.

Os outros dois tipos de ação são consideradas por Weber como não-rationais: a ação afetiva e a ação tradicional. No primeiro caso, o “motor” da ação é a emoção ou o afeto, que não passa por uma representação cognitiva sobre as consequências possíveis ou os motivos de aquilo que é feito. Portanto, Weber considera que ela se encontra na “fronteira” do que considera como sentido, elemento diferencial da ação social. A ação tradicional também está no limiar da ação social, pois se caracteriza como uma reação a um *hábito* sem que se tenha uma consciência clara dos elementos envolvidos. Em uma generalização um tanto sumária, as ações racionais podem ser planejadas e justificadas pelos atores, *a priori*, pois há uma representação consciente dos atores acerca dos motivos da ação a ser realizada, enquanto as ações afetivas e tradicionais só podem ser analisadas e reconstruídas *a posteriori*.

Tipos ideais de voto e o caso da eleição presidencial de 2018

O conceito weberiano de tipo-ideal foi concebido enquanto ferramenta heurística capaz de auxiliar o pesquisador no processo de isolar certas características consideradas relevantes para a compreensão de determinado fenômeno. Portanto, pensar as ações sociais enquanto tipos ideais implica assumir que elas não se apresentam empiricamente de maneira pura, possibilitando que diversos tipos se inter cruzem em certa situação. Todavia, é preciso ressaltar que a construção de tipos ideais não precisa referir-se sempre a tipos *puros*, isto é, formas mais básicas de ação, mas se refere a uma forma de abordar o real que é construída a partir de elementos que o pesquisador considera relevantes para a compreensão de certos elementos da realidade, destacando aspectos e categorias

teoricamente pertinentes. É nesse sentido que não se trata de um tipo empírico, construído a partir de generalizações ou que procure expressar o real de forma direta e literal. Importa, sobretudo, a concepção teórica do autor acerca de quais elementos são sociologicamente relevantes para a construção de nexos compreensivos.

Nossa proposta aqui, portanto, é construir uma tipologia do voto que toma como ponto de partida os tipos puros de ação propostos por Weber, mas os recombina em uma espécie de *tipologia secundária*, baseada sobre elementos teóricos oriundos primordialmente da sociologia durkheimiana, sobretudo considerando os conceitos apresentados acima. A premissa teórica da qual partimos é a de que a ênfase excessiva na dimensão racional e consciente da ação representa uma limitação da teoria weberiana, resultando em uma tipologia pouco eficiente para compreender o campo propriamente moral. Não se trata de recusar o movimento analítico de Weber, de reduzir a ação a seus tipos mais puros, mas de pensar uma tipologia secundária, com a construção de tipos ideais que permitam contemplar melhor o processo de construção dos próprios valores que são representados conscientemente pelos sujeitos.

Nessa tipologia secundária que incorpora a teoria de Durkheim, em particular sua teoria moral, a divisão primária não se dá entre ações racionais e ações não-racionais, mas entre ações com motivações *profanas* e ações com motivações *sagradas*, mantendo o sentido desses conceitos tais como discutidos acima. O primeiro grupo abrange as formas de ação categorizadas como ação racional com relação a fins, ações tradicionais e ações puramente afetivas, enquanto o segundo grupo está mais próximo das ações axiológicas, mas que incorpora também elementos da ação afetiva, razão pela qual afirmamos tratar-se de uma tipologia secundária, que constrói tipos ideais de voto a partir de combinações entre os tipos ideais *puros* de ação propostos por Weber.

A distinção proposta por Durkheim entre sagrado e profano indica uma divisão entre as coisas ordinárias e as coisas extraordinárias que constituem a vida social e que organizam o mundo para os sujeitos e que é, ao mesmo tempo uma distinção entre coisas que podem ser comparadas e ponderadas, e aquelas que são

incomensuráveis. Trataremos inicialmente do primeiro conjunto, pensando três tipos ideais de votos por motivos profanos.

O primeiro tipo de voto faz alusão direta ao tipo puro de ação racional a fins, e que aqui chamaremos de *votos por motivos utilitários*. Aqui, a justificativa preponderante mobilizada pelo eleitor para escolher seu candidato - ou a escolha pelo voto nulo, branco ou pelo não comparecimento - é baseada na possibilidade de obtenção de maiores benefícios para si e para pessoas que lhe são importantes. Isto é, para esse ator típico ideal, a escolha é baseada em sua convicção de que a eleição de um candidato lhe trará maiores benefícios do que outro. Suponhamos, por exemplo, indivíduos que votaram em Jair Bolsonaro por acreditarem que a liberação da posse de armas poderia lhes trazer mais segurança, independentemente de haver o risco de aumento no número de mortes por acidentes. Ou então, indivíduos que votaram no candidato Fernando Haddad porque, segundo as informações de que dispunham, ele representaria a continuidade de programas sociais que lhes beneficiavam diretamente.

O que caracteriza uma escolha desse tipo é a possibilidade relativamente fácil de troca de candidato em virtude do surgimento de informações que permitam refazer o cálculo. Isto é, se os primeiros pudessem ser convencidos de que a proposta de Fernando Haddad sem dúvida traria uma solução melhor para o problema da segurança e se os segundos tivessem evidências cabais de que Jair Bolsonaro traria incrementos nas políticas sociais que pudessem lhes beneficiar mais diretamente, poderiam facilmente alterar suas escolhas. Chamamos a essas escolhas de *profanas de tipo utilitário* porque se referem à dimensão ordinária da existência, estão abertas à negociação, são mediadas por um cálculo e condicionadas a um contexto concreto e definido.

Cumpramos ressaltar, porém, que a explicação mais completa desse cenário, de uma perspectiva durkheimiana, pressuporia mapear os múltiplos fatores que podem operar como produtores e definidores das representações coletivas - conscientes e não conscientes - que intermediam o cálculo. Essa teoria também convoca a pensar sobre as implicações da ação instrumental - ou utilitária - ter se tornado um *valor moralmente aceito*. Formulado de modo simples, seria equivalente a dizer algo

como “a coisa moralmente correta a fazer é me preocupar com aquilo que trará maior bem-estar para mim e para minha família, a despeito de outras consequências”. Com isso, vemos que a ação com relação a fins e a ação com relação a valores podem se tornar quase indissociáveis no contexto de uma ética do egoísmo.

O voto “tradicional” também faz parte do conjunto de motivos profanos, em termos típicos ideais, quando a motivação operante tiver se dado fundamentalmente pela repetição de padrões previamente assimilados. Em termos durkheimianos, seria melhor caracterizada como uma escolha heterônoma, isto é, na qual está ausente qualquer grau de reflexividade, baseada na mera reprodução de um padrão incorporado anteriormente ou obediência a uma autoridade, sem que o ator seja capaz de formular uma justificativa própria para sua defesa de um candidato em detrimento de outro. Ainda que a tradição muitas vezes esteja associada com a dimensão do sagrado, colocamos este tipo de voto no âmbito do profano, para caracterizar as circunstâncias em que a tradição não se coloca de forma viva e atuante, configurando-se em uma tradição que sobrevive apenas pela repetição. Chamamos, portanto, de *voto profano de tipo heterônomo* aqueles em que os sujeitos apenas reproduzem um padrão previamente consolidado, de modo que a escolha do candidato A ou B não representa, em sua percepção, uma diferença significativa em termos de ganhos materiais ou concerne a algum valor sagrado. Podemos afirmar que esse tipo de voto é característico de indivíduos com baixo engajamento no processo eleitoral, com acesso restrito a informações da campanha - seja por escolha, seja por fatores alheios à sua vontade. Não podemos deixar de considerar que a participação em um processo eleitoral envolve fatores complexos de diversas ordens, de modo que a escolha de um candidato pode representar um desafio nada fácil para o cidadão, razão pela qual a repetição de um padrão prévio, votando, por exemplo, sempre em um mesmo partido, ou seguindo o conselho de alguém que figure como uma autoridade de qualquer ordem, como o líder religioso, o patrão ou amigo próximo pode ser a solução mais viável e prática diante da urna.

Ainda na categoria dos “motivos profanos” temos o *voto estritamente*

afetivo, no qual, o sujeito não remete sua escolha a um princípio moral nem a uma razão estratégica, mas é movido por fatores de ordem emotiva. Tal como no caso do voto heterônomo, não há motivos suficientemente claros que permitam subsidiar a escolha em termos de princípios claramente discerníveis, mas, em vez de aderir a uma autoridade externa, a escolha é incitada por elementos internos ao sujeito, mas não de caráter representativo, e sim puramente emocional. Isto é, a justificativa não é passível de formulação em termos de uma construção argumentativa. Essa motivação pode residir em elementos inteiramente subjetivos, como simpatia por determinado padrão estético. Mesmo nessa modalidade há um elemento de interesse sociológico: quando a decisão do voto decorre de situações de efervescência coletivas vivenciadas pelo eleitor, as quais engendram sensações positivas associadas à figura de um candidato. Exemplo evidente no contexto eleitoral é a promoção de comícios, passeatas de caráter festivo ou qualquer evento que tenha a capacidade de produzir excitação física e estados alterados de consciência. Este último tipo de voto reside no limite entre o profano e o sagrado, uma vez que o sagrado também pressupõe uma importante dimensão afetiva. Contudo, enquanto se tratar de uma situação de efervescência não cristalizada de forma suficiente, não atrelada a um grupo e a um conjunto de representações específicas e não colocadas em uma ordem superior de coisas, esse tipo ideal permanece no campo dos motivos profanos.

Finalmente, temos o *tipo de voto sagrado*, que guarda semelhanças significativas com a ação racional a valores, mas incorpora, justamente, elementos da ação afetiva. O conceito durkheimiano mais próximo ao conceito de *valor* é o de *ideal moral*, entendido como aquilo que orienta a direção da ação na medida em que é considerado pelo grupo - e pelo sujeito que dele faz parte - *como bom, justo e digno de respeito*. Nesse sentido, tanto para Weber como para Durkheim, esse tipo de ação tem um caráter incondicionado, colocando-se para o sujeito como um imperativo não passível de negociação.

A diferença, contudo, está no fato de que Durkheim concede bastante importância à dimensão emocional e inconsciente de todo ideal moral - ou valor - de modo que uma ação moral não poderia nunca ser considerada apenas uma ação

racional. Ela seria um híbrido entre o que Weber chama de ação racional com relação a valores e ação afetiva, e é por essa razão que consideramos tratar-se de uma tipologia secundária, construída a partir de elementos primários da tipologia weberiana; trata-se de um tipo ideal de ação, ainda que não seja um tipopuro.

Um ideal moral diferencia-se das coisas profanas por ser uma ideia investida de excepcionalidade: trata-se de uma ideia sagrada, de um estado de coisas desejado pelo grupo e pelo sujeito, que está acima de qualquer consideração de ordem instrumental. Como vimos, o sagrado pode assumir um caráter fasto ou nefasto, permitindo-nos pensar, igualmente, em ideais morais fastos (aqueles que representam o bem acima de todas as coisas) e ideais nefastos (aqueles que ameaçam diretamente os valores supremos e que encarnam o maior mal). Adaptando esse argumento à nossa tipologia, podemos pensar em uma *escolha do voto por adesão a um ideal fasto* e em uma *escolha do voto por repulsa a um ideal nefasto*. Em ambos os casos, a margem para mudança na escolha é mínima, bem como a possibilidade de negociação com outros princípios ou com questões de natureza utilitária. Ainda que o sagrado seja sempre um sentimento, este tipo de voto se diferencia do voto profano afetivo porque, além da excepcionalidade, um ideal é sempre uma *representação* de algo, há um elemento cognitivo, uma ideia que traduz simbolicamente algumacoisa.

Para aproximar essa tipologia de nosso caso empírico, é preciso lembrar que, no caso de uma eleição, os candidatos muitas vezes não são apenas figuras que representam um programa de governo ou um conjunto de valores, mas passam a *encarná-los*. Torna-se difícil, portanto, discernir quando se trata de adesão ou repulsa a um candidato ou a um programa, de modo que o próprio candidato pode ser interpretado pelo eleitor como um ideal fasto ou nefasto. Podemos até mesmo pensar que no contexto eleitoral do segundo turno, os dois candidatos se converteram em espécies de totens, reunindo sob esse símbolo um conjunto de valores, crenças, expectativas e esperanças. Ao reunir o múltiplo e representá-lo em um único símbolo, há uma aparente redução da complexidade, tornando opacas as diversas camadas de fatores implicados na adesão a um ou outro candidato.

Concretamente, isso nos permite dizer que o voto em um candidato pode ter

se dado tanto por parte de eleitores com plena *adesão ao que ele representa* e por considerar sua candidatura algo como a *encarnação do sumo bem*, ou por considerá-lo única ou melhor *alternativa ao candidato adversário*, tomado como ideal nefasto que encarna tudo o que se teme ou odeia. No primeiro caso, podemos supor que Bolsonaro figuraria aos eleitores deste grupo como a melhor opção em todas as circunstâncias, produzindo grande engajamento com sua candidatura. Nesses casos, o enquadramento mental e afetivo se dá na direção de selecionar elementos que reforcem essa crença, alimentando a imagem de “mito” atribuída ao então candidato e agora presidente. Para esses eleitores, nenhuma demonstração de ordem utilitária poderia alterar sua escolha, do mesmo modo que informações passíveis de impactar negativamente a imagem do candidato tendem a não ser sequer consideradas. Como vimos, a lógica do sagrado constrói uma aura de proteção que instaura o interdito da crítica e, inclusive, imputa irracionalidade a quem não se enquadra na mesma lógica. Essa foi uma das características apontadas em um dos relatórios das atividades feitas pelos alunos:

Ainda assim, apesar da leveza da entrevista, houve momentos inusitados. Um deles, que saltou aos olhos, foi uma réplica da minha entrevistada no terceiro momento da conversa: “ como você, uma pessoa tão inteligente, pode ser conivente com um governo marcado por tanta corrupção?”. Essa questão, além de marcar um dos momentos mais extremos de modulação do tom, é deveras emblemática menos por seu conteúdo mas sobretudo por reforçar que a assimilação do divergente tende a ser encarado como expressão de irracionalidade, de descolamento, não apenas por parte das pessoas que se colocam sob certa égide de valores progressistas bem como, também, por aquelas que defendem crenças de caráter reacionário. (Trecho de Relatório de Atividade Discente, grifos nossos)

O mesmo ocorre em relação a Fernando Haddad. Para certo grupo de eleitores, Haddad representaria a melhor opção possível ou, mais ainda, seria sobretudo o representante de um partido que, para esse grupo, teria sido um governo perfeito ou, ao menos, o melhor da história do país. Nesse caso, não se pode deixar de considerar o efeito da liderança carismática do ex-presidente Lula que, sem dúvida, para muitos encarnava um ideal sagrado fasto em sua máxima expressão, cujo carisma teria sido circunstancialmente transferido ao candidato do PT. Tal movimento foi sinalizado durante a própria campanha do candidato, tanto

pelo uso de imagens como em frases como “Haddad é Lula”, usada sobretudo durante o primeiro turno da campanha. Já para o outro grupo típico-ideal, a escolha de Haddad significava, sobretudo, o repúdio ao ideal nefasto encarnado por Jair Bolsonaro. Nesse sentido, no segundo turno Haddad tornou-se o único representante possível do movimento #EleNão, de modo que o voto nesse candidato foi, para muitos, uma tentativa de defender o país de um conjunto de ameaças aos Direitos Humanos representadas pela figura de Jair Bolsonaro. Em outro trecho de relatório da referida atividade de entrevista, vemos uma boa elucidação deste ponto:

Eu disse que acharia razoável, dada a alternância entre forças políticas reacionárias e progressistas no poder, que um candidato mais alinhado à direita no espectro político pudesse ganhar o pleito eleitoral em questão na atual conjuntura. No entanto, minha única ponderação foi quanto a quem eu acreditava que, pelo teor de suas manifestações, deveria ser o único desacreditado desde o início da disputa eleitoral, a saber, Jair Bolsonaro. Para além do completo despreparo para o cargo que pleiteava, ele viola, no meu entendimento, o caráter sagrado da *dignidade da vida humana*, valor este que considero elementar para a convivência social. (Trecho de Relatório de Atividade Discente, grifos nossos)

A tipologia que apresentamos acima, que tem como divisão primária os votos por motivos profanos (utilitários, heterônomos ou emocionais) e os votos por motivos sagrados (fastos ou nefastos) não tem intuito de ser exaustiva ou definitiva, mas se trata de um esforço inicial para elucidar aspectos importantes do processo eleitoral. Do mesmo modo, não temos a pretensão de analisar todos os tipos de voto, mas julgamos pertinente indicar possibilidades de aplicação, tomando um caso exemplar, baseado em uma das entrevistas realizadas por um dos alunos durante a disciplina do curso de ciências sociais¹²⁶, e que nos parece trazer aspectos que se mostraram particularmente relevantes no processo eleitoral que ora nos ocupa.

Aplicação da tipologia a um caso exemplar

¹²⁶ Considerando que a atividade envolveu manifestação da escolha eleitoral tanto do aluno quanto de sua entrevistada, optamos por manter o anonimato, referindo-se a eles como “o entrevistador” e a “entrevistada” - o conteúdo e a análise da atividade são indicados apenas como “Relatório de Atividade Discente”.

Um primeiro aspecto a ser ressaltado consiste no processo de escolha do candidato tal como elaborado por essa entrevistada, que afirmou que sua primeira opção, no início da campanha eleitoral, teria sido pelo político João Amoedo, do partido Novo, por quem admitiu ter feito campanha espontânea. No entanto, com a proximidade do pleito, afirmou ter modificado sua intenção de voto para o candidato Jair Bolsonaro. Neste sentido, importa-nos considerar o contexto responsável por despertar essa mudança de orientação do seu voto, de maneira a ressaltar o *antipetismo* como um autêntico *ideal moral*, que acabou se mostrando o ponto crucial para um *voto motivado por um sagradonefasto*.

Próximo ao momento da eleição do primeiro turno, a entrevistada fez uma viagem que a aproximou de uma rede de amigos que partilhava do valor antipetista. Para além disso, ela também intensificou a conversa com a rede familiar via *Whatsapp*, na qual também circulavam representações antipetistas. A efervescência proporcionada pela inserção nesse ambiente coletivo promoveu a reintegração ao sentimento antipetista baseado na ideia do voto útil; afinal, a ideia era tentar criar condições para que a eleição fosse encerrada imediatamente no primeiro turno, impossibilitando qualquer chance de vitória do candidato do PT que, àquela altura, encontrava-se na segunda posição de acordo com as pesquisas de opinião.

Sob pena de sofrer algum tipo de sanção moral perante tais grupos, ela desistiu de votar no candidato João Amoedo no primeiro turno das eleições presidenciais. O sagrado ideal do antipetismo presente na argumentação elaborada pela entrevistada encontrou eco em outras afirmações proferidas. Em um terceiro momento da conversa, caracterizado por ponderações às questões fechadas anteriormente colocadas, o entrevistador perguntou se ela era consciente das declarações de Bolsonaro a respeito do fato dele ter como um dos seus grandes ídolos um torturador da época da ditadora militar. Com isso, a intenção do entrevistador era observar se essa informação faria com que o caráter sacro de seu antipetismo fosse relativizado pela sacralidade de seu engajamento com o cristianismo. A este propósito, a afirmação foi a de que *embora Bolsonaro não*

fosse o candidato ideal, não havia outra escolha. Logo, a sacralidade do antipetismo se sobrepôs, na esfera da decisão política, ao seu próprio cristianismo - valor este de constituição central para sua identidade.

Essa declaração é bastante ilustrativa sob dois aspectos. O primeiro deles é a negação de uma multiplicidade de candidatos alternativos à candidatura de Bolsonaro e que não estavam vinculados ao PT no primeiro turno da votação. Logo, apesar da possibilidade efetiva de escolha durante o primeiro turno, em sua racionalidade não havia escolha possível, porque nenhum dos candidatos seria capaz de fazer frente a ameaça do retorno do PT ao governo. Segundo a entrevistada, esta retomada seria problemática, inicialmente, porque legitimaria um retorno à corrupção no Brasil uma vez que o país seria chefiado de dentro da cadeia, o que ela concebia como situação desmoralizante no âmbito da opinião pública internacional. O segundo seria a própria inexistência de alternativa ao Bolsonaro no segundo turno, mesmo a entrevistada reconhecendo as posições desconfortáveis proferidas pelo candidato, afinal, a possibilidade de votar no PT não estava de modo algum sob cogitação.

Por outro lado, se em um momento inicial de sua fala ela disse se contentar com qualquer nome, excetuando o de Fernando Haddad, após indagar o entrevistador sobre as razões que o levariam a votar no candidato em questão, a entrevistada chegou a dizer que não tinha nada pessoalmente contra Haddad e que, caso ele não estivesse no PT, até cogitaria votar nele. Ou seja, vemos aqui uma das características apontadas por Durkheim ao se referir ao sagrado, isto é, seu caráter contagioso. Fernando Haddad tornou-se um ícone sagrado nefasto por coextensividade.

Quando perguntada sobre a procura por informações para fortalecer sua posição quanto ao candidato escolhido, admitiu não ter feito nenhum tipo de busca mais aprofundada sobre nenhum candidato. No entanto, no terceiro momento da conversa, houve ponderação sobre o receio manifesto pelo entrevistador quanto à possibilidade de determinados grupos sociais se tornarem alvos potenciais de violência e segregação em um eventual governo liderado por Bolsonaro. Para fazer frente a isso, a entrevistada mencionou a existência de um vídeo, recebido por

Whatsapp, no qual Bolsonaro estava na companhia de uma mulher lésbica e de um homem negro e que, em virtude disso, tais grupos não estariam tão expostos quanto se poderia imaginar.

Tal colocação é interessante pois permite vislumbrar características dos processos comunicativos empreendidos pelo *Whatsapp* a partir de uma perspectiva que ressignifique a dualidade entre mentira e verdade, tão em voga com a difusão massiva das chamadas *fake news*. O vídeo em questão não era falso, embora se valesse de uma construção comunicativa de caráter estratégico, tendo em vista as polêmicas que o então postulante à presidência havia entrado com os grupos identitários em questão. Mas o que realmente importa, aqui, é que para além da fronteira entre as notícias falsas e verdadeiras, o que estava em jogo era sobretudo a *confirmação de uma crença pressuposta de antemão*.

O aspecto do transe é relevante, porque vai de encontro tanto à possibilidade de se produzir um diálogo entre posições distintas do espectro político - afinal, só se tende a disseminar informações compatíveis com a perspectiva ideológica com a qual se identifica - como sobrepõe, por outro lado, a emoção à troca dialógica. Se, à direita, Bolsonaro se construiu à imagem de um meme - o *Mito* -, obtendo daí tanta aderência emocional, à esquerda houve igualmente uma celebração à figura carismática de Lula durante grande parte da campanha - sobretudo até o momento em que foi necessário desvincular Haddad de seu padrinho político por conta da alta rejeição ao PT veiculada nas pesquisas de opinião¹²⁷.

A produção de efervescência em redes como *Whatsapp* e *Facebook* é facilitada tanto pela relativa simplicidade em compartilhar conteúdos entre os contatos disponíveis como, também, pela participação em grupos de interesse que, embora eventualmente possuam uma constituição heterogênea de membros segundo um ponto de vista político-ideológico, podem, por outro lado, aglutinar pessoas com inclinações políticas semelhantes. Nesse segundo caso a crença de cada participante na convicção defendida reforça a dos demais e cria uma sensação de pertença coletiva que se descola das meras impressões individuais, fortalecendo

¹²⁷ Disponível em: <<http://datafolha.folha.uol.com.br/eleicoes/2018/10/1983550-desejo-de-mudanca-e-rejeicao-ao-pt-alavancam-candidatura-de-bolsonaro.shtml>>. Acesso em: jan. 2019.

a dimensão sagrada da causa que os vincula.

Considerações finais

No decorrer deste ensaio procuramos apresentar elementos teóricos extraídos de autores clássicos, em particular Émile Durkheim e em alguma medida, Max Weber, que consideramos relevantes a partir de nossas inquietações presentes. Conforme dissemos, os argumentos trazidos aqui foram o resultado de leituras e discussões coletivas realizadas no decorrer dos dois últimos anos, no contexto de nosso grupo de pesquisa, motivo pelo qual optamos pela escrita de um artigo coletivo, expressão de um trabalho compartilhado. Sobretudo ao longo de 2018, a conjuntura política brasileira assumiu proporções cada vez maiores em nossas inquietações, e o pleito eleitoral transformou-se em laboratório para o exercício da reflexão sociológica. Procuramos mobilizar a teoria sobre a qual nos debruçávamos para tentar desvendar enigmas e produzir hipóteses explicativas sobre movimentos que se mostravam complexos e inquietantes.

Os conceitos de *categoria* e *representações sociais* se mostraram particularmente relevantes para pensar o fenômeno do “espanto”, aqui definido como a dificuldade manifestada por vários atores sociais - e em certa medida também por nós mesmos - de compreender escolhas radicalmente opostas às nossas. Para aprofundar essa ideia de que as categorias estruturam de forma indelével a nossa mediação com o real, trouxemos as categorias de *sagrado* (fasto e nefasto) e *profano*, em virtude de sua importância na configuração do mundo social em geral, e da dimensão moral em particular. No último movimento, tentamos mostrar como essas categorias estão por trás de diferentes tipos de escolha do voto, sempre tendo sob consideração que os tipos ideais não correspondem a uma descrição exata da realidade, mas são apenas instrumentos que nos ajudam a organizá-la.

Entendemos, com isso, porque os modelos algorítmicos do marketing e da publicidade, criados com o objetivo de gerar aderência ou repúdio, efetivamente modificaram a realidade na qual os brasileiros estiveram durante as eleições de 2018.

Tratou-se de uma incidência intencional na realidade, escondido sob uma névoa de anonimato que inviabiliza a discussão pública sobre os pressupostos envolvidos nos discursos construídos. A máquina de disseminação de informações falsas operou como máquina de bombardeio, interferindo sobre a capacidade de diferenciar o verdadeiro do falso, o plausível do implausível; a realidade se tornou randomizável, customizável a partir de ideais morais previamente compartilhados.

Partindo dessas considerações, também somos provocados a reiterar a importância de investigações que mobilizem diversas áreas disciplinares e temas de pesquisa, com o intuito de entender os múltiplos mecanismos capazes de instituir noções de verdade e de bem. Trata-se, enfim, de desenhar projetos de pesquisa pautados por uma noção de complexidade, que permitam utilizar teorias e ferramentas contemporâneas para dar conta dos processos de constituição de categorias estruturantes, e de formação e circulação de representações coletivas, sejam elas cognitivas ou morais.

Avançando em uma direção normativa, as premissas delineadas por este quadro teórico ensejam a reflexão acerca das condições institucionais e morais para a manutenção do Estado democrático de direito, indicando a importância de se levar em consideração os processos sociais à base da formação de diferentes configurações axiológicas que levam à sacralização de ideais morais específicos. Alias, é crucial considerar os efeitos de uma tendência que vem se impondo com força crescente nas eleições brasileiras, qual seja, a de um protagonismo cada vez maior de pautas de natureza moral. Não se trata de discutir se essas pautas são realmente importantes para os candidatos ou se são apenas “cortina de fumaça” para pautas econômicas, mas de levar a sério as considerações de uma moralização dogmática da esfera pública. Conforme demonstraram Steil e Toniol (2012), desde o segundo turno presidencial brasileiro de 2010 o cenário foi pautado por um debate moral.

O caráter moral e mesmo religioso do debate não deve ser considerado um problema em si, mas é preciso indagar sobre as consequências da colonização da esfera pública por parte de uma lógica dogmática, na qual a *minha verdade* e o *meu sagrado* impõem-se como prioritárias frente a possibilidade de um espaço de

negociação das diferenças e de critérios de justiça. Ademais, é necessário ponderar sobre a especificidade de um contexto no qual prevalece a lógica do inimigo em detrimento da lógica do adversário, nos termos colocado por Chantal Mouffe (2011), em que o inimigo é alguém a ser destruído, cuja existência não reconheço como legítima. Como afirma Alexander (2018, p. 1014): “Se os lados opostos não são ‘animigos’ [*frenemies*] mas inimigos, não pode haver regras do jogo mutuamente vinculativas”.

A polarização entre sagrados fastos e nefastos carrega em si o potencial de minar a esfera pública, tornada impermeável à racionalidade dialógica. Se a adesão ao sagrado e a apreensão da realidade mediada por categorias socialmente construídas são, todavia, constitutivos do ser humano, como é possível conceber possibilidades de ação coletiva que transcendam essa aparente aporia? Nossa aposta é na construção de rituais democráticos passíveis de fundamentação a partir de diferentes lógicas valorativas, inclusive religiosas, apostando no fato de que todos os sistemas religiosos possuem elementos que permitam fundar uma ética da dignidade humana, condição básica para validar a democracia.

O Brasil é um país ainda em dívida com o seu passado. O encerramento de períodos violentos e autoritários não foi marcado pela promoção de rituais coletivos voltados a manter viva a memória desses fatos e a celebrar os novos valores derivados da ruptura com ele. Durante duas décadas, o Brasil esteve submetido a um regime militar com inúmeras violações aos Direitos Humanos. O encerramento desse período foi seguido de uma Lei da Anistia, na qual todos os abusos foram considerados descriminalizados. Somente em 2014 houve uma investigação ampla em governo federal para elaborar um documento de memória dos diversos crimes cometidos durante a ditadura militar brasileira, o que foi feito com um sentido declaratório, não resultando em condenação criminal dos envolvidos.

Há uma ausência de rituais sacralizando ideais morais como a democracia e a igualdade. Não há rituais públicos voltados à construção sentimental de repulsa à ditadura e à escravidão. Sem a manutenção da memória, não criamos vínculo afetivo enquanto povo. A descrença generalizada de um perigo real do retorno de

um período ditatorial decorre de uma profanação desse período, sem a construção de algo que a simbolize como sagrado nefasto.

Dentro dos quadros conceituais aqui apresentados, sustentamos, por fim, que a continuidade do Estado democrático de direito demandará formas de engendrar um compartilhamento suficientemente amplo das categorias e representações sociais basilares de um *ethos* democrático, que supõe um consenso mínimo sobre os quadros que estabeleçam as fronteiras dentro das quais podemos expor nossas diferenças e defender nossas preferências e divergências. Uma democracia não se dá sem pressupostos, que não são apenas de ordem institucional, mas também cognitiva, afetiva e moral.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey. The centrality of the classics. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan H. (Org.). **Social theory today**. Cambridge: Polity Press, 1987.
- _____. “Vociferando Contra O Iluminismo: A Ideologia De Steve Bannon”. **Sociologia & Antropologia**, v. 8, n. 3, p. 1009-1023, dez. 2018.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. [S.l.]: Paz e Terra, 2007.
- DEBORD, Guy. **The Society of the Spectacle**. Camberra: Hobgoblin Press, 2002.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. In: MAUSS, Mauss. **Oeuvres**, v.2. **Représentations collectives et diversité des civilisations**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968. p. 13-89.
- DURKHEIM, Émile. **Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie**. Paris: F. Alcan, 1912.
- _____. **Education et Sociologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1922.
- _____. **L'éducation morale**. Paris: F. Alcan, 1925.
- _____. **Les règles de la méthode sociologique**. Paris: F. Alcan, 1895.
- GOMES NETO, J. As Categorias Sociológicas do Pensamento: Durkheim, Herdeiro Crítico de Kant. In: GOMES NETO, J.; MAGNELLI, A.; WEISS, R. (Org.). **Durkheim, Apesar do Século: Novas Interpretações entre Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Annablume, p. 241-327, 2018.
- JENKINS, Henry; FORD, Sam e GREEN, Joshua. **Spreadable media: Creating value and meaning in a networked culture**. New York: New York University Press, 2013.
- JONES, Gareth Stedman. Charles Renouvier and Émile Durkheim: “Les Règles de La Méthode Sociologique”. **Sociological Perspectives**, v. 38, n. 1, p. 27-40, 1995.
- JONES, Susan Stedman. **Durkheim reconsidered**. Cambridge: Polity, 2001.
- _____. Action and the question of the categories: a critique of Rawls. **Durkheim Studies**, v. 12, p. 37-66, 2006.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997 [1781].
- KELLNER, Douglas. Media Spectacle and the 2008 Presidential Election. **Cultural Studies ↔ Critical Methodologies**, 9(6), 2009, 707-716.

MIHAILIDIS, Paul; VIOTTY, Samantha. **Spreadable Spectacle in Digital Culture: Civic Expression, Fake News and the Role of Media Literacies in “Post-Fact” Society**. Boston: Sage Publications, 2017.

MOUFFE, Chantal. **On the Political**. [S.l.]: Taylor & Francis, 2011.

PICKERING, William Stuart Frederick. **Durkheim’s Sociology of Religion - Themes and Theories**. Cambridge: James Clarke & Co., 2009.

ROSATI, Massimo; WEISS, Raquel. Tradição e autenticidade em um mundo pós-convencional: uma leitura durkheimiana. **Sociologias**, v. 17, n. 39, p. 110-159, ago. 2015.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. Direitos Humanos e Igreja Católica no contexto das eleições para presidência do Brasil em 2010. *In*: AMEIGEIRAS, Aldo Rubén. **Cruces, Intersecciones y Conflictos: relaciones político religiosas em Latinoamérica**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2012.

WEBER, Max. **Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2002 [1922].

WEISS, Raquel. Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado. **Mana**, v. 19, n. 1, p. 157-179, abr. 2013.

ZEPEDA, Andrés Valdez; FRANCO, Delia Amparo Huerta. Qué Mueve A Los Votantes? Um Análises de Las Razones Y Sinrazones del Comportamiento Politico Del Elector. **Razón y Palabra**, vol.16, núm. 75, febrero-abril, 2011.

Recebido: 07 jan. 2019

Aceito: 23 fev. 2019

Como se faz um neoclássico na sociologia: Joas, uma releitura “não funcionalista” do conceito parsoniano de generalização dos valores

How to make a Neoclassical in Sociology: Joas, a “non-functional” Parsonian concept of generalization of the values

Carlos Freitas¹²⁸

Resumo

Na teoria sociológica contemporânea, com frequência, a oposição entre universalismo e particularismo reaparece como uma questão de difícil resolução científica. Além da preocupação em se entender as condições de gênese dos valores, também se coloca a questão das condições objetivas de universalização de determinados valores particulares. Em que medida os agentes sociais se guiam por critérios valorativos particularistas ou universalistas e sob quais condições, posições morais particulares podem se universalizar? Como se sabe, essa preocupação com a generalização dos valores recebeu na sociologia de Talcott Parsons o estatuto de problemática sociológica e foi explorada pelo sociólogo estadunidense ao longo de sua obra. Convém assinalar sua aplicação ao estudo dos quatro imperativos funcionais dos sistemas sociais. No entanto, recentemente, a problemática da generalização de valores vem recebendo diferentes atualizações teóricas em obras de nomes contemporâneos da sociologia. Em Habermas, a generalização dos valores é situada dentro de sua discussão sobre o processo de “linguistificação do sagrado”. Por conseguinte, em Hans Joas, reaparece vinculada ao tema da “comunicação referente a valores”. Não obstante, os dois sociólogos alemães convergem nos esforços de extrair o conceito de generalização de valores da moldura funcionalista

¹²⁸ Sociólogo e professor de teoria sociológica no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9395-430X>. E-mail: calfreitas@hotmail.com.

onipresente na sociologia parsoniana. Mas a partir de estratégias diferenciadas. Neste ensaio, interessa-me examinar em particular o modo como Joas atualiza o conceito parsoniano de generalização de valores. E, na sequência, argumentar em defesa da atualidade de Parsons como um neoclássico das ciênciassociais.

Palavras-chave: Teoria Sociológica Contemporânea. Neoclássico. Talcott Parsons. Generalização de valores.

Abstract

In contemporary sociological theory, frequently, the opposition between universalism and particularism reappears as a matter of hard scientific resolution. In addition to the concern in understanding the conditions of genesis of values, also a question of objective conditions of universalization of certain particular values. The extent to which the social agents guide by particularistic value criteria ou universalists and und what conditions, private moral positions can universalize? As w e all know, this concern with the generalization for the values received in the sociology of Talcott Parsons problematic sociological status and was exploited by the American sociologist throughout your work. It should be noted your application to the study of the four functional imperatives of social systems. However, recently the issue of generalization of values has received different theoretical updates in the works of contemporary sociology names. In Habermas, the generalization of the values is located in your discussion on the process of “linguistification of the sacred”. Consequently, in Hans Joas, it reappears linked to the theme of “communication about values”. Nevertheless, the two german sociologists converge in their efforts to extract the concept of generalization of values from omnipresent functionalist framework in parsonian sociology. But from differentiated strategies. In this essay, I examine in particular how Joas updates the Parsonian concept of generalization of values. And, in the sequence, argue in defense of Parsons’ actuality as neoclassical of the socialsciences.

Keywords: Contemporary Sociological Theory. Neoclassical. Talcott Parsons. Generalization of values.

Introdução

Em toda a minha trajetória pessoal no universo da sociologia, ainda hoje sou levado a reconhecer a força que o famoso ensaio teórico de Jeffrey Alexander, “A importância dos Clássicos” (1999), teve em minha formação acadêmica. Sua leitura foi decisiva para despertar em mim e em muitos outros/as uma paixão pela teoria sociológica, ou melhor, pela prática da teorização. Originalmente publicado em 1987, o texto de Alexander é um manifesto em defesa da prática de revisitação dos clássicos como parte constitutiva do “ofício de sociólogo”. E, depois dele, visitar os clássicos tornou-se e ainda é uma constante nas teorias sociológicas contemporâneas.

Quase sempre tal prática se impõe como um “prelúdio” para a formulação de novas teorias sociológicas, o tipo de metateorização mais comum atualmente (RITZER, 2010, A-3; ZAHO, 1991, p.378). Na década de 1980, era a busca pelas grandes “sínteses teóricas” que animava os cientistas sociais (ALEXANDER, 1987). Hoje, contudo, o objetivo não é mais visitar o clássico, tendo em mira a construção de uma teoria geral da ação ou da sociedade, mas, resgatar e atualizar um programa de pesquisa que se encontraria supostamente em estado “hibernado” ou “inacabado” no clássico.

É o que podemos encontrar também no modo de metateorização praticado por um conjunto de sociólogos que revisitam nomes, mais próximos de nós, da teoria social e da teoria sociológica. Como experimentou a obra de Émile Durkheim desde os anos de 1980 (ALEXANDER, 1980), também Talcott Parsons - sociólogo estadunidense que ficou conhecido (e acusado) por atribuir o status de “clássico” a um elenco reduzido (e seletivamente escolhido) de nomes das ciências sociais do final do século XIX e início do século XX (Weber, Durkheim, Pareto e Marshall) - tem experimentado uma espécie de “renascimento” e elevação do seu status à condição de “neoclássico” das ciências sociais.

Feitas essas considerações iniciais, procuro, neste ensaio, apresentar um exemplo de programa de pesquisa em teoria sociológica contemporânea que ilustra o *potencial generativo* da prática de teorização e releitura dos clássicos das

ciências sociais à luz de problemas sociais e teóricos de época. Pretendo examinar particularmente a releitura do conceito de generalização de valores operada por Hans Joas. Ao revisitar os escritos de Parsons, Joas defendeu que o conceito parsoniano de generalização de valores é de importância fundamental para o desenvolvimento das teorias sociológicas da mudança social e, no que diz respeito ao seu programa particular de sociologia dos valores, é um conceito relevante para se entender o que ele vai chamar de “lógica de uma comunicação referente a valores”.

Naturalmente, há outros numerosos exemplos de generatividade e criatividade nas releituras dos clássicos feitas por sociólogos contemporâneos e, sempre que possível, farei referência e contextualizações. Porém, o meu foco analítico aqui se concentra apenas na releitura que Joas faz de Parsons, de modo a demonstrar o potencial de imaginação sociológica que pode ser liberado pela prática de *incorporação dos clássicos nas teorias sociológicas contemporâneas*.

Mas, para desenvolver um exame mais cuidadoso sobre a recepção de Talcott Parsons na sociologia de Hans Joas, considero importante, de início, esclarecer minhas estratégias analíticas empregadas no trabalho interpretativo. Num primeiro momento, fiz um curto inventário daqueles escritos teóricos de Joas onde é possível constatar a presença de Parsons. Claro, conforme procuro demonstrar adiante, não se trataram apenas de “citações” ou referências pontuais do sociólogo estadunidense, mas de esforços hermenêuticos empregados por Joas no sentido de extrair um conjunto de ideias de Parsons consideradas “férteis” cientificamente; e, na sequência, submetê-las ao trabalho de revisão e atualização sistemática. Desculpe-me por dizer o óbvio, mas insisto em afirmar que Joas não retornou a Parsons para fins “revisionistas”, mas para o desenvolvimento de novas “sínteses teóricas” (ALEXANDER, 1987). Também saliento que as ideias do sociólogo estadunidense não emitem a mesma luz na escrivinha de Joas. Os interesses e usos teóricos são diferentes, conforme são diferentes também os tipos de programas de pesquisa que animam a imaginação sociológica do sociólogo alemão.

Na verdade, fui me colocando a questão da crescente presença de Parsons nos escritos de Joas e logo entendi que qualquer esforço analítico para entender

como o sociólogo alemão procurou atualizar Parsons passaria necessariamente por uma identificação das motivações teóricas que antecedem sua chegada ao pensamento parsoniano. Ora, Parsons não colonizou subitamente a mente de Joas. Não se tratava, afinal, de um discípulo tentando reabilitar seu mestre ao panteão da teoria sociológica. Ao contrário, as coordenadas teóricas de Joas - a saber, o pragmatismo, a hermenêutica e o historicismo alemão - mais o afastavam do que o aproximavam do representante máximo da tradição funcionalista estadunidense. Estava fora de questão uma “virada funcionalista” na sociologia neopragmática de Hans Joas. Mais provável então seria constatar um trabalho de revisão e correção posto em ação.

E como efetivamente Joas operou o que estou chamando, descuidadamente, de atualização sistemática de alguns cômodos de ideias da habitação teórica parsoniana? Seu ponto de partida foi efetivamente uma velha conhecida oposição metateórica, a saber, a oposição entre particularismo e universalismo. Não se tratou apenas de visitar um já desgastado debate entre “antinomias clássicas” das ciências sociais, mas, a exemplo do que encontramos em outras teorias sociológicas contemporâneas (ALEXANDER, 1987; CORCUFF, 2001), de recuar para depois avançar e tentar superar a antinomia particularismo/universalismo a partir do conceito parsoniano de generalização de valores.

Creio que não devo dar prosseguimento ainda a minha análise da atualidade de Talcott Parsons sem antes esclarecer às leitoras e leitores por que considero importante escrutinar o modo como Joas se apropria do conceito de generalização dos valores. Vivemos atualmente em um período institucional e cultural de pluralismo de valores e, associado a isso, de tensões e mesmo confrontos entre diferentes tradições axiológicas. Num ambiente assim, a questão sobre como construir convergências e consensos coletivos tornou-se uma das preocupações de ordem do dia na esfera pública nacional e internacional. Consciente desse desafio civilizatório de época e comprometido com ideais democráticos universalistas, Hans Joas tem investido atualmente no desenvolvimento de uma teoria da adesão a valores universalistas. Descrente na suficiência da “ética discursiva” em impulsionar processos de aprendizado moral coletivo, Joas aposta numa outra via

possível, a saber, numa “comunicação referente a valores” potencialmente capaz de produzir processos de mudanças recíprocas entre tradições axiológicas distintas e, em consequência, o surgimento de novos valores compartilhados.

Nesse sentido, a questão geral que movia Hans Joas na direção de Parsons era compreender em que medida valores particulares poderiam ser transformados em valores universalistas, mediante processos de comunicação. Sobre a resposta a essa questão, Joas não teve dúvidas quanto ao potencial do conceito de generalização de valores e, conforme tentarei demonstrar nos próximos parágrafos, Parsons foi seu principal interlocutor no enfrentamento teórico da mesma questão.

Revisitar Parsons: imperativo da teoria sociológica pós-80

Considerado o “teórico mais abstrato da ciência social contemporânea”, num quadro institucional de hegemonia do empirismo na sociologia americana - Talcott Parsons encontrou, inicialmente, forte oposição e resistência consistente ao seu trabalho. Isso porque a sociologia estadunidense dos anos 20 e 30 do séc. XX ¹²⁹ tinha como destaque os trabalhos desenvolvidos pela Escola de Chicago. Nesse período, os estudos microssociológicos dessa instituição eram fortemente marcados por abordagens behavioristas e empiristas, seguido de uma influência considerável da filosofia pragmática de Charles Peirce, George Mead, William James e John Dewey (LEWIS; SMITH, 1980).

De modo geral, antes da Segunda Guerra do século XX, as principais referências teóricas da sociologia estadunidense eram o pragmatismo de Charles Cooley e George Mead, o institucionalismo de Veblen e a sociologia de Simmel. Essas correntes tinham presença marcante na Escola de Chicago e nas teorias institucionalistas que exerciam papel de destaque no cenário norte-americano da sociologia. Os estudos davam ênfase à interação individual, conflitos de grupos e à relação de meio ambiente/material. Conforme assinala Picó (2003, p.216):

¹²⁹ Período que coincide com o momento de formação acadêmica e amadurecimento teórico de Talcott Parsons (DOMINGUES: 2001; ROCHER: 1976).

Quando, después de su estância em Europa, Parsons volvió a Estados Unidos, la sociología americana estaba dominada por dos paradigmas del conocimiento social muy arraigados em su tradición: el conductismo (behaviorism) y el positivismo, capitaneados por la Escuela de Chicago, una institución que durante estos decênios había liderado el panorama de las ciências sociales.¹³⁰

O contexto de pesquisas da sociologia estadunidense contrastava com o cenário sociológico europeu, responsável pela formação intelectual de Parsons, que dava maior atenção à história das ideias e do pensamento social (PICÓ, 2003). Além disso, destacavam-se, na Europa, estudos macrosociológicos que procuravam explicar fenômenos sociais de um ponto de vista das totalidades, evoluções de macroestruturas, assim como a existência de leis gerais (PICÓ, 2003, p.2016).

Nesse cenário de época, a sociologia de Parsons se tornou uma espécie de “signo contraditório”, visto que apesar de pertencer à sociologia estadunidense, sua agenda de pesquisa foi por muito tempo marginal à orientação hegemônica.

Ainda assim, mesmo num quadro de diferenças evidentes entre as orientações da sociologia americana e da europeia, a sociologia de Parsons esteve intimamente ligada à tradição estadunidense da sociologia (ROSHER, 1976, p.12). Isso porque os EUA teriam servido de objeto de reflexão e laboratório de pesquisa de seus estudos. Com efeito, seu objetivo perseguido em toda sua obra foi tentar “(...) elaborar um quadro conceitual e teórico destinado a conferir à sociologia o status de ciência autêntica, relacionando-a logicamente às outras ciências humanas” (ROCHER: 1976, p.11).

Para isso, Parsons, sob a influência do neokantismo - e diferentemente da escola de Chicago - deu grande importância à teoria como forma de conhecimento científico, assim como encarava a realidade como constituída, em grande parte, simbolicamente. Seu sistema teórico geral tinha, basicamente, como ponto de partida a teoria dos sistemas, e sua epistemologia era identificada como *realismo analítico* (DOMINGUES, 2001, p.15-19).¹³¹ E em consequência dessa ambição, a

¹³⁰ Dessa maneira, os estudos realizados por nomes consagrados da Escola de Chicago, tais como R. Park, G. H. Mead, L. Wirth e E. Burges, tinham em comum a presença de enfoques empíricos sobre fenômenos sociais específicos, bem como problemas relacionados particularmente à cidade de Chicago.

¹³¹ No caso da metodologia, destaque para o funcionalismo e estrutural-funcionalismo.

sociologia de Parsons tornou-se um modelo a ser seguido por muitas gerações posteriores de sociólogos americanos, entre os quais, Robert K. Merton, Robin Williams, Neil Smelser, Edward Shils, Robert Bellah (ROCHER, 1976; PICÓ, 2003).

Assim, quem conhece sua obra, sabe que Talcott Parsons foi a principal estrela da sociologia estadunidense nas décadas de 1950 e 1960, período em que essa importante tradição nacional do “Atlântico Norte” vivia uma hegemonia do funcional-estruturalismo. De fato, chegou-se a falar em “consenso parsoniano ortodoxo” na sociologia (JOAS; KNÖBL, 2017).

No entanto, no final da década de 50, com o advento de “novas escolas teóricas”, como a teoria do conflito, a teoria da troca, a etnometodologia e o interacionismo - críticas da teoria estrutural-funcionalista -, a hegemonia sociológica de Parsons foi cada vez mais se fragilizando e sua teoria sociológica acabou sendo deixada de lado em meados da década de 70 (ALEXANDER, 1999, p. 61). Com efeito, para os críticos, o sociólogo estadunidense tinha um projeto ambicioso de desenvolver um estudo sistemático da ação social, ao custo de negligenciar a tradição do pragmatismo estadunidense. Seus críticos também o acusavam de lançar pouca luz sobre os temas do poder, conflito e dominação.

Essas e outras lacunas na teoria sociológica parsoniana tornaram-se mais evidentes na passagem para a década de 1960, sobretudo, com a multiplicação de abordagens diferentes e concorrentes do funcionalismo. Além das teorias de conflito, da teoria da troca, também surgiu um conjunto de abordagens microsociológicas reunidas numa mesma rubrica teórica: “abordagens interpretativas”. Se, num primeiro momento, essas “abordagens interpretativas” - interacionismo simbólico, fenomenologia e etnometodologia - compartilhavam com o funcionalismo parsoniano a preocupação em superar o paradigma neoutilitarista representado pela teoria da escola racional, seus modelos propostos de ação em muito divergiam da ênfase parsoniana na normatividade da ação (JOAS; KNÖBL, 2015, p.145).

Já na década de 1970, o que se observou foi uma aparente calma, acompanhada do triunfo dos opositores do funcionalismo parsoniano e da maior fragmentação disciplinar das ciências sociais. No mesmo período, uma tradição

mais “macro” da teoria marxista ganhava terreno na Inglaterra e EUA, especialmente, nos subcampos da sociologia política, histórica e comparada. De modo curioso, no momento em que as correntes opositoras do funcionalismo tornavam-se dominantes, observou-se o seu esgotamento enquanto fontes de criatividade teórica nas ciências sociais (ALEXANDER, 1987).

Com efeito, na virada da década de 1970 para a década de 1980, consciente do esgotamento das tradições micro e macro, uma nova geração de cientistas sociais começou a investir no trabalho de articulação entre teorias da ação e da estrutura e síntese teórica. Foi nesse momento que a sociologia parsoniana voltou a atrair a atenção dos cientistas sociais. A mesma geração de cientistas sociais não mais identificada com o debate micro-macro resolveu revisitar os textos de Parsons de modo a renovar a agenda de pesquisa em teoria sociológica (ALEXANDER, 1987). Surgiu o movimento de consenso interno na teoria sociológica americana, no sentido de busca por integrar os polos micro e macro numa mesma teoria social ou teoria sociológica. Em consequência, depois de um longo período de ostracismo, a obra de Parsons nos dias de hoje voltou a ser alvo de interesse acadêmico intenso, e é um bom exemplo de um modelo de teoria sociológica que até pouco tempo atrás se considerava esgotado, saturado.

Mais, ainda na década de 1970, muitos sociólogos tentaram superar o déficit parsoniano sobre o poder e o conflito.¹³² No mesmo período, assistiram-se a tentativas de “renovação do parsonianismo” no interior da teoria da modernização (Edward A. Shils, Shmuel N. Eisenstadt, Robert Bellah e Neil Smelser). Da mesma maneira, em outra direção, Niklas Luhmann (2016) ficou conhecido por desenvolver uma teoria dos sistemas que procurava superar o dualismo entre estrutura e agência, a partir de uma releitura e apropriação seletiva das ideias de Parsons e seu cruzamento com as ideias de Humberto Maturana, Francisco Varela e Ludwig von Bertalanffy.¹³³ Na década de 1980, Jeffrey Alexander (1982) decretou a vitalidade

¹³² David Lockwood (1956) criticou Parsons por ignorar elementos não normativos da ação social e por ter pesado a mão apenas naqueles elementos normativos do processo e estrutura social. O sociólogo britânico considerava impossível a existência de uma ordem normativa separada de potenciais conflitos de interesses por recursos escassos.

¹³³ Luhmann (2016) acreditava que as ideias de Parsons ofereciam as condições de possibilidade de uma nova teoria sociológica. Porém, também considerava Parsons limitado por não ter abordado a questão da autorreferência e a questão da contingência.

de Parsons e chegou a defender um “neofuncionalismo”. Alexander tentou atualizar a “tese da convergência”, agora destacando um movimento de convergência entre abordagens divergentes no sentido de construção de “sínteses teóricas”. Um fato somente reconhecido quando devidamente compreendido o papel da metateoria nas ciências sociais (HOLMWOOD, 2009, p.48). Jürgen Habermas, por sua vez, mesmo com hesitação em atribuir a Parsons o status de clássico, admitiu que “(...) nenhum autor contemporâneo desenvolveu uma teoria da sociedade tão complexa” (HABERMAS, 2012, p.359), e, na sequência, sentenciou: “(...) nenhuma teoria da sociedade que passe por alto a obra de Parsons pode ser levada a sério” (HABERMAS, 2012, p.360).

Em geral, os debates sobre o discurso teórico em torno da tentativa de repensar a relação entre a ação e a estrutura e a busca de realizar *novas sínteses* impulsionaram uma renovação atual da tradição teórica parsoniana (MÜNCH in: GIDDENS & TURNER: 1999, p. 175-176). Nas abordagens contemporâneas, a procura por tirar proveito das críticas feitas a Parsons e o reconhecimento de seus acertos suscitaram o resgate e a revisão do trabalho teórico de sua obra.

E, finalmente, chegamos a Hans Joas, sociólogo contemporâneo que de maneira criativa tem tentado proporcionar um encontro teórico (no passado considerado improvável) entre premissas do pragmatismo estadunidense e da sociologia parsoniana. Se antes procurei realizar um sobrevoo mais horizontal na constelação de sociólogos contemporâneos que têm revisitado a obra de Parsons, agora meu movimento é na vertical, isto é, vou concentrar minha análise no modo como Joas se apropria do sociólogo funcionalista.

Desenhando uma crítica normativista ao modelo racionalista da ação: convergências entre Parsons e Joas¹³⁴

¹³⁴ Convém destacar que Joas tem se ocupado de Parsons ao longo de sua empresa teórica. Interessa observar que Parsons tem sido um interlocutor com presença constante nos trabalhos do sociólogo alemão, ainda que com diferenças entre as formas de interlocução. A exemplo disso, na fase da teoria da ação criativa, Joas (1996) discute, sobretudo, a respeito da contribuição de Parsons para a teoria da ação a partir de seu modelo de ação normativa. Já em seu programa de sociologia dos valores, Joas (2000) vai visitar Parsons mais uma vez, porém, com duas entradas, a saber, na sociologia parsoniana do cristianismo e na teoria parsoniana da mudança social.

Para tornar melhor compreensivo aos leitores e leitoras o porquê do investimento intelectual de Hans Joas no trabalho de atualização das ideias de Talcott Parsons, inicio esta seção com uma breve apresentação da empresa sociológica de Joas. Embora seja lembrado principalmente pela sua discussão teórica a respeito da problemática da “criatividade da ação social” (JOAS, 1996), o sociólogo alemão Hans Joas realizou importantes incursões de investigação sociológica sobre diferentes tópicos: fundamentos antropológicos da natureza humana, teoria da ação, a normatividade, a guerra, a religião e os direitos humanos. Em sua teoria sociológica, é possível identificar as mais variadas influências, das quais se destacam tanto o pragmatismo estadunidense (Mead, Pierce, James e Dewey), quanto a sociologia histórico-comparada alemã (Weber e Trotsch). Joas também é lembrado como um representante do “neopragmatismo” na teoria social contemporânea (JOAS; KNÖBL, 2017, p.544), sobretudo, depois que ganhou notoriedade acadêmica pelos seus estudos iniciais sobre a obra de Georg Mead e pelos seus esforços no sentido de atualizar algumas das premissas pragmatistas dentro de uma teoria da ação. Convicto da existência de “limites” teóricos - especialmente no tratamento analítico das conexões possíveis entre ação, intersubjetividade e democracia - em abordagens como as desenvolvidas pelo interacionismo simbólico e pelo marxismo, Joas procurou desenvolver uma teoria social a partir de suas leituras renovadas dos escritos de medalhões do pragmatismo estadunidense (John Dewey, William James e Georg Mead), o que culminou, na década de 1990, na publicação da obra “criatividade da ação”.

Passando em revista os escritos de clássicos das ciências sociais como Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel e Max Weber, Joas demonstrou o lugar marginal ocupado pelo problema da criatividade na teoria social, um “paradoxo”, segundo ele, posto que a criatividade se fazia quase que tema onipresente em obras de pensadores sociais de meados de século XIX e início do século XX (JOAS, 1997, p.71-72).

Com efeito, no mesmo estudo, Joas procurou desenvolver uma teoria da ação que incorporasse o problema da criatividade em seu interior. Tratando mais diretamente de sua teoria da “ação criativa”, de modo resumido, Joas defendeu

que a criatividade constitui um dado antropológico, isto é, como inerente a toda ação humana. Para Joas, mesmo os sociólogos contemporâneos que trabalharam com a ideia de pluralidade de tipos de ação social, a exemplo de Talcott Parsons e Jürgen Habermas, não dedicaram um tratamento sistemático para o conceito de ação criativa, em grande medida, porque tomaram o modelo de “ação racional” como ponto de partida de suas teorias da ação.

No que diz respeito particular a Parsons, Joas reconhecia o mérito do sociólogo estadunidense por ter introduzido o problema da normatividade na discussão teórica sobre os fundamentos da ação social. De fato, Parsons teria sido responsável por inaugurar um importante debate entre racionalistas e normativistas nas ciências sociais. Posteriormente, Joas retomou esse debate teórico, tomando partido em defesa dos normativistas, por acreditar que as teorias normativas se mostram mais competentes na explicação de possíveis orientações valorativas presentes nas ações racionais (BEYTÍA, 2012, p.364).

Como assinalado acima, por essa mesma razão, Joas teria se aproximado da obra de Talcott Parsons por encontrar neste sociólogo uma teoria normativista preocupada em superar os limites das abordagens racionalistas da ação social. No entanto, sua incorporação da obra de Parsons não foi acrítica. Joas se mostrou consciente das críticas que outros cientistas sociais dirigiram ao funcionalismo parsoniano. E também imputou a Parsons algumas limitações no tratamento analítico da ação social. Para Joas, ao sobredeterminar o peso dos valores tanto na definição das normas quanto na orientação concreta da ação, Parsons perderia do horizonte de análise o fato de que nem os valores, nem os interesses determinam a ação humana, visto que eles são “criativamente” traduzidos em orientações práticas, sempre parciais e passíveis de serem submetidas à revisão no próprio curso da ação (BEYTÍA, 2012, p.365).

Além disso, Joas identificava também um déficit sociogenético na teoria normativa da ação de Parsons. O sociólogo estadunidense, dizia Joas, não foi capaz de elaborar elementos suficientes para compreender a gênese dos valores e dos vínculos valorativos. Por fim, ele também não se sentia satisfeito com a solução oferecida por Parsons para o problema da ação, principalmente porque, como já foi

dito anteriormente, o sociólogo estadunidense não considerou seriamente aspectos criativos da ação, um problema que se explicaria pelo déficit de hermenêutica na sociologia parsoniana, acreditava Joas.

Malgrado os seus limites, o mérito de Parsons teria sido o desenvolvimento de uma teoria social que permitiria entender a normatividade suposta nas ações racionais e, também, a distinção analítica entre desejos, normas e valores (BEYTÍA, 2012, p.365). E mesmo reconhecendo os limites criados pelo funcionalismo, Joas acreditou ser possível contornar aqueles mesmos limites.

Revisitando a problemática parsoniana da generalização dos valores a partir de um ponto de vista teórico não funcionalista: de Habermas a Joas

O surgimento do conceito de generalização de valores tem uma história curiosa na empresa sociológica de Talcott Parsons que merece ser resgatada. Acusado por seus críticos de ter desenvolvido uma teoria social “cega” ao problema da mudança social, Parsons se impôs o desafio de demonstrar a vitalidade teórica de sua abordagem funcional-estruturalista também no estudo da “dinâmica social”. Com efeito, Parsons procurou escrutinar o problema da mudança social a partir de uma aplicação de teoria dos sistemas sociais.

Esse deslocamento de foco do problema da “ordem” para o problema da “mudança” corresponde à segunda fase da obra de Parsons. Diferente da primeira fase - quando publicou o livro “A estrutura da ação social” em 1937 e tinha como ambição o desenvolvimento de uma teoria geral da ação capaz de superar as limitações da tradição do individualismo utilitarista no que diz respeito ao tratamento da normatividade da ação - agora, em sua segunda fase, Parsons desejava desenvolver uma teoria que explicasse os processos de transformações nas sociedades modernas.

Assim, a fim de responder às críticas dirigidas ao seu modelo de sociedade, Parsons inseriu a questão da generalização de valores dentro de sua teoria geral da ação social. Particularmente, a questão da generalização de valores aparece

situada dentro da função de manutenção de modelos ou padrões que controlam o sistema geral de ação.

Compreendida como um dos princípios de reorganização dos sistemas e, logo, da mudança estrutural, a “diferenciação funcional” ocorria de duas formas, seja como “criação de subsistemas distintos dos existentes”, seja como atribuição de um novo ou especializado sentido no funcionamento do todo. Segundo acreditava Parsons, o processo de diferenciação de um sistema ou subsistema acabaria por impor a necessidade funcional de um novo padrão de valor como maior generalidade, de modo a garantir a legitimidade da nova configuração estrutural e funcional sistêmica.

Depois do seu uso mais conhecido na teoria parsoniana dos sistemas gerais de ação, a problemática sociológica da generalização de valores recebeu futuras atualizações enquanto categoria sociológica. Enquanto em Parsons esse conceito era compreendido dentro de uma moldura funcionalista, em seus usos posteriores, se observa uma preocupação de articulação e aplicação do conceito fora dos pressupostos funcionalistas. O primeiro dos usos contemporâneos da noção de generalização de valores foi realizado por Jürgen Habermas, sociólogo alemão e representante mais ilustre da “terceira geração” da teoria crítica.

Em Habermas, a problemática sociológica da generalização de valores aparece de modo mais direto no segundo tomo de sua obra seminal, *Theorie des kommunikativen Handelns, Vol 2* (1981) [*Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*]¹³⁵, particularmente situado dentro de sua discussão sobre as condições de integração social nas sociedades modernas diferenciadas. Informado teoricamente pelos estudos de Georg Mead, Wittgenstein e Austin a respeito das formas de interação mediada linguisticamente, Habermas procurou reconstruir a lógica de desenvolvimento sociocultural que tornaria possível, segundo ele, a constituição de contextos de interação dependentes de um entendimento motivado racionalmente.

Para resolver o déficit “filogenético” que acredita existir na teoria da comunicação de Georg Mead, Habermas se voltou para os escritos de Durkheim

¹³⁵ Traduzido para o português por Flávio Beno Siebeneichler e publicado pela editora Martins Fontes em 2012.

sobre sociologia do direito e sociologia da religião, pois acreditava que o sociólogo francês oferecia as fontes necessárias para uma reconstrução analítica da lógica de desenvolvimento que culminou no agir racional-comunicativo orientado para o entendimento mútuo. Procurando explicar o desenvolvimento sociocultural de “transferência” paulatina das “funções expressivas e socialmente integradas” (antes preenchidas pelas práticas rituais) para o “agir comunicativo”, Habermas recorreu ao que ele define como “processo de linguistificação do sagrado”, uma das leituras mais originais da secularização. Como observou o sociólogo alemão, o fenômeno de linguistificação do sagrado deve ser compreendido como inserido dentro de um processo mais amplo de racionalização do mundo da vida. Ou melhor, a racionalização do mundo da vida “pode ser interpretada como liberação sucessiva do potencial de racionalidade contido no agir comunicativo” (HABERMAS, 2012, p.280). Com efeito, a função de integração social é “desencaixada” do consenso ancorado na religião e “reencaixada” nos processos de formação do consenso no interior da linguagem.

Em outras palavras, Habermas deriva sua compreensão da ética discursiva do processo de “linguistificação do sagrado”. Habermas descreve a linguistificação do sagrado como a transferência da reprodução cultural, integração social e socialização das fontes do sagrado para a comunicação linguística e ação orientada para o entendimento mútuo.

Dessa forma, Habermas retira a generalização de valores da moldura funcionalista e a reinsere na moldura sociocultural da tese da racionalização. Se em Parsons, a generalização de valores é compreendida como efeito necessário da crescente diferenciação funcional e conseqüente necessidade de integração social, em Habermas o mesmo fenômeno é interpretado como um subproduto cultural do processo amplo de racionalização. Porém, ao interpretar a generalização de valores no quadro da tese weberiana da racionalização, Habermas acaba levando adiante considerações sobre a relação entre valores e instituições que vão ser alvos de contestação posterior¹³⁶. Uma delas é que Habermas interpreta a história da constituição das noções modernas de direito e moral dentro do mesmo processo de

¹³⁶Na próxima seção eu abordo a crítica de Joas (2012) a respeito.

racionalização cultural, isto é, como “esferas de valor” que vivenciaram um percurso de crescente autonomização e diferenciação em relação às fontes originárias da tradição religiosa.

Diferentemente de Parsons, Habermas ampliou o fenômeno de generalização de valores para além daqueles casos de diferenciação social estudados pelo sociólogo estadunidense e destacou a existência de tensões entre diferenciação progressiva e formas específicas de generalização de valores. Com essa interpretação, Habermas operou duas revisões pontuais na ideia de generalização de valores. A primeira foi o abrandamento da relação de causalidade entre diferenciação social e generalização de valores. A segunda foi a introdução da dimensão do “conflito” na relação entre diferenciação e generalização de valores.

Hans Joas fez outro uso contemporâneo do conceito de generalização de valores. Tema recorrente nos escritos de Joas, a generalização de valores vai receber o tratamento analítico mais acabado nas duas seguintes publicações: *Value generalization: limitations and possibilities of a communication about values* (2008) e *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (2011) [A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos]¹³⁷.

Na primeira publicação, o artigo *Value generalization: limitations and possibilities of a communication about values* (2008), um texto mais teórico, Joas apresenta de modo esquemático o que vem a ser dois conceitos-chave na sua abordagem “processualista” do estudo dos valores: a noção de comunicação referente a valores e a noção de generalização de valores.

Na obra *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Joas retoma a discussão anteriormente desenvolvida no seu artigo de 2008 e procura responder à questão sobre as condições de possibilidade de um entendimento entre sistemas axiológicos concorrentes, no sentido de adesão a um novo ponto de vista ideal ampliado que incorpore elementos de ambas as tradições. Aqui, a preocupação de Joas é entender como valores podem ser transformados em sentido universalista mediante processos de comunicação (JOAS, 2012, p.255-256).

¹³⁷ Edição brasileira traduzida por Nélío Schneider e publicada pela editora Unesp em 2012.

Joas refuta, ao mesmo tempo, a tese culturalista que explica a crença na dignidade humana pela herança cultural judaico-cristã e a tese iluminista que atribui a gênese da crença da dignidade humana aos pensadores do século XIII. Mais uma vez, Joas articula o conceito de generalização de valores com o conceito de lógica da comunicação referente a valores de modo a aplicá-los conjuntamente na explicação de uma situação empírica concreta, qual seja, a gênese e a generalização dos direitos humanos no Ocidente (JOAS, 2012, p.248).

Certamente, existe um debate mais teórico de fundo na investigação que Joas desenvolve sobre a adesão aos direitos humanos. Trata-se do debate sobre as condições de possibilidades do universalismo moral, e Joas vai travá-lo numa tripla interlocução crítica com Hilary Putnam, Jürgen Habermas e Talcott Parsons.

De início, convém reconstruir como Joas vai se posicionar em relação ao debate entre Putnam e Habermas em torno da distinção entre normas e valores. Justificamos essa curta digressão, pois acreditamos que é a partir desse debate que Joas vai forjar o seu conceito de comunicação referente a valores. O debate em questão ocorreu na conferência intitulada *Werte und Normen* - proferida por Hilary Putnam na Johann Wolfgang Goethe Universität, em Frankfurt, em julho de 1999 -, e posteriormente republicada na segunda parte da obra *The collapse of fact/value dichotomy and other essays* (2002)¹³⁸. Sobre esse debate, Joas destaca duas críticas de Putnam dirigidas ao projeto ético-político de Apel e Habermas. A primeira se refere ao modo como Habermas compreende a distinção entre normas e valores. Para Joas, uma característica importante da ética discursiva é a forte distinção entre normas e valores. Para Apel e Habermas, normas podem assumir a propriedade de “enunciados de obrigação universalmente válidos” (universally valid statements of obligation), algo improvável aos valores - estes, entendidos pelos teóricos da ética discursiva como “subjetivos e contingentes”. Logo, a objetividade moral (*moral objectivity*) só pode ser alcançada no nível das normas, mas não no nível dos valores. Como consequência dessa interpretação, ao enxergarem os valores como subjetivos e contingentes, Apel e Habermas não conceberiam a

¹³⁸ Consultamos a versão do artigo traduzida para o português com o título de *Valores e normas*, e que se encontra no mesmo livro traduzido por Pablo Rubén Mariconda e Sylvia Gemignari Garcia. O título do livro em português é “O colapso da verdade e outros ensaios” e foi publicada no Brasil pela editora Ideias&Letras em 2008.

possibilidade de uma comunicação referente a valores, hipótese defendida por Putnam.¹³⁹

Embora concorde com Putnam sobre a possibilidade de existir uma comunicação referente a valores, Joas rejeita Putnam quando este defende que a origem dos problemas da ética discursiva se encontra na distinção entre normas e valores.¹⁴⁰ Ao contrário, Joas considera válida a distinção habermasiana entre normas e valores, ainda que discorde do modo de tratamento analítico aplicado a distinção¹⁴¹.

Com efeito, Joas localiza a fonte das limitações da teoria da argumentação racional em outro lugar, a saber, na capacidade limitada de oferecer uma interpretação da generalização de valores em contextos de pluralidade cultural. Como já assinalado anteriormente, Habermas enxergaria os valores como particulares e, portanto, como incapazes de alcançar o mesmo nível de generalização que as pretensões de validade cognitiva e normativa. Na impossibilidade de universalização de valores, defende Joas, Habermas acabou por se voltar para a universalização nas esferas do direito e da moral normativa.¹⁴² Contra essa interpretação habermasiana, Joas rebate afirmando que

O fato de os detentores de direitos serem indivíduos e grupos particulares não significa que os destinatários de sua orientação axiológica possam igualmente ser apenas indivíduos e grupos particulares.¹⁴³

~~— Fica claro que Joas acredita que conflitos que envolvem sistemas axiológicos concorrentes não podem ser superados apenas pela ética discursiva.~~¹⁴⁴ Mais, embora a adesão a valores se apoie na plausibilidade de quem se compromete com eles, a persuasão e o consenso intersubjetivo não fazem parte do horizonte de compromisso com os valores. O crente não se sente comprometido com a persuasão

¹³⁹ “For Putnam, we can indeed have reasonable communication about values; a discussion of ethics restricted to norms deals with only one part of ethics” (JOAS, 2008, p.45).

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ O próprio Joas opta por outra distinção pragmatista entre normas e valores baseada teoricamente pelos escritos de William James.

¹⁴² Ibid., 251.

¹⁴³ Ibid., 252.

¹⁴⁴ Enquanto este último atribui um potencial de consenso na comunicação baseada na comunicação racional, Joas repete a trilha já feita por John Dewey e atribui um potencial de experiência de autotranscendência inscrito na comunicação intersubjetiva que cria vínculos afetivos entre interlocutores.

ou com a busca do consenso.¹⁴⁵ E o mais importante, a comunicação referente a valores envolve sempre a referência a sentimentos e experiências. Por isso, lançando a pergunta sobre em que medida seria possível um discurso racional sobre valores, Joas propõe uma “terceira via” que estaria na base do diálogo interreligioso.¹⁴⁶ Para elucidar a natureza desse diálogo entre tradições distintas, o conceito de *lógica de uma comunicação referente a valores* se impõe como o tipo alternativo de comunicação ao conceito apel-habermasiano de lógica do discurso argumentativo racional.¹⁴⁷

Sobre isso, de modo resumido, Joas destaca três especificidades na comunicação referente a valores como traços distintivos em relação à lógica do discurso argumentativo racional. A primeira especificidade se refere ao fato de que a “adesão a valores” deve ser entendida como um *compromisso afetivo* que dispensa a persuasão e o consenso. Embora a adesão a valores se apoie na plausibilidade de quem se compromete com eles, a persuasão e o consenso intersubjetivo não são exigências do horizonte de compromisso com os valores (Joas, 2008, p.90.). A segunda especificidade da comunicação referente a valores diz respeito ao fato de que os valores são irreduzíveis à constatação cognitiva de confirmação ou refutação, isto é, a crença ou adesão a valores não depende de pretensões de validade factual. Finalmente, sobre a terceira especificidade da comunicação referente a valores, considera-se que valores necessitam de uma dimensão temporal de narratividade. Isto é, a comunicação referente a valores envolve sempre a articulação necessária de um sentido de narrativa. Após apresentar o seu conceito de comunicação referente a valores, Joas o vincula ao conceito parsoniano de generalização de valores. Porém, não antes de submeter este último a uma revisão conceitual. Se fazia ainda necessário afastar o raciocínio funcionalista empregado no uso do conceito.

Talcott Parsons, defende Joas, ao observar o avanço dos processos de diferenciação nas sociedades, teria se dado conta dos efeitos sobre os valores institucionalizados. No entanto, informado empiricamente pelo processo de diferenciação entre Estado e Igreja, assim como a consequente “institucionalização

¹⁴⁵ Isso não quer dizer, no entanto, que o compromisso de valores dispense a mediação discursiva. Ao contrário, a comunicação referente a valores envolve sempre a articulação necessária de um sentido de narratividade.

¹⁴⁶ Ibid., p.251.

¹⁴⁷ Idem.

de uma compreensão moral de comunhão na sociedade”, Parsons entendia a generalização de valores como uma resposta funcional às mudanças institucionais. Como é próprio do raciocínio funcionalista, a generalização de valores foi interpretada como uma “exigência funcional”, isto é, “(...) se tornou necessária em função da revolução industrial, da revolução democrática e da revolução da formação” (JOAS, 2012, p.258).

Mas para que não façamos uma caricatura a priori do funcionalismo, convém nos questionarmos por que nos parece problemático esse tipo de raciocínio sociológico. Conforme Joas (1996) já havia destacado em escritos anteriores, porque é um modelo teleológico¹⁴⁸ que informa o curso da ação (no caso aqui discutido, o ato de “generalizar” valores). E nesse modelo teleológico, as “metas” racionais ou normativas da ação já estão dadas a priori. Claramente, essa compreensão funcionalista não permite considerar fenômenos como a “contingência”, a “fluidez” ou a “mutabilidade” que atuam no curso mesmo da realização da ação. Não por acaso, das teorias da ação que são críticas à interpretação teleológica da ação humana, as abordagens pragmatistas se destacam e Joas acompanha essa corrente teórica na crítica ao funcionalismo parsoniano.

Sendo assim, para Joas (1996, p.150), a relação entre o curso da ação e a motivação dos atores pode assumir formas diferentes. Seria um erro sociológico derivar o resultado da ação a partir das motivações primeiras dos atores. Além de se considerar a “contingência” na situação em que se processa a ação humana, também é preciso reconhecer que a “situação” é “constitutiva” da ação.

Enxergando um potencial heurístico na ideia de generalização de valores, Joas, porém, rejeita o funcionalismo explicativo do raciocínio sociológico parsoniano e propõe atualizá-la fora da “moldura funcionalista”.¹⁴⁹ Sobre isso, conforme assinalado anteriormente, Habermas também teria apresentado uma

¹⁴⁸ O modelo teleológico da ação se caracteriza pela ideia de que o ator realiza um “propósito” e que toma decisões. As noções de “escolha” e “decisão” são centrais no modelo teleológico da ação. Segundo Habermas (2012), o agir “estratégico” é uma versão ampliada do modelo teleológico de ação. Nas ciências sociais, abordagens das teorias da decisão, dos jogos e das trocas apresentam subjacente um modelo teleológico de ação.

¹⁴⁹ Idem.

interessante crítica ao funcionalismo parsoniano. Em sua crítica ao funcionalismo de Parsons, Habermas teria demonstrado, segundo as palavras de Joas, que

A generalização de valores não só não decorre simplesmente de processos de diferenciação, mas pode ocorrer inclusive que entre a diferenciação progressiva e formas específicas da generalização de valores decorram tensões muito fortes (JOAS, 2012, p.258).

Habermas, ao pensar a relação entre diferenciação e generalização de valores, não somente nega a rígida relação de causalidade entre eles, como também vai destacar possíveis tensões entre os dois fenômenos. Nesse sentido, Joas considera acertada a crítica habermasiana ao modo como Parsons interpretou o vínculo entre processos de diferenciação e generalização de valores. No entanto, sua concordância com Habermas para por aí, pois o primeiro rejeita a interpretação habermasiana acerca das consequências da generalização de valores. Para Habermas (2012), uma das consequências da generalização de valores é a liberação da ação comunicativa de todos os padrões concretos da ação. Conforme vimos, para Habermas, a progressiva generalização de valores faz com que o papel de integração social seja retirado do consenso ancorado na religião e reinserido nos processos de formação do consenso no interior da linguagem. Diferentemente das sociedades tradicionais, onde o consenso se encontraria ancorado na religião, nas sociedades modernas diferenciadas, a integração social passaria a ser produzida crescentemente pela via do discurso racional.

Ainda que estivesse de acordo com a intenção habermasiana de superar a explicação funcionalista, Joas se sentia bastante incomodado com a substituição por uma explicação de tipo racionalista, certamente, consciente e informado pelas controvérsias teóricas que envolvem a questão do universalismo moral no quadro de explicação da ética discursiva desenvolvida por Apel e Habermas. Em se tratando de valores, Habermas teria admitido que não seria possível diferenciar de modo claro “questões da gênese e da validade”¹⁵⁰, a exemplo do que ele acredita ser possível no caso das pretensões de validade cognitivas e normativas. Essa dificuldade de diferenciação explicaria, segundo Joas, o porquê de Habermas

¹⁵⁰ As palavras em aspas são de Joas (2012, p.251).

enxergar os valores como “particularistas”, atribuindo o potencial de universalização apenas às pretensões de validade cognitiva e normativa.

O que Parsons tinha em mente quando desenvolveu a ideia de generalização de valores foi, em contraposição, que **as tradições axiológicas podem desenvolver uma compreensão mais geral (grifo nosso)**, na maioria das vezes também mais abstrata, do seu conteúdo, sem perder, nesse processo, o seu enraizamento nas tradições e experiências específicas das quais brota a força afetiva de adesão a elas por parte dos agentes (JOAS, 2012, p.259).

Ainda sobre o potencial universalista inscrito nas tradições axiológicas,

Parsons is fully aware that value generalization can only be conceived of as a process, and he has interesting things to say about the stages and the character of this process. He follows Karl Mannheim and sees ‘utopias’ - such as the liberal-democratic and the socialist-communist utopias - as helpful for a process of value generalization.¹⁵¹

Além disso, a ideia de generalização de valores, tal como compreendida por Habermas, implicava a aceitação da suposta separação entre normatividade e ação racional, justamente o tipo de compreensão inversa àquela desenvolvida por Parsons e a qual Joas reconhecia como um mérito da teoria normativa da ação do sociólogo estadunidense. Por isso, não satisfeito com a solução habermasiana, visto que apoiada principalmente na tese da racionalização, Joas recupera o que considera o entendimento original de Parsons sobre a ideia de generalização de valores.

Nesse sentido, Joas (2012, p.258) concorda inicialmente com Habermas quando este descola a generalização de valores dos processos de diferenciação, mas diverge da explicação habermasiana sobre as consequências da generalização axiológica no que diz respeito ao elo entre agir comunicativo e padrões da ação. Como salientado, Habermas vai descrever a linguistificação do sagrado como uma mudança estrutural no modo de produção da integração social. Nas instituições

¹⁵¹ “Parsons está plenamente consciente de que a generalização de valores só pode ser concebida como um *processo*, e ele tem coisas interessantes a dizer sobre as fases e o caráter deste processo. Ele segue Karl Mannheim e vê ‘utopias’ - tais como as utopias dos partidos liberal-democrata e socialista-comunista - como úteis para um processo de generalização de valores” [tradução livre]. Ver Joas (2008, p.93).

fundadas no consenso mediado pela comunicação, “(...) a integração social não se realiza mais de modo direito, mediante valores institucionalizados, mas por meio do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade levantadas pelos atos de fala” (HABERMAS, 2012, p.163). Joas argumenta que a interpretação habermasiana se contrapõe ao modo como o próprio Parsons desenvolveu a ideia de generalização de valores.

Na compreensão parsoniana da generalização de valores, argumenta Joas (2012, p.259), “(...) as tradições axiológicas podem desenvolver uma compreensão mais geral, na maioria das vezes, mais abstrata do seu conteúdo, sem perder, nesse processo, o seu enraizamento das quais brota a força afetiva de adesão a elas por parte dos agentes”. Assim, Joas refuta a ideia de intelectualização da tradição axiológica mediante a generalização de valores. Não há dissociação da tradição axiológica em relação aos seus aspectos afetivos, mas uma “nova articulação da tradição” original ou, outra possibilidade historicamente plausível, a ocorrência de uma nova articulação nos dois lados de um encontro entre tradições axiológicas, cuja consequência é um novo ponto de vista compartilhado.

Sendo assim, a generalização de valores é, segundo entende Joas (2012, p.259), uma “(...) modificação recíproca dinâmica e um impulso para a renovação da respectiva tradição própria de cada qual”. Ou, ainda nas palavras de Joas (2012, p.260): “(...) um processo dinâmico de modificação recíproca onde a comunicação (...) está aberta justamente para as camadas profundas de sistemas axiológicos e religiões”. No mesmo estudo, Joas cita o caso concreto da gênese da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 como um exemplo empírico que confirmaria a ideia de generalização de valores. Apoiando-se em pesquisas históricas atuais sobre o episódio, Joas vai defender que a Declaração de 1948 foi um fato contingente que envolveu a participação de uma pluralidade de atores sociais e a “renúncia consciente” em se insistir numa versão específica de seu conteúdo: “Sem as múltiplas possibilidades de conexão maturadas por essa pré-história, é difícil imaginar o seu êxito após 1948. Essa pré-história já mostra que deve ser difícil encarar uma única cultura, religião ou filosofia como fundamento exclusivo da Declaração” (JOAS, 2012, p.266).

Em suma, a gênese da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 foi o resultado do encontro e incorporação de elementos oriundos de uma pluralidade de tradições intelectuais e culturais acionados por uma multiplicidade de atores envolvidos na sua formulação: “o resultado de um processo bem-sucedido de generalização de valores” (JOAS, 2012,p.271).

Assim, se apoiando em Parsons, Joas vai defender que diferentes tradições axiológicas podem produzir um valor mais geral, mais abstrato, sem perder seu enraizamento nas tradições específicas e experiências. Na visão de Joas, Parsons acabou interpretando a generalização de valores como um processo dinâmico de modificação mútua de sistemas de valores e/ou de tradições culturais. E nessa chave de interpretação sociológica, não são somente as instituições que se transformam, mas também os sistemas axiológicos são ressignificados em contextos situacionais de encontro e confronto com outros sistemas axiológicos.

Em síntese, Joas opera um duplo movimento de aproximação e afastamento entre Habermas e Parsons. Contra a interpretação de Parsons que explica a generalização de valores como o resultado exclusivo de uma exigência funcional do sistema social, Joas se aproxima de Habermas para defender que a generalização de valores é o resultado do “encontro de diferentes sistemas axiológicos”. Por sua vez, contra a leitura de Habermas que entende a generalização de valores como um “consenso racional discursivo” generalizado, Joas retorna a Parsons e a seu entendimento da generalização como um “processo de modificação recíproca” de sistemas axiológicos concorrentes (JOAS, 2012, p.259-260). Apesar do seu funcionalismo, Parsons preserva a conexão estrutural entre valores e ação racional que, contrariamente, Habermas abandona ao incorporar a tese weberiana da racionalização. Enquanto em Habermas a ação racional é esvaziada de orientação valorativa, em Parsons todo tipo de ação social, o que inclui a ação racional, se apoia em um pano de fundo valorativo.

O potencial do conceito de generalização de valores tal como trabalhado por Parsons é que ele concebe um processo dinâmico de modificação mútua dos sistemas de valores e ou tradições. Na chave de leitura de Parsons, não são somente as instituições que se transformam, mas também os sistemas axiológicos

são ressignificados em contextos situacionais de encontro e confronto com outros sistemas axiológicos (JOAS, 2008, p.94). Se Habermas extrai a generalização de valores da moldura funcionalista para reinseri-lo numa moldura culturalista, Joas extrai o conceito de generalização de valores da moldura habermasiana culturalista e o reencaixa numa moldura pragmatista.

E como se faz um neoclássico na sociologia?

Neste ensaio, procurei abordar uma ideia geral que tem sobrevoado todo o edifício arquitetônico deste texto. Pode parecer ao leitor ou leitora familiarizados com a leitura do texto “A importância dos Clássicos” que o autor do presente ensaio, aqui apresentado, nada mais faz do que replicar as teses amplamente conhecidas de Jeffrey Alexander. Uma delas, sem dúvidas, é o “movimento pendular” em torno da reabilitação dos escritos de Talcott Parsons. Uma outra, também intencionalmente, é a tese de reafirmar que há um “movimento de resgatar a estatura clássica do próprio Parsons” (ALEXANDER, 1999, p.71).

Embora concorde com Donald Levine (2015) quando este defende que os argumentos a favor dos clássicos foram e são os mais diversos e que as diferentes justificações de interesses apontam para direções distintas, gostaria de destacar aqui outra ideia mais geral trabalhada por Alexander naquele seu ensaio metateórico que hoje também se tornou um texto clássico: a de que o que se tem por “significação verdadeira” de uma obra clássica repercute amplamente na teoria sociologicamente contemporânea (ALEXANDER, 1999, p.24).

Naquele mesmo ensaio, em debate com Robert Merton, Alexander reafirmava essa ideia ao advertir seu colega de profissão por não caracterizar a pesquisa erudita dos clássicos como “interpretação”, o que o impossibilitava de reconhecer um “elemento teórico criativo de caráter gerativo” no estudo dos clássicos.¹⁵² Em resumo, Alexander acusava Merton de não enxergar a “atitude formal, a reconstrução e a crítica contínua” como “real substância da sistemática”

¹⁵² Embora para um contemporâneo que tomou conhecimento da “virada hermenêutica” nas ciências sociais a potencialidade criativa da interpretação pareça um tanto óbvia, parece certo que não o era para a geração de sociólogos de Robert Merton.

(ALEXANDER, 1999, p.27). Dito de outro modo, no seu confronto com Merton, Alexander tentava demonstrar o potencial criativo latente na sistemática história, o que, ao entendimento de Merton, não passava de “desvio do papel científico” e consequência caída em “tendências intelectualmente degenerativas”.

Três décadas depois, Alan How (2016) vai complementar o argumento de Alexander a favor da atualidade do clássico e defender que os clássicos são capazes de falar para além de seu tempo, e que isso só é compreensível se entendermos que o “passado continua no presente”. Como Alexander, How recorre à tradição da hermenêutica, mais precisamente, aciona as ideias de Hans-Georg Gadamer para justificar a legitimidade do estudo dos clássicos em ciências sociais. How (2016, p.13) menciona Gadamer como um pensador que compreendia que a natureza dialógica da interpretação excedia as intenções dos interlocutores, sejam eles autores ou leitores. O clássico liga o passado e o presente, permite compreender o quão do passado encontra continuidade no presente. Compreendidos como geradores de excedente de significado, os clássicos podem transcender os limites originais de produção. Com efeito, fornecer informações que melhoram e renovam a compreensão do presente (HOW, 2016). E mais, o valor do clássico não é final e nem deve ser percebido como superior a um contemporâneo. Mas que ao fornecer a “gramática” e o vocabulário geral da sociologia, os clássicos são o que nos permitem pensar e falar “sociologicamente”.¹⁵³ Em defesa da vitalidade da “sociologia clássica”, Bryan Turner (1999) disse que os clássicos mostram suas forças e atualidade quando explorados para pensar os dilemas da existência humana numa civilização industrial e tecnológica. Estas parecem ser também boas razões para melhor entender o processo de “construção” de Talcott Parsons como um “neoclássico”.

Por fim, realizar um estudo sobre o pensamento sociológico é, sem dúvida, uma tarefa nada fácil. Embora possamos nos deparar com o reconhecimento da legitimidade que o objeto em foco pode apresentar dentro do próprio espaço científico - o que poderia servir de autoargumentação da qualidade atestada do

¹⁵³How (2016) vai fazer uma distinção interessante entre “cânone” e “clássico” a partir de uma homologia entre “estrutura” e “agência”, onde o cânone corresponde à estrutura e o clássico se encontra situado na órbita da agência.

trabalho -, corremos o risco de acabar nos situando naquilo que o já mencionado Merton chamou de “tendências intelectuais degenerativas” (ALEXANDER, 1999: p.27). Ao privilegiar os clássicos, acaba-se mais por prestar “reverência”, fazer exercício de erudição e, até mesmo, adotar uma “atitude servil” para com os trabalhos antigos, do que desenvolver uma produção verdadeiramente original e científica.

Pierre Bourdieu, de maneira não muito diferente, chama atenção para os perigos da “importância social ou política do objeto”. Certamente, acrescentaria a “importância científica”, fruto de uma *Illusio sociológica* que atribui uma importância ou razões ilusórias às crenças constituídas no interior do *campo sociológico*¹⁵⁴. Apesar dos riscos existentes, negligenciar os “discursos oficiais” produzidos pelas ciências sociais clássicas é incorrer também num erro. Como destacou Jeffrey Alexander, a sociologia é também um *campo discursivo*. Mais precisamente, o discurso é “um dos traços destacados do campo da ciência social” (ALEXANDER, 1999, p.38).

Mais, diante da constatação da natureza “dialógica” e “interpretativa” do mundo social, ganha força a ideia de que a tradição persiste no presente porque é uma característica “inevitável” da condição humana e porque constitui elemento chave da integração da sociedade (HOW, 2016). Aqui encontramos outra razão da atualidade do clássico em ciênciassociais.

Portanto, tomar por objeto sociológico os critérios de reconhecimento e legitimidade cultural do pensamento parsoniano na sociologia contemporânea pode nos ajudar a compreender de que maneira determinadas pesquisas sobre a realidade social podem dar ainda funcionalidade prática a teorias sociais clássicas, além de possibilitar uma mudança “radical” nas “crenças” científicas naturalizadas no espaço sociológico. Se é verdade que Marx, Durkheim e Weber, nas palavras de Bourdieu, “representam pontos de referência que estruturam nosso espaço teórico e nossa percepção desse espaço”, também é verdade que Parsons representaria um ponto de referência da possível “reestruturação” do mesmo espaço e da nossa percepção.

¹⁵⁴ Pensado por Pierre Bourdieu enquanto sistema de relações de produção, circulação e de consumo de bens simbólicos in: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey. **Theoretical Logic in Sociology Vol 4**. Los Angeles, University of California Press, 1982.
- ALEXANDER, J. O Novo Movimento Teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.02, n.04, p.05-28, jun. 1987. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_04/rbcs04_01.htm
- ALEXANDER, Jeffrey. **Durkheimian sociology: cultural studies**. New York, Cambridge University Press, 1988.
- ALEXANDER, Jeffrey. A importância dos clássicos in GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. **Teoria Social Hoje**. São Paulo, UNESP, 1999. P.23-90.
- ARNASON, Johann P. Invention and emergence: reflections on Hans Joas' theory of creative action. *Thesis Eleven*, n° 47, Nov. 1996, p.101-113.
- BEYTÍA, Pablo. Creatividad situada, contingencia y modernidad: entrevista a Hans Joas. **Andamios**, Vol 9, n° 19, mayo-agosto, 2012, p.361-389.
- DOMINGUES, José Maurício. **A sociologia de Talcott Parsons**. Niterói, EdUFF, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo Vol 2**. São Paulo, MartinsFontes, 2012.
- HOLMWOOD, John. Contemporary Sociological Theory: Post-Parsonian Developments in TURNER, Bryan S. **The New Blackwell Companion to Social Theory**. USA, Wiley-Blackwell, 2009, p.38-59.
- HOW, Alan R. **Restoring the Classic in Sociology: Traditions, Texts and the Canon**. London (UK), Palgrave Macmillan, 2016.
- JOAS, Hans. **The Creativity of Action**. UK, Polity Press, 1996.
- _____. **The Genesis of Values**. Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- _____. Value generalization: limitations and possibilities of a communication about values. **Zeitschrift für Wirtschafts - und Unternehmensethik** 9 (2008), 1, pp. 88-96. Disponível em: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-348801>.
- _____. **A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos**. São Paulo, Editora Unesp, 2012.
- JOAS, Hans; KNÖBL. **Teoria Social: Vinte lições introdutórias**. Rio de Janeiro, Vozes, 2017.
- LEWIS, David J.; SMITH, Richard L. **American Sociology and Pragmatism**. Chicago, The University of Chicago press, 1980.
- LEVINE, Donald. The variable status of the classics in differing narratives of the sociological tradition. USA, **Jornal of Classical Sociology**. 2015, p.1-16.
- LOCKWOOD, David. Some Remarks on "The Social System". **British Journal of Sociology**. 7, 1956, 134-146.
- LUHMANN, Niklas. **Sistemas Sociais: esboço de uma teoria geral**. São Paulo, Vozes, 2016.
- PARSONS, Talcott. **A estrutura da ação social Vol 1**. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2010.
- _____. **EL Sistema Social**. Espanha, Alianza Editorial, 1999.
- PICÓ, J. Los años dorados de la sociología (1945-1975). Madrid: Alianza Editorial, 2003.

PUTNAM, Hillary. **O colapso da verdade e outros ensaios**. São Paulo, Ideias & Letras, 2008.

QUINTANEIRO, Tania; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de. **Labirintos simétricos: introdução à teoria sociológica de Talcott Parsons**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

RITZER, George. **Sociological Theory**. USA, McGrawHill Companies, 2010.

ROCHER, Guy. **Talcott Parsons e a Sociologia Americana**. Rio de Janeiro, F. Alv es, 1976.

TURNER, Bryan S. **Classical Sociology**. London, SAGE Publications, 1999.

ZAHO, Shanyang. **METATHEORY, METAMETHOD, META-DATA-ANALYSIS**. **Sociological Perspectives**, 1991.

Recebido: 05 jan. 2019
Aceito: 20 jan. 2019

Artigos livre

Relatos da demanda por uma formação superior multicultural a distância que poderia ser ofertado pelo instituto Insikiran da Universidade Federal de Roraima

Paulo Fernando de Lucena BorgesFerreira¹⁵⁵

Ananda Machado¹⁵⁶

Resumo

Este estudo tem por interesse compreender a Formação Superior Indígena Multicultural, em como este contexto resguarda uma nova demanda atual: a necessidade que o Instituto de Formação Superior Indígena em Roraima - INSIKIRAN, presente na Universidade Federal de Roraima - UFRR, observe a viabilidade de um Curso de Formação Superior em Língua Macuxi na modalidade a Distância. Visando cumprir esse propósito, baseado em modelo pesquisa bibliográfico qualitativo, fora feita uma correlação do tema com publicações, textos, teses, artigos e dissertações que favoreceram uma melhor compreensão sobre essa realidade e, posteriormente, em momento de análise quantitativa de dados coletados pro meio de entrevista oral gravada por meio de aplicativo de rede social (WhatsApp), se obteve o relato de algumas descrições dos entrevistados, sinalizando a necessidade de um curso de Formação Superior em Língua Macuxi.

Palavras-chave: Formação Superior. Multiculturalismo. Línguas Indígenas.

¹⁵⁵ Mestrando Programa de Mestrado em Letras Universidade Federal de Roraima (UFRR), ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1046-4573>; Email: prof.lucenaferreira@gmail.com.

¹⁵⁶ Professora Titular no Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de Roraima (UFRR); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3363-2587>; Email: ananda.machado@ufrr.br.

Abstract

This study intends to understand the Higher Indigenous Multicultural Formation, as this context safeguards a new current demand: the need for the Institute of Indigenous Higher Education in Roraima - INSIKIRAN, present at the Federal University of Roraima - UFRR, to observe the feasibility of a Superior Training Course in Macuxi Language in the Distance modality. Aiming to fulfill this purpose, based on a qualitative bibliographic research model, a correlation of the topic with publications, texts, theses, articles and dissertations was developed, favoring a better understanding of this reality and, later, at a moment of quantitative analysis of the data collected for the medium of oral interview recorded by means of a social network application (WhatsApp), we obtained the report of some descriptions of the interviewees, signaling the need for a course of Higher Education in Macuxi Language.

Keywords: Higher Education. Multiculturalism. Indigenous Languages.

Introdução

Este estudo trata-se de Artigo contendo parte do conteúdo ainda em andamento, que comporá a Dissertação intitulada: “Demandas e Possibilidades de um Curso de Língua Macuxi a Distância na Universidade Federal de Roraima”.

Neste contexto, este trabalho se fundamentou em compreender a Formação Superior Indígena Multicultural e a necessidade de se considerar a criação de um Curso superior de Língua Macuxi que possa ser disponibilizado diretamente nas comunidades locais de origem (e não apenas na capital), assumindo assim um novo posicionamento da formação acadêmica e exercício cidadão de emancipação dos indivíduos que compõem esses núcleos sociais que são histórica e culturalmente diversificados.

Visando cumprir essa finalidade, por meio de perfil bibliográfico qualitativo de pesquisa, a sistematização do tema relacionou os objetivos propostos com

bibliografia que ampliasse uma melhor reflexão sobre este assunto. Dessa forma essa teoria se fundamentou em estudos de Baniwa (2010), Bobbio (1992), Canclini (2004), Cavalcanti e César (2007), Fernandes (2008), Freitas (2003) e Meliá (1999), Maher (2007), McLAREN (2000), possibilitando uma melhor discussão sobre a ótica de estudo.

Na análise, a temática fora correlacionada teoricamente com declarações da professora do Programa de Pós-graduação em nível de mestrado PPGL/UFRR, Dra. Ananda Machado (MACHADO, 2018) e do Professor de Língua Macuxi, Sr. Welinton Costa Mafra (MAFRA, 2018), proporcionando maior compreensão do cenário em estudo.

Compreender como a Formação Superior indígena multicultural pode servir como um elemento que considere demandas de Formação Superior em Língua Indígena em Roraima, visto que não existem ainda graduações com este teor, tendo somente sido disponibilizado cursos de extensão acadêmica por professores falantes de línguas indígenas locais, surge como uma oportunidade de motivar uma melhor reflexão sobre o direito dos povos que formam essa identidade local diversificada. Pode possibilitar também uma visão mais ampla sobre o direito de acesso à Formação Superior dos povos indígenas de Roraima dentro das suas realidades multiculturais. Ainda serve para despertar o interesse para que sejam feitos outros estudos que oportunizem discussões sobre este assunto.

Pressupostos teóricos

A FORMAÇÃO PEDAGÓGICA INTERCULTURAL NO BRASIL

Os primeiros estudos sobre Formação Superior Indígena no Brasil estão presentes nos estudos de Meliá na década de 1970. Com relação à educação e a formação pedagógica voltada aos indígenas, Meliá (1999), destaca:

A ação pedagógica tradicional integra sobretudo três círculos relacionados entre si: a língua, a economia e o parentesco. São os círculos de toda cultura integrada. De todos eles, porém, a língua é o mais amplo e complexo. O modo como se vive esse sistema de relações caracteriza cada

um dos povos indígenas. O modo como se transmite para seus membros, especialmente para os mais jovens, isso é a ação pedagógica (MELIÁ 1999, p. 03).

Carvalho; Fernandes e Repetto (2009), destacam que diferentes culturas geram diferentes fontes de conhecimento que poderiam superar limites da razão, servindo como fontes de interação entre diferentes povos e diferentes indivíduos de maneira ampla e diversificada:

Poderíamos considerar a ciência como uma cultura do conhecimento que faz parte da cultura em sentido amplo. Assim entendemos que a ciência entendemos que a ciência é apenas parte do real, e por isso pode ser segmentada em disciplinas e áreas de conhecimento, o que nos obriga a buscar diálogos inter e transdisciplinares. Enquanto a cultura é uma realidade completa e auto-construída a partir do diálogo com outras culturas, que expressa uma visão do mundo, é um olhar sobre a totalidade do real, do todo, embora sempre o veja em parte. As culturas são fontes de conhecimento e auto-compreensão que superam os limites da razão, e nos levam a pensar nos limites do Ser (CARVALHO; FERNANDES; REPETTO, 2009 p. 101).

A cultura, conforme o destacado por Carvalho; Fernandes e Repetto (2009) se fundamenta na celebração do conhecimento em suas relações de diálogo social e constante, multifacetando contextos e celebrando encontros de diferenciadas possibilidades de interação sociocultural, o que diretamente, amplifica o sentido e entendimento da visão de mundo.

Tubino (2003) entende que o multiculturalismo contribuiu para gerar tolerância e equidade cultural, sendo que de mesmo modo gerou também ilhas étnicas, sociedades paralelas, o que de algum modo, fomentou um outro modo de etnocentrismo vez que, por vezes um grupo cultural, não consegue estabelecer trocas culturais efetivas com outro grupo, havendo novas demandas de superem concepções equivocadas que hajam relações de maior importância entre uma cultura e outra.

Assim, esse novo modo de compreender a cidadania intercultural se posiciona no entendimento de que os “povos indígenas existem muito antes da concepção ou criação do Estado” e, partindo deste entendimento, essa compreensão deve motivar o resguardado das diferentes realidades e perspectivas

de sua identidade cultural, legitimando suas demandas de direito no Estado (TUBINO, 2003, p.182).

Para tanto, nesse processo de reconhecimento e resguardo de identidade cultural diversificada, também se verifica a necessidade de uma formação acadêmica que se adéque aos contextos presentes nessa “formação cultural diferenciada dos povos indígenas”, como a exemplo dos presentes no Estado de Roraima. Esse novo perfil acadêmico, encontra seu reflexo também nos elementos que construirão novos perfis profissionais que se adéquem a diferentes realidades fluídas embasadas em amplas visões de mundo (GOMES; SILVA, 2006, p.15).

Repetto (2008) descreve que a defesa fundamental da cidadania intercultural deve absorver em seu conceito a concretização de uma sociedade, onde a cidadania deixe de ser um conceito abstrato e homogeneizante, para gerar uma sociedade que respeite o direito das pessoas individualmente, bem como o direito das coletividades.

Visando atender a essa demanda atual por uma formação acadêmica multiculturalizada, o Instituto Insikiran da Universidade Federal de Roraima - UFRR, têm contribuído para a formação de profissionais eficientes e que atendam às necessidades da comunidade local dando todo o suporte necessário para que estes alunos possam atuar de maneira significativa e eficiente. Essa formação diferenciada tem possibilitado o exercício de uma cidadania intercultural que englobe direitos e liberdades já reconhecidos em demandas internacionais como o direito à vida, a livre determinação dos povos, à justiça, à liberdade, igualdade de tratamento e tutela diante da lei, liberdade de expressão, informação, direitos relativos às minorias étnicas, religiosas e linguísticas bem como e ao exercício e reconhecimento de sua própria cultura (BOBBIO, 1992).

Essa formação intercultural atua de maneira individual, mas também cria oportunidades de ampliação do reconhecimento de direitos coletivos valorizando diversidades multiculturais e pluriculturais em Estados Internacionais, “sem, no entanto, afetar sua unidade interna” (REPETTO, 2008, p.71).

Este processo pode viabilizar uma nova visão dos diferentes processos culturais formativos dos povos indígenas, visto que no decurso da história tem sido

deixado de lado pelos indígenas mais jovens que buscam os grandes centros urbanos para viverem e conduzirem suas vidas, esquecendo-se de como foram construídas suas culturas, as conquistas e perseguições que seus povos sofreram e ainda assim, persistem na defesa da paz e da unidade de seus povos. Nessa idealização, a Formação Superior Indígena tem contribuído por valorizar essas riquezas culturais observada nesses povos, colaborando academicamente e cientificamente para que esses diferentes profissionais em suas comunidades tratem de suas peculiaridades e diversidades culturais de maneira altruísta, integral e relevante, provocando o autoconhecimento e o retorno às origens culturais de onde esses indivíduos foram criados. Tal posicionamento ainda se propaga na comunidade local, valorizando seus conceitos e autopercepções identitários, tão necessárias.

Cada vez mais os povos indígenas no Brasil buscam o reconhecimento de suas especificidades culturais que implicam em modificações não homogêneas dentro de formações interculturais especificadas. A análise e abordagem nos centros de estudos, sejam acadêmicos, sejam de Formação Superior, emerge uma perspectiva que contribui brilhantemente na sociedade local, aumentando a percepção de como cada vez mais, os núcleos sociais diversificados em seus pluralismos culturais; tornam-se ricos em suas peculiaridades culturais e seus conhecimentos multiculturalizados.

Considerações sobre a política brasileira de formação superior indígena

A política nacional com viés de Formação Superior por meio de diferenciados conteúdos em território nacional é baseada no Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas - RCNEI. São diretrizes e orientações fundamentais para o trabalho com diferentes áreas do saber com propósito de formação nas escolas indígenas inseridas no Ensino Fundamental. Conforme prevê o Ministério da Educação, o RCNEI tem por finalidade oferecer bases orientadoras para o desenvolvimento de programas de educação escolar no contexto indígena, atendendo aos seus próprios interesses e peculiaridades. No entanto, este contexto, não pode, ou não deveria afastar-se de princípios como pluralidade

cultural e equivalência de tratamento para os cidadãos como um todo. Tal posicionamento também deve ser fundamento para a elaboração de material didático para a formação de professores indígenas (BRASIL, 1998).

Paladino (2012) constata hoje no Brasil a existência de 26 cursos de Licenciaturas Interculturais, funcionando junto às Universidades Públicas, todos financiados pelo Ministério da Educação, exclusivamente para a formação de professores, mas isso pode ser ampliado, contemplando até mesmo a Educação a Distância. Surgem, aos poucos, bacharelados específicos, como por exemplo, em Gestão Territorial Indígena, bem como Faculdades Interculturais. Outra forma que possibilita a presença de estudantes no ensino superior é propiciada por políticas de cotas, que se materializa em fomentar o ingresso por meio de reserva de vagas, bem como bônus que consiste em acréscimo de pontos nos processos seletivos e vagas suplementares em cursos regulares e convencionais.

Nesse movimento de descoberta, há uma maior valorização da própria cultura como algo que está posto dentro de um panorama de modificação construtiva de novos processos históricos ampliando a “percepção de que os direitos individuais e coletivos diversificados” são direitos históricos, cuja gênese está fecundada nas experiências vividas por um núcleo social através dos tempos (BOBBIO, 1992, p. 18).

Pode-se compreender que há um grande interesse dos povos indígenas pelo ensino superior, relacionando essa demanda com a aspiração coletiva de enfrentar as condições de vida e marginalização. A educação superior pode servir, portanto como:

ferramenta para promover suas próprias propostas de desenvolvimento, por meio do fortalecimento de seus conhecimentos originários, de suas instituições e do incremento de suas capacidades de negociação, pressão e intervenção dentro e fora de suas comunidades (BANIWA, 2010, p.8).

Conforme Baniwa (2010) a universidade está aliada à afirmação do indivíduo, partilhando da crença que há, no olhar estimado do outro, a possibilidade de construir ou reforçar a autoestima coletiva dos povos ameríndios, reforçando assim as suas identidades étnico culturais.

Nas palavras de Fernandes (2008), informando de que há uma grande necessidade de acesso aos professores indígenas à qualificação superior de suas formações acadêmicas, verificamos:

É importante ressaltar a necessidade em formas específicas de ingresso para indígenas e, sobretudo, de estratégias para garantir a permanência dos mesmos no ensino superior, uma vez que somente possibilitar o ingresso, não é suficiente para garantir a formação. Dessa forma, pode-se afirmar que a atuação dos Núcleo Insikiran foi um avanço sem precedente. Prova disso é que em 2007 ingressaram 71 novos estudantes indígenas somente por meio de Processo de Seleção Específica na UFRR, sem contar os que entraram por processo regular (5 alunos), e nas faculdades particulares. [...] Há que se garantir a criação de políticas permanentes nessas instituições caso do Curso da Licenciatura Intercultural. Há também que se reforçar o segundo elemento deste processo, que hão de garantir a permanência dos estudantes nos cursos para que consigam concluí-los com êxito. Somente assim os estudantes poderão atender as suas comunidades e contribuir com a melhoria da qualidade de vida das mesmas (FERNANDES, 2008, p. 42).

Compreender as implicações necessárias às especificidades dos povos e suas culturas e trazer ao debate a desconstrução de um paradigma homogeneizante que cria uma falácia que todos seriam iguais. Seria um equívoco não levar em consideração que há diferentes características cognitivas e culturais estando desigualmente distribuídas (CANCLINI, 2004).

Respeitar essas individualidades é respeitar nosso próprio mundo. Nossa individualidade não teria existência se o outro não a criasse. A distância para compreender inicia o processo dialógico. Conhecer é reconhecer a presença do outro: a compreensão sempre é, em certa medida, dialógica (BAKHTIN, 1992).

Sobre isto, Silva (2011) destaca que a valorização da identidade tem forte relação sociológica e representativa, isto soma uma grande quantidade de elementos ricos nessas relações, podendo servir de recurso, ou viés transformador dos envolvidos. Essas representações somam contribuições culturais, experiências formativas e a construção de possibilidades para o exercício cidadão desses indivíduos. Hall (1999), define esses elementos presentes nessas interações sociais diversificadas e amplas, com fluidez cultural, pois estão em constante modificação, reestruturação e interação. Essas interações amoldam-se às necessidades nas quais esses indivíduos estão inseridos, vivendo suas histórias de vida.

Cavalcanti e César (2007), de igual modo, destacam que essa interação social evidencia-se por meio de identidades com amplas traduções e significações, como a exemplo das identidades culturais presentes nos povos indígenas de Roraima. À medida que as instituições de Formação Superior valorizam essa necessidade de favorecer o acesso ao ambiente acadêmico por parte desses diferentes grupos sociais superam-se modelos equivocados e excludentes.

Xavier e Cortez (2003) ainda informam que existem uma enorme quantidade de influência nos modos culturais em diferentes instâncias e modos de pensamento humano, isso deve ser tido como uma grande oportunidade formativa para o conhecimento e para a conservação dessa cultura que faz parte da identidade do povo brasileiro.

A Formação Superior indígena abrange a necessidade de uma diversificada e ampla capacitação acadêmica aos professores indígenas que possibilite uma inserção em suas culturas de modo a defender, disseminar e possibilitar a propagação de uma identidade indígena mais plena e carregada de sentimento de cultura própria e preservação de tradições que permeiam longos processos históricos.

A necessidade do reconhecimento de uma formação superior indígena e multicultural (a questão da etnicidade e identidade indígena diversificada)

Conforme explica Freitas (2003) ser índio cristaliza-se no sentimento de pertencer a um determinado grupo étnico, num movimento, ao mesmo tempo, de exteriorizar ao mundo o que se é e internalizado no próprio indivíduo que se reconhece nessa condição, pois dentro dele está uma grande quantidade de relações reflexas de sua cultura e de sua identidade

Pode-se perceber assim, que os povos indígenas possuem demandas presentes nessa relação de interação com sua própria culturalidade, necessitando, desta forma, de um reconhecimento por parte dos ambientes acadêmicos de formação superior. Por meio dessa formação especificada, dentro de sua realidade local e adequada ao seu grupo de vivência cultural, esses indivíduos podem ter suas cidadanias reconhecidas e valorizadas, por sua própria origem

Paredes (1996) ainda determina que a luta e reivindicações dos indígenas brasileiros, corresponde às suas necessidades de reconhecimento de:

[...] diversidade linguística e cultural, [...] e reconhecimento de uma educação própria, bilíngue, intercultural, específica e diferenciada, conforme o que declara a Constituição Federal “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (Art 231 CF/88) (PAREDES 1996, p. 13).

Paredes (1996) ainda destaca que essa formação deve ater-se à necessidade de uma adequação pedagógica à língua de alunos indígenas;

A existência e o direito a uma educação está fundamentada no reconhecimento da coexistência de duas ou mais populações (índios e não índios) dentro de um mesmo território, e portanto, de uma diversidade cultural e linguística; o que quer dizer que uma educação indígena tem que ser pelo menos intercultural e bilíngue. Só quando for assim, poderemos falar de uma educação própria dos índios, pois respeitará e valorizará a sua própria língua e a sua cultura. Quando isto acontecer, se reconhecerá e valorizará a identidade indígena (PAREDES 1996, p. 15).

É de extrema importância compreender que os aspectos culturais e de pluralidade étnica devem ser observados, quando da formação de professores para atuarem dentro da realidade educacional de povos indígenas. Etnicidade é essencialmente uma “forma de interação entre grupos operando no interior e contextos sociais comuns” (OLIVEIRA; BAINES, 2005, p.12). Os mesmos autores afirmam que a Etnicidade abriga, em maior ou menor grau, sistemas de interação entre nacionalidade que, em termos estruturais, influenciam (falando isto em alta e determinante influência), à medida que somam diferentes contribuições em sistemas interétnicos diversificados(OLIVEIRA; BAINES, 2005).

Compreendendo este ponto, conforme os autores, isto significa que:

A natureza da identidade étnica não guarda homologia com a da cultura, ainda que ambas, mantenham estreita interação. A rigor, dos elementos ditos culturais, sempre estarão a serviço da identidade como sinais diacríticos, diferenciadores, planejados pelos indivíduos e grupos para marcar simbolicamente suas respectivas, especificidades (OLIVEIRA; BAINES, 2005, p. 11).

As histórias dos povos indígenas no Brasil é uma história que sempre esteve atrelada às lutas pela terra, pela cultura e pelo reconhecimento de uma identidade indígena de amplo sentido e diferenciada. Paredes (1996) descreve a relevância da valorização multicultural que respeite a identidade de um povo quando diz:

A história dos povos indígenas latino-americanos é a história da luta pela terra esta luta lhes permitirá a valorização da sua língua e da sua cultura, valorização que dará origem a uma nova luta, a luta por uma educação, por uma educação própria, na sua própria língua e que ensine aspectos da sua cultura. Neste sentido, a manutenção e a defesa da identidade de um povo passa pelo respeito a [...] sua mesma cultura, [...], pois sem ela se desequilibram e se desarticulam (PAREDES, 1996, p.14).

Há uma necessidade evidente que os professores indígenas tenham uma Formação Superior que lhes forneça essas considerações e aspectos, para tornar integral e integralizado os mais diversos saberes presentes em suas culturas. Essa complexidade de requisitos necessários e educacionais exige um alto “nível de formação e capacitação docente dos educadores, pela existência de características linguísticas, culturais, históricas, sociais, econômicas e políticas e particulares” (PAREDES, 1996).

Assim como, o descrito por Jovchelovitch (2003) que estabelece como condição *sine qua non* (sem a qual não pode existir) que toda a representação sociocultural humana depende diretamente das relações presentes nos pluralismos oriundos de suas próprias expressões sociológicas.

Woodward (2000) destaca que diferentes culturas expressam-se por meio de diversificados de contextos simbólicos presentes em dois aspectos muito marcantes, o sociológico e o histórico. A realidade indígena é inerente a essas perspectivas, tamanha a sua amplitude. Sobre o mesmo entendimento, Minayo (1994) descreve que não há como se compreender as perspectivas sociais presentes em diferentes conjecturas vivenciadas nas identidades humanas, sem aprofundar as traduções e relações presentes nos contextos sociológicos de sua realidade.

Compreender uma Formação Superior indígena com qualidade e que leve em considerações contextos importantes como as Etnicidades e Multiculturalidades,

surtem com um fator determinante de reconhecimento da cidadania indígena no Brasil, respeitando suas individualidades e realidades sociais diferenciadas:

A existência da condição intercultural da educação indígena, especialmente através da escola, garante o reconhecimento da cidadania dos índios brasileiros, pois, como os povos indígenas têm que reagir com a população nacional, na sua maioria não-índia, eles teriam acesso a aprofundar e desenvolver seus próprios saberes e conhecimentos, além dos conhecimentos e valores da comunidade nacional, que facilitem a melhor convivência e compreensão das duas realidades. Somente através de uma educação que garanta um reconhecimento e respeito das duas realidades, entendidas como diferentes, mas não irreconciliáveis, se estará garantindo uma educação que promova a cidadania dos índios, tanto local (como índios), como nacional (como brasileiros), sem perda das suas identidades [...] nesse sentido, precisa-se de professores de ótima qualidade, tanto em seus conhecimentos, como no domínio de aptidões de ensino, e com uma ideia e consciência do significado de interculturalidade. Portanto, não é suficiente contratar indígenas como professores, senão que se tem que contratar indígenas suficientemente capacitados como professores (PAREDES, 1996, p.16).

Poroloniczak (2002), escrevendo sobre como deve ser a formação intercultural e superior indígena, informa:

10. As escolas indígenas serão criativas, promovendo o fortalecimento das artes como formas de expressão de seus povos.
11. É garantido o uso das línguas indígenas e dos processos próprios de aprendizagem nas escolas indígenas.
12. As escolas indígenas deverão atuar junto às comunidades na defesa, conservação, preservação e proteção de seus territórios.
13. Nas escolas dos não-índios será corretamente tratada e veiculada a história e cultura dos povos indígenas brasileiros, a fim de acabar com os preconceitos e o racismo.
14. Os Municípios, os Estados e a União devem garantir a educação escolar específica às comunidades indígenas, reconhecendo oficialmente suas escolas indígenas de acordo com a Constituição Federal.
15. A União deverá garantir uma Coordenação Nacional de Educação Escolar indígena, interinstitucional, com participação paritária de representantes dos professores indígenas (POROLONICZAK *et al*, 2002, p.13).

Permitir uma Formação Superior Indígena multicultural embasada em diferentes contextos étnicos possibilitaria identificar que o ser humano possui suas diversificadas realidades e individualidades, sendo que a vivência acadêmica também deve superar a hegemonia preconceituosa que isola o indivíduo, de modo a

evidenciar a riqueza de construções históricas multifacetadas com específicas expressões de construção sociológicas e fluxos de tradições.

A necessidade de um curso de formação superior em língua Macuxi distância que poderia ser disponibilizado no Insikiran - UFRR

Entre suas atribuições, o Insikiran detém a incumbência de viabilizar a formação acadêmica multicultural por meio das atividades administrativas e formativas presentes na UFRR, que conforme bem explica Carvalho, Fernandes, e Repetto (2009) assume o interesse de permitir políticas públicas educacionais e atitudes institucionalizadas para atender os interesses dos povos indígenas em Roraima.

Cumprir destacar que o Insikiran, até o presente momento, têm ofertado à comunidade geral, em se tratando de cursos de Língua Indígena (Macuxi e Wapishana), apenas cursos de extensão, não havendo, por exemplo, um curso de formação de professores (graduação) com essa finalidade. Assim, o que se tem ensinado no Instituto Isikiran é originado da experiência de indígenas que se comunicam em Língua Indígena nas em suas comunidades de origem e, devido a esta experiência pessoal, deslocam-se até a cidade para ensinarem com ajuda de dicionários e alguns manuais já publicados, sobre essas línguas indígenas.

Sobre isto, Olveira (2003, p.39) informa que a Declaração dos Direitos Linguísticos, mais precisamente em seus artigos 46 e 23, diz que estabelece que “toda comunidade linguística tem direito à preservação de seu patrimônio linguístico e cultural”.

De igual modo, Sílvia Coelho dos Santos, em sua obra intitulada “Educação e sociedades tribais” publicada na década de 1970 (SANTOS, 1975) esclarece que as instituições de ensino superior devem ofertar possibilidade de formação acadêmica voltada às necessidades de povos com constituição étnica, histórica e cultural altamente diversificadas, como a exemplo dos povos indígenas de Roraima. Isso só vem a enobrecer os direitos diversificados das minorias. Maher (2007), também tecendo comentários sobre a Formação Superior de professores que tratem sobre Língua Indígena, destaca que não há com se considerar diversidades culturais sem

abranger possibilidades, aos povos indígenas, de conhecerem, entenderem e dominarem a língua de seus antepassados. Somente desta forma se poderia permitir a conservação e o resgate cultural tão necessários a esses indivíduos.

Somente por meio dessas atitudes institucionais e pedagógicas, de acordo com o que afirma Soriano Ayala (2001) se poderá assumir uma luta mais ampla contra a segregação, o isolamento e a deterioração da identidade cultural presente nos pluralismos culturais, tal qual o presente nos povos indígenas de Roraima efetivando contextos pedagógicos multiculturais que se adéquem as demandas desses grupos.

Discussão

Diferentes cidadanias geram diferentes demandas na sociedade. A Formação Superior indígena possui muitas perspectivas ainda a serem pensadas como estratégias de formação de profissionais que possam, de maneira efetiva, corresponder às realidades das comunidades indígenas em Roraima. Contudo, muito se tem feito, para de algum modo criar oportunidades que favoreçam mecanismos multiculturais, sejam de didáticas formativas, sejam de acesso a conteúdos que integram estratégias de ensino inclusivas, aos alunos indígenas.

Tratando disto, adentrando os dados para a análise da realidade em estudo, foram obtidas algumas declarações de professores da UFRR por meio de aplicativo de rede social, a primeira, no dia 02 de maio de 2018 (MACHADO, 2018) e a segunda, no dia 25 de maio de 2018 (MAFRA, 2018), que foram transcritas de forma descritiva que, conforme destaca Manzini (2006) possibilita a tradução verbal adaptada de um determinado cenário em estudo.

Assim, por meio das declarações feitas pela professora do Programa de Pós-graduação em nível de mestrado PPGL/UFRR, Dra. Ananda Machado (MACHADO, 2018) e o Professor de Língua Macuxi Sr. Welinton Costa Mafra (MAFRA, 2018), foram evidenciados importantes relatos sobre a realidade pedagógica multicultural presente no Instituto Insikiran da UFRR.

Ao serem questionados sobre o que entendem como sendo Formação Superior Multicultural, a Professora Ananda Machado informou que considera esta, como sendo a formação que comunica-se com múltiplas culturas convivendo e trocando experiências de formação (MACHADO, 2018).

Já o Professor de Welinton Silva, de Língua Macuxi, destacou que se trata de um perfil de Formação Superior que entende a realidade das diferentes comunidades indígenas de Roraima, compreendendo como as suas vivências participam dessa realidade no ambiente da faculdade (MAFRA, 2018).

Fleuri (2001) relaciona que a perspectiva multicultural assume uma multiplicidade de diferentes práticas culturais que se encontram gerando imbricações que se confrontam entre diferentes sujeitos, ampliando significações e trocas culturais coletivas. Isto pode favorecer diferentes aprendizagens e diferentes contatos culturais no ambiente acadêmico.

Ao segundo questionamento, os dois professores entrevistados foram perguntados sobre como a Formação Superior Multicultural pode beneficiar acadêmicos de Roraima. A esta pergunta A Coordenadora do Insikiran Professora Ananda Machado disse que o multiculturalismo pode favorecer o aluno no sentido deste compreender que não é só o ponto de vista dele que deve participar do ambiente acadêmico, mas de outras culturas também, de outras visões de mundo, bem como outras formas de vivenciar culturas diferentes (MACHADO, 2018).

Mafra (2018), relaciona essa realidade com o fato de que o multiculturalismo pode proporcionar uma visão mais ampla da vida do indígena, das diferentes comunidades e como essa visão está em contato com os conteúdos de sua formação acadêmica, a exemplo, da Língua Indígena que pode ajudar o aluno a compreender a realidade de seus amigos e parentes falantes dessas línguas que antes, este não compreendia, ou compreendia apenas um pouco.

Quando indagados se a Formação Superior Multicultural disponibilizada pela UFRR no Insikiran tem beneficiado os mais diferentes povos indígenas em Roraima, a Professora Ananda Machado pontuou que tem visto uma boa atuação da instituição em nesse sentido. O Insikiran permitido um ambiente de formação com amplos recursos para que diferentes povos e diferentes culturas troquem e

adquiram conhecimentos bem como possam manifestar de modo muito amplo suas realidades. Ainda assim segundo apontou a Coordenadora, deve ser levado em consideração que há muito ainda a ser feito, pois as didáticas formativas nem sempre tem se efetivado na vida do aluno, pois estão não abarcam alguns povos específicos em seu acesso, como no caso do Ingarikó e Yanomamis, que nem sempre conseguem compreender o português (MACHADO, 2018).

Mafra (2018) compreende que os povos indígenas têm tido muitos benefícios com essa formação diferenciada presente na UFRR e no Insikiran, pois por meio dela os alunos indígenas podem obter formação acadêmica necessária para atuarem com qualidade nas suas comunidades de origem.

Sobre isto, Mac Laren (2000) afirma que a Formação Superior multicultural soma-se ao papel democrático das universidades correspondendo a um incentivo acadêmico para contribuição de demandas presentes nas diferentes comunidades indígenas espalhadas pelo Brasil, vez que esses Cursos de Formação Superior adequam-se tanto em propostas formativas como em grade curricular às realidades e demandas presentes nas comunidades de origem desses alunos. Essa formação possibilita uma emancipação desses povos, tornando-os detentores de oportunidades iguais as que indivíduos não índios têm acesso.

Ao serem questionados se a UFRR tem disponibilizado Formação Superior multicultural suficiente aos diversos povos indígenas em Roraima e se haveria alguma coisa a ser melhorado neste contexto, a Professora Ananda Machado observa que a UFRR tem feito muito pela interação e troca cultural entre os diferentes povos indígenas de Roraima, no entanto nem tudo está sendo valorizado, uma vez que há ainda perspectivas mais específicas, por exemplo, no caso de alunos yanomamis. No caso destes alunos, o aprendizado deveria ser mediado por um intérprete, o que ainda não é disponibilizado no Insikiran e isso pode ocasionar dificuldades no acesso ao conhecimento formativo na faculdade. A Coordenadora Ananda ainda considerou que falta espaços mais amplos para diferentes culturas de fato vez que nem sempre se realizam trocas culturais favoráveis às amplas experiências de formação (MACHADO, 2018).

Mafra (2018) pontuou que a Formação Superior multicultural disponibilizada pela UFRR e o Insikiran tem sido suficiente uma vez que entende melhor a realidade do aluno indígena de sua comunidade, sendo que essas realidades ainda podem melhorar, pois algumas etnias ainda encontram a barreira presente na língua nesse processo de aprendizagem.

Essas informações ajudam a compreender a realidade dos alunos indígenas em Roraima. Também favorecem uma melhor reflexão sobre a Formação Superior Indígena e Multicultural e questões reflexas sobre etnicidade e identidade indígena. Ajudou ainda a esclarecer melhor sobre a necessidade de considerar os aspectos presentes no contexto das línguas indígenas de Roraima para um efetivo exercício pedagógicomulticultural.

Segundo Machado (2002) as Instituições de Formação Superior no Brasil devem assumir um papel inclusivo de favorecer o exercício cultural em diferentes perspectivas, assumindo esse papel livre de preconceitos e modelos equivocados ou ainda homogeneizantes.

Repetto (2008), na obra *Propostas Educativas em Cidadania Intercultural* também informa que a formação multicultural é aquela que se personifica numa sociedade plural, onde a cidadania deixe de ser um conceito abstrato e homogeneizante. Essa cidadania assume um papel mais abrangente, construindo uma sociedade que respeite o direito das pessoas e das coletividades. E nessa perspectiva, o Insikiran tem somado esforços para promover essa inclusão acadêmica, valorizando identidades culturais presentes na formação dos povos de Roraima.

Por fim, foi perguntado aos professores se seria importante a disponibilidade de um curso de Formação Superior em Língua Macuxi, na modalidade a distância que formasse professores nas localidades mais distantes da capital de Roraima (Boa Vista), que pudesse ser disponibilizado pelo Insikiran/UFRR.

Machado (2018) destacou que seria de grande valia pois nem sempre os alunos conseguem chegar à capital para obterem uma formação acadêmica. Destacou ainda que ainda não há nenhum curso de formação de professores em uma das várias línguas indígenas de Roraima, sendo este um tema que deve ser

considerado pela Universidade Federal de Roraima, visto que traria muitos benefícios para os seus participantes.

Mafra (2018) relatou que os professores que lecionam no Insikiran em Cursos de Língua Indígena (Macuxi e Wapishana) são falantes da língua sem uma formação acadêmica nessa área para esta finalidade. São moradores da comunidade indígenas que aprenderam com seus avós, seus pais, seus parentes de convívio comum e desenvolveram o domínio da língua. Destacou que seria muito interessante uma formação acadêmica neste sentido, pois ajudaria a criar profissionais gabaritados para atuar em sala de aula. O professor ainda frisou que isso serviria para revitalizar a cultura dos povos indígenas de Roraima evitando que esse conhecimento dessas línguas se perdesse com o tempo.

Sobre isto, Freitas (2003) considera que à medida que as Instituições acadêmicas assumem esse papel criam-se mecanismos para garantia de direitos presentes no resguardo do exercício cultural dos povos e minorias historicamente constituídos por meio de diferentes processos e diversificados contextos culturais, cedendo ao apelo do outro de suas realidades e visões de mundo.

Pode-se perceber neste estudo, mesmo que de maneira breve e sintetizada, que a UFRR tem cumprido de maneira efetiva seu papel no que diz respeito à Formação Superior Indígena multicultural atendendo a essa demanda local em Roraima.

Considerações finais

O multiculturalismo hoje surge como uma grande oportunidade de trocas culturais. Isso acontece em diferentes realidades no exercício de interação social dos indivíduos nas suas vivências diárias. As instituições de formação superior no Brasil também participam deste contexto. Roraima possui uma formação cultural ampla com diferentes povos indígenas que atuam neste cenário de maneira direta, constante. A Universidade Federal de Roraima tem servido como um celeiro de formação de profissionais de alto desempenho no mercado local, disponibilizando seus acadêmicos, tanto indígenas como não indígenas oportunidades equitativas de

conhecimento e capacitação técnica para o mercado de trabalho. Têm também oportunidades expressões culturais, trocas de experiências que têm, pouco a pouco desmistificado conceitos, reelaborado oportunidades de conhecimento que podem servir como instrumentos de valorização cultural dos povos originários locais.

A Formação Superior Indígena multicultural é uma forma de reconhecer direitos destes povos com grande diversidade cultural, baseada em suas formações étnicas diferenciadas, favorecendo que lá, dentro da realidade das comunidades indígenas de Roraima, possa ser fomentadas oportunidades de conhecimento de interação e desenvolvimento destas comunidades com profissionais que vieram até a Universidade Federal em busca de realizarem sonhos que lhe permitam ter ferramentas suficientes para seu exercício cidadão.

Assim sendo, esses ambientes de formação acadêmica devem compreender que mesmo abrangendo contextos de identidade cultural diversificada, formação étnica diferenciada, como as presentes nos povos indígenas de Roraima e na realidade dos alunos que tem tido acesso à Formação Acadêmica multicultural na UFRR por meio do insikiran, ainda não há um Curso de Formação Superior em Língua Macuxi que possa formar professores nessa modalidade desconhecimento.

Notadamente, como o observado nos relatos dos professores do Instituto Insikiran, muito se tem feito para valorizar o acesso desses indivíduos à formação superior. No entanto, ainda está presente e latente necessidade de que se amplie horizontes formativos às necessidades das diferentes demandas daqueles alunos sejam eles indígenas ou não, que queiram obter uma formação superior em Língua Indígena. Viabilizar essa oportunidade à formação superior resolveria satisfatoriamente problemas de acesso de alunos que moram em comunidades mais distantes que nem sempre conseguem transporte para vir a cidade ou local para se hospedarem a fim de cumprir essa etapa em suas formações de conhecimento.

Compreender que essa demanda cria a oportunidade de se pensar um curso na modalidade a distância em suas comunidades de origem pode favorecer a formação de profissionais que atuem diretamente no seu contexto social, enobrecendo o seu papel na revitalização cultural de seu povo.

Este estudo serve como uma reflexão e uma melhor compreensão sobre esses contextos, favorecendo ainda outros mais que possam contribuir para amplo entendimento sobre a Formação Superior Indígena multicultural.

Referências

- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.55.
- BANIWA, Gersem. **Territórios etnoeducacionais: um novo paradigma na política educacional brasileira**. In: CONAE, 2010, Brasília. Anais. Brasília, DF: MEC, 2010.
- BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BRASIL, Ministério da Educação. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. Brasília: MEC, 1998.
- CANCLINI, Néstor García, **Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad**. Buenos Aires: Gedisa, 2004.
- CARVALHO, Fábio, FERNANDES, Maria Luiza, REPETTO, Maxim. **Acesso e permanência de indígenas ao ensino superior: O Programa E'ma Pia**, UFRR. Boa Vista: Editora da UFRR, 2009.
- CAVALCANTI, Marilda C; CÉSAR América L. **Do singular para o multifacetado: o conceito de língua como caleidoscópio**. 2007.
- FERNANDES, M. L. **Indígenas no ensino superior: vagas específicas na UFRR**. In: REPETTO, M.; FERNANDES, M. L.; NEVES, L. (Org.). *Universidade inconclusa: os desafios da desigualdade*. Boa Vista: Editora UFRR, 2008.
- FLEURI, Reinaldo Matias. **Intercultura: estudos emergentes**. Ijuí. Ed. Unijuí-RS, 2001.
- FREITAS, Déborah de B. A. P. **Escola Makuxi: identidades em construção**. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2003.
- GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. **Experiências étnico-culturais para formação de professores**. Belo Horizonte: Autêntica, 2ª ed., 152 p.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- JOVCHELOVITCH, S. **Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais**. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 63-85.
- MACHADO, Ananda. **Entrevista concedida por meio de aplicativo de rede social em 02 de maio de 2018**. Boa Vista, 2018.
- MACHADO, Cristina G. **Multiculturalismo: muito além da riqueza e da diferença**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- MAFRA, Costa Weliton. **Entrevista concedida por meio de aplicativo de rede social em 25 de maio de 2018**. Boa Vista, 2018.
- MAHER, T., M. **Do casulo ao movimento: a suspensão das certezas na educação bilíngüe e intercultural**. In: CAVALCANTI, M.; BORTONI-RICARDO, S. M. (Orgs.). *Transculturalidade, linguagem e educação*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007. p. 67-94.

- MANZINI, E. J. Considerações sobre a entrevista para a pesquisa social em educação especial: um estudo sobre análise de dados. In: JESUS, D. M.; BAPTISTA, C. R.; VICTOR, S. L. **Pesquisa e educação especial: mapeando produções**. Vitória: UFES, 2006, p. 361-386.
- McLAREN, Peter. **Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2000.
- MELIÁ, Bartolomeu. **Educação indígena na escola**. São Paulo, Caderno CEDES, 1999, p. 01.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica**. In: JOVCHELOVITCH, S. & GUARESCHI, P. (orgs.), **Textos em representações sociais**. Petrópolis, Vozes.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; BAINES, Stephen G. **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005, p. 11-17.
- OLIVEIRA, G. M. **Declaração Universal dos Direitos Linguísticos: novas perspectivas em políticas linguísticas**. Campinas: Mercado de Letras, Associação de Leitura do Brasil; Florianópolis: IPOL, 2003.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Educação e sociedades tribais**. Porto Alegre: Movimento, 1975.
- SORIANO AYALA, E. (coord) **Identidad cultural y ciudadanía intercultural: su contexto educativo**. Editorial La Muralla, S.A. 1ª ed., 1ª imp. Madrid, 2001.
- PALADINO, Mariana. **Educación escolar indígena: investigaciones antropológicas en Brasil y Argentina**. Buenos Aires: Antropofagia: 2012, pp. 279-295.
- PAREDES, José Bolívar Burbano. **Educação indígena e identidade**. In: ASSIS, Eneida (Org.). **Educação Indígena na Amazônia: Experiências e Perspectivas**. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, Universidade Federal do Pará, 1996.
- POROLONICZAK, Juliana Aparecida; Marques, Denise Pereira Cruz; BAR, Eliana Cristina; NOGUEIRA, Eliane Gomes. **A formação dos Professores Indígenas no Paraná: uma questão a ser resolvida**. In: Seminário e Políticas Sociais no Brasil, 2002, Cascavel - PR.
- REPETTO, Maxim, *et al.* **Propostas em cidadania intercultural**. Boa Vista: Editora UFRR, 2008, p.19.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**. Organizado por Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.
- TUBINO, Fidel. **Ciudadanías Complejas y Diversidad Cultural**. In: N. Vigil & R. Zariquiey (editores). **Ciudadanías Inconclusas. El ejercicio de los derechos sociedades asimétricas**. GTZ - PUCP. Lima, 2003. p. 167-191.
- WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**, in T. T. da Silva (org.J), **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, Vozes, 2000.
- XAVIER, Antonio Carlos.; CORTEZ, Suzana. (orgs.). **Conversas com Linguistas: Virtudes e controvérsias da linguística**. São Paulo: Parábola Editorial, 2003, 200 p.

Recebido: 22 out. 2018
Aceito: 20 fev. 2019

Administrando o “corpo arco íris”: etnografia sobre a pastoral do sexo em igrejas inclusivas das cidades de Fortaleza e Maceió

Managing the "rainbow body": ethnography on the pastoral care of sex in inclusive churches in the cities of Fortaleza and Maceió

Carlos Lacerda¹⁵⁷
Júnior Ratts¹⁵⁸

Resumo

O artigo tem por objetivo analisar de que forma a pastoral do sexo se constitui, entre seus adeptos, em três denominações cristãs inclusivas, a saber, Igreja Missionária Inclusiva (IMI), situada em Maceió (Alagoas) e as congregações Igreja Apostólica Filhos da Luz (IAFL) e Cidade de Refúgio, ambas localizadas na cidade de Fortaleza (Ceará). Além do mais, apresenta-se um breve esboço das trajetórias acadêmicas construídas pelos autores desse texto no tocante as escolhas dos seus respectivos objetos e os impactos subjetivos vivenciados durante e após a pesquisa de campo.

Palavras-chave: Estudos de gênero. Teoria Queer. Igrejas Inclusivas. Cristianismo.

Abstract

¹⁵⁷ Cientista Social e mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS/UFPB). Pesquisador do Núcleo de Estudos sobre a Violência em Alagoas (NEVIAL); ORCID: orcid.org/0000-0001-5916-9052; Email: carlloslacerda.jr@hotmail.com.

¹⁵⁸ Bacharel e mestre em Comunicação (UFC). Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (PPGS/UFC). Pesquisador do Laboratório dos Marcadores Sociais da Diferença (LAMAS) Membro-Assistente do Grupo de Estudos Sobre Diversidade Sexual, Gênero e Religião (GEDs); ORCID: orcid.org/0000-0003-0233-8956; Email: ratts.ufc@gmail.com.

The purpose of this article is to analyze how the pastoral care of sex constitutes among its adherents in three inclusive Christian denominations, namely, Igreja Missionária Inclusiva (IMI), located in Maceió (Alagoas) and the congregations Igreja Apostólica Filhos da Luz (IAFL), both located in the city of Fortaleza (Ceará). Moreover, a brief outline of the academic trajectories constructed by the authors of this text is presented in terms of the choices of their respective objects and the subjective impacts experienced during and after fieldresearch.

Keywords: Gender Studies. Queer Theory. Inclusive Churches. Christianity.

Introdução

Advindas de um movimento religioso iniciado nos Estados Unidos na década de 1960 pelo Reverendo Troy Perry, as igrejas inclusivas, geralmente conhecidas como “igrejas gays”, surgem como alternativas religiosas que elaboram uma hermenêutica própria que possibilita a conciliação entre cristianismo e formas de exercício da sexualidade dissonantes da norma heterossexual. No Brasil, estas igrejas surgem nos anos de 1990 e 2000. De acordo com Natividade (2010, p. 90), “tal segmento se destaca no campo religioso mais amplo pela criação de cultos nos quais homossexuais podem tornar-se pastores, reverendos, diáconos, presbíteros, obreiros, ocupando, assim, cargos eclesiais”.

Neste artigo, buscamos analisar de quais formas a pastoral do sexo é constituída e difundida entre os fiéis homossexuais masculinos de três igrejas inclusivas do Nordeste do Brasil, a saber, a Igreja Missionária Inclusiva (IMI), situada em Maceió (Alagoas) e as congregações Igreja Apostólica Filhos da Luz (IAFL) e Cidade de Refúgio, ambas localizadas na cidade de Fortaleza (Ceará). Importante frisar que a IMI e a IAFL surgem de uma cisão com Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE).

Em nossas visitas ao campo, procuramos observar como esta pastoral é concebida a partir da constituição histórica da igreja, de sua administração eclesiástica, da absorção de elementos típicos das igrejas do campo hegemônico pentecostal e neopentecostal e da necessidade de reconhecimento das

congregações inclusivas como “igrejas de fato” por parte da comunidade cristã e do meio LGBT. Em nossas conversas com as lideranças e fiéis das igrejas estudadas, identificamos que os discursos proferidos objetivam a constituição daquilo que Natividade conceituou como “homossexualidade santificada” (2008, 2009, 2010, 2013).

A partir destas primeiras impressões, construímos as seguintes hipóteses: 1. A produção de corpos homossexuais dóceis correspondem àquele que é o papel essencial do cristão e que corresponde à mudança de si e, por conseguinte do mundo segundo?; e 2) A efetivação destas mudanças corresponderia às tentativas das igrejas inclusivas de produzir uma *noção metafísica do ser gay* a partir de mecanismos que, cada vez mais, reforçam a dicotomia “gay mundano” x “gay santificado”?

Esperamos com nosso trabalho não responder por completo estas perguntas de partida, visto que a nós interessa investigar mais a fundo os fenômenos sociológicos produzidos pelo universo cristão inclusivo. Contudo, pretendemos fornecer indicativos de como funcionam estas igrejas, o que elas são, o que pensam seus líderes e congregados e como tudo isto recai sobre uma reconfiguração da homossexualidade masculina atravessada pelo ethos religioso.

Carlos Lacerda

Adentrando em um campo cristão inclusivo: a escolha do objeto de pesquisa

Fazer pesquisa sobre o universo cristão inclusivo no Brasil ainda tem sido um importante desafio por diversos fatores. O antropólogo Marcelo Natividade (2010) ressalta que dentro da academia ainda existe uma certa concepção de que cristianismo e sexualidade são coisas dicotômicas. Na verdade, essa questão reflete um contexto mais amplo, o próprio imaginário social construído por influência do cristianismo hegemônico, sobretudo da Igreja Católica Romana. Na medida em que apreendemos a forma pela qual a sociedade constrói as representações sociais

acerca da religião e sexualidade, refletimos o quanto isso ainda reverbera no campo da própria produção científica no sentido de uma determinada escassez de pesquisas.

Essa dissociação não se refere a uma ideia de que as duas categorias estão distantes uma da outra¹⁵⁹, mas a certa compreensão popular de que sexualidade permeia o campo do pecado, do carnal, referente ao universo diabólico. Por essa razão, a edificação das primeiras comunidades cristãs inclusivas, de caráter evangélico, por volta da década de 2000 (NATIVIDADE, 2008, 2010), provocou e ainda provoca fortes reações de aversão dentro do campo cristão majoritário, com raras exceções. Apesar dessas questões colocadas, aceitei o desafio de adentrar em um campo cristão inclusivo na cidade na qual resido, Maceió (AL). Especificamente na primeira comunidade inclusiva¹⁶⁰ construída no estado de Alagoas, surgida no ano de 2011¹⁶¹. O interesse em aglutinar discussões dos estudos de gênero e sexualidade e universo cristão não surgiu por acaso. Por muitos anos, antes de entrar no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), fui adepto assíduo do catolicismo. De algum modo, moldado dentro de uma estrutura de mundo católica, mantendo permanentemente um espírito de curiosidade no tocante à compreensão da teologia moral da igreja, sobretudo no aspecto das concepções de proibição de determinadas condutassexuais.

No final da graduação, tive a experiência de participar de um núcleo de pesquisa focado nos estudos de gênero e sexualidade. Comecei a procurar literatura especializada que promovesse uma atenção ao diálogo com tais estudos e

¹⁵⁹ André Musskopf (2012) ressalta que já dentro da realidade do Brasil colonial era comum a mistura dos festejos aos santos com práticas eróticas, constituindo-se uma multiplicidade de discursos no que tange à religiosidade e à sexualidade.

¹⁶⁰ A pesquisa de campo foi realizada entre julho e dezembro de 2013 nas dependências da Igreja Missionária inclusiva, situada no bairro do Poço, Maceió - AL. Foram feitas entrevistas aprofundadas no estilo história de vida com 06 membros do sexo masculino, entre eles, 04 faziam parte da liderança eclesial. Os outros dois eram adeptos. Estive diante de uma igreja pequena, com não mais que 26 membros fixos, de acordo com o pastor titular, embora em algumas festividades era comum um número maior que este.

¹⁶¹ A igreja possuía majoritariamente membros do sexo masculino, jovens entre 15 -37 anos de idade. Boa parte se autoidentificava como negro/pardo e que já tinha transitado por outras denominações evangélicas, sobretudo a Assembleia de Deus. Poucos possuíam autonomia financeira, dos que trabalhavam, a paisagem profissional era composta por: psicólogo, biólogo, vendedor, técnico em enfermagem, professor, assistente administrativo, cozinheiro, cantor, auxiliar técnico, ator.

religiosidade cristã. Ao descobrir o fenômeno das “igrejas gays”, senti uma curiosidade que refletia minha construção como um sujeito que por muito tempo foi religioso. No entanto, a novidade estava em penetrar em um campo evangélico, desconhecido até então por mim.

O desafio colocado de fazer pesquisa em um universo evangélico - saindo de uma zona de conforto da vivência católica presente em minha trajetória pessoal - foi de grande importância, sobretudo no sentido de romper com algumas compreensões reducionistas e até mesmo um tanto estereotipada. O campo dialeticamente me proporcionou uma transformação na forma de olhar, sentir e compreender este espaço, colocando-me diante de uma realidade muito mais complexa e nada unívoca, perpassada por diversos contornos, fruto das trajetórias pessoais de cada membro. Apesar de uma expectativa criada, por alguns adeptos, de minha conversão ao término da pesquisa, permaneci apenas como pesquisador. Por diversas vezes senti uma espécie de retorno ao passado religioso, ao ponto de me emocionar em alguns cultos, provavelmente pelo forte teor de sentimentalismo, elemento característico do fenômeno pentecostal brasileiro (MENDONÇA, 2008). Todavia, essas sensações ajudaram a compreender a importância, para os adeptos, da experiência do êxtase religioso durante as reuniões.

No primeiro semestre de 2013, antes mesmo de começar a pesquisa que levaria a construção da dissertação, tive a oportunidade de conhecer, no Rio de Janeiro, algumas denominações tidas como “inclusivas”: Igreja da Comunidade Metropolitana e também a Igreja Cristã de Ipanema. Constituiu-se, desse modo, meu primeiro contato com esse tipo de denominação religiosa. No caso da Metropolitana, chamou-me atenção a construção de um discurso teológico mais sofisticado no sentido de uma pregação sistemática com foco em uma hermenêutica inclusiva. O reverendo, em uma conversa informal, criticou igrejas ditas inclusivas que não tinham “coragem” de comparecer a Parada do Orgulho Gay, por exemplo, e que pregavam uma inclusão mais no sentido privado do culto, sem implicações políticas mais amplas de visibilidade social. Sobre a modalidade de igreja inclusiva mais pentecostalizada, farei maiores explicações no tópico

subsequente.

Ritos e conflitos no processo de transição da Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE) para a Igreja Missionária Inclusiva (IMI)

Ao chegar de viagem, no segundo semestre de 2013 deu-se início a minha imersão na primeira igreja inclusiva da cidade de Maceió. No primeiro dia de visita ao campo de pesquisa, 18 de julho de 2013, algumas questões foram salientadas em termos institucionais, ao fim do culto, por parte da liderança. As informações foram repassadas tanto pelo pastor-líder quanto por um informante, fora do prédio da igreja, em uma conversa informal pela orla da capital. De acordo com o pastor, a igreja estava atravessando um processo de separação da CCNE/Natal. Os motivos apresentados para o cisma seriam em torno de questões institucionais (como a demora em dar permissão à realização de qualquer ritual), financeiras (entrega de uma parte do que era arrecadado no mês) e voltadas ao campo das liberdades (proibição de uso de brincos, alargadores, exposição de tatuagem por parte de membros da liderança na celebração do culto).

De acordo com o pastor, a igreja almejava liberdade, rompimento com qualquer tipo de imposição, além do fato de que a demora na autorização da realização de alguns rituais (casamento, batismo) ocasionava desconforto por parte dos adeptos, que ficavam por semanas, ou até mesmo meses, na expectativa de uma confirmação da sede. A nova nomenclatura (IMI) contou com um voto negativo por parte de um dos presbíteros, que alegava semelhança com títulos de igrejas pentecostais do campo hegemônico, produzindo-lhe desconforto. No entanto, por decisão da assembleia, o novo nome permaneceu e foi oficializado. Junto com a nomenclatura, surge também o slogan: “incluindo e reconciliando vidas através do amor”.

O novo discurso priorizava uma espécie de busca das “origens”, destacando o caráter “apostólico” da igreja na medida em que forjava uma compreensão de comunidade conforme os primeiros relatos das comunidades primitivas de cristãos. Salientava-se constantemente, nos cultos, a liberdade de agir, mas com a nítida compreensão de que nem tudo era proveitoso. Caberia ao cristão saber

“discernir” e optar pelo “equilíbrio dos atos”. A igreja, até então, não possuía um código moral de condutas por escrito, geralmente deixando os fiéis livres em torno de suas escolhas, sobretudo afetivas, mas não se negava a dar “aconselhamentos” quando os mesmos eram solicitados.

Desse modo, a IMI conseguia defender ideias de respeito à diversidade, promoção de uma “teologia inclusiva”, em que a “homossexualidade” não constituía pecado em si; a não imposição de um modelo oficial de condutas (rompendo drasticamente com a CCNE); respeito ao pluralismo doutrinário dos diversos adeptos - onde a pregação do culto focava em aspectos genéricos da vivência cristã, não mencionando doutrinas específicas, uma vez que a igreja era composta por membros de diversas matrizes evangélicas - e a defesa de um *ethos* (neo) pentecostal com ênfase na teologia da batalha espiritual¹⁶².

Pastoral do sexo¹⁶³: controle dos corpos e produção de uma homossexualidade normalizada

Esse mosaico religioso, apresentado no tópico anterior, sofreu algumas mudanças, com o passar dos meses, ao que não me refiro enquanto uma ruptura drástica, mas a uma espécie de aprofundamento do que já vinha ocorrendo de forma paulatina. Esse novo momento foi articulado com a chegada de um novo membro, que em poucas semanas tornou-se pastor-auxiliar, culminando com a expulsão do principal presbítero, acusado de não cumprir com demandas internas e de ter se tornado uma “má influência” na igreja. Discursos informais apontavam que o religioso postava com frequência, em suas redes sociais, fotos ao lado de outras pessoas em festas, mantendo a mostra frascos de bebidas alcólicas.

Assim, a tolerância quanto à pluralidade de doutrinas evangélicas tornou-se

¹⁶² Natividade (2008) compreende que o campo inclusivo cristão é múltiplo, permeado por elementos de contexto local, influências pregressas dos adeptos e lideranças, entre outros fatores. No entanto, anuncia a constituição, no sentido de uma tipologia ideal, de dois eixos presentes no universo inclusivo. Um dos eixos dialoga com o campo dos Direitos Humanos e da militância LGBT, enquanto o outro tem laços mais estreitos com o campo pentecostal hegemônico, que é o caso da CCNE e da IMI aqui mencionadas. Levando-se em conta que não é uma divisão estanque, uma vez que denominações inclusivas podem apresentar intersecções entre os eixos referidos.

¹⁶³ Entendemos a pastoral do sexo enquanto um dispositivo composto quase sempre por códigos escritos de condutas com base em um *ethos* cristão da monogamia e do casamento, administrado principalmente pelo corpo eclesiástico, e que servem para regular a sexualidade de indivíduos LGBT, sobretudo dentro dos ambientes religiosos.

um problema na medida em que os pastores passaram a defender uma “teologia bíblica” cuja “verdade” estaria vinculada única e exclusivamente ao que é possível “encontrar” nos textos sagrados. Ideias vinculadas às especificidades de outras denominações como adventistas, mórmons, eram tratadas como heresias e caberia ao adepto que tivesse algum tipo de familiarização com essas vertentes “converter-se”. Outro ponto que ganhou importância na maioria das pregações do novo pastor-auxiliar foi a preocupação com uma “homossexualidade higienizada” ou, como destaca Natividade (2008, 2009, 2010, 2013), “homossexualidade santificada”. A monogamia é vista como um modelo sagrado a se cumprir e destinado pela divindade não como uma norma ditatorial, mas para garantir a “saúde do seu povo”. Tal compreensão é expressa na fala do pastor-líder:

A partir do momento em que eu me ligo só com uma alma hoje e daqui a duas semanas eu me ligo com outra alma, com outra alma e com outra alma, e com outra alma, através da relação sexual, eu estou trazendo o que a bíblia chama de maldição na minha vida porque eu estou adulterando. Não é legal para a própria imagem da pessoa e nem pra pessoa se ela vier assumir alguma responsabilidade depois na igreja. Porque o que acontece? Se eu for ficando com várias pessoas, eu vou ter uma má fama e com má fama minha palavra não terá credibilidade. () Como todo cristão, o membro da Igreja Missionária Inclusiva tem que ter certeza se aquele relacionamento dele é pra o futuro, e não pra agora, porque se for pra agora, não vale a pena (Pastor Benjamin, diário de campo, 2013).

Continua o pastor mencionando o quanto a “carência” e necessidade sexual é presente dentro da comunidade LGBT, expondo seu entendimento de como deve se comportar um cristão gay:

Então, é.... nós temos um grande problema no meio LGBT, a questão da carência.... aí as pessoas se conhecem hoje e já estão namorando e amanhã já têm relações. E amanhã já fazem relações sem camisinha porque já confiam no seu companheiro, então, gera muitos problemas, então, pra diminuir esses problemas, nós aconselhamos que não façam... a gente pode aos irmãos que são virgens.... a gente aconselha a eles que

não façam até o casamento. E aqueles que estão solteiros, que não façam porque estão solteiros, não têm um relacionamento. Pra que não caia na prática da.... é.... da promiscuidade mesmo, de tá... porque o sexo, muitas vezes, vai causando o desejo e as vezes você vai ficando compulsivo e você não consegue controlar. Se tiver vou querer mais, vou querer mais (...). Mas, não é uma coisa que se acontece nós vamos afastar, desligar o membro da igreja, é um assunto que a gente vai conversar com ele e ter todo um cuidado por que aconteceu aquilo. Tudo que acontece dentro da igreja o pastor tem que saber! (Pastor Benjamin, diário de campo, 2013).

A construção de uma homossexualidade normalizada e santificada, que busca elementos no campo hegemônico pentecostal (NATIVIDADE, 2013b), corresponde ao esforço conjunto de pastores e adeptos na busca por reconhecimento social. A experiência da abjeção (BUTLER, 1999), do estigma, trouxe a possibilidade de edificação de um espaço de tolerância quanto à participação de sujeitos sexualmente divergentes da heteronorma no culto cristão, porém, mediado por normas de controle e produção de corpos dóceis (FOUCAULT, 1987). Ademais, essa cosmovisão nunca foi aceita de forma totalmente pacífica dentro da IMI, ocasionando resistência por parte do presbítero que chegou a ser expulso. Estamos diante, portanto, de um universo que luta pela construção de novos significados em torno da homossexualidade e religiosidade cristã, de algum modo, rompendo com a ideia de pecado de vertentes conservadoras, mas encaixando a figura do “homossexual” aos moldes de instituições históricas como a monogamia.

Júnior Ratts

Orar com um só olho fechado: sendo fiel enquanto pesquiso

A entrada em campo e a descoberta de si

Ao contrário de Lacerda cujo trabalho sociológico na igreja inclusiva IMI resultou em uma tarefa de seis meses que culminou em sua dissertação, minha inserção no campo da antropologia da religião e minha investigação sobre igrejas

inclusivas em minha cidade natal, Fortaleza, são recentes. Também na contramão de Lacerda que não se converteu à congregação durante a pesquisa, meu trabalho surgiu a partir de minha filiação à Igreja Apostólica Filhos da Luz (IAFL). Por isto, minha análise inevitavelmente se confunde com minha história de vida.

Como membro do Laboratório de Estudos Sobre Marcadores da Diferença (LAMAS), coordenado pelo professor Marcelo Natividade, tenho me dedicado ao estudo da pastoral do sexo nas igrejas inclusivas de Fortaleza tendo como foco as histórias de vida dos fiéis masculinos solteiros. Neste percurso que começou há um ano na IAFL e que agora se divide entre ela e a igreja Cidade de Refúgio, a experiência da descoberta do que é ser um cristão gay solteiro de acordo com as concepções dogmáticas neopentecostais tem sido uma reflexão e uma busca por entender quem eu sou como solteiro, gay e cristão. Ordeno as palavras desta forma não por acaso, mas sim porque, em minhas conversas com os líderes de ambas as congregações, tenho identificado que o “ser solteiro” é o maior “problema” que afeta a vida do homossexual que opta pelo cristianismo sendo a carência afetiva provocada pela ausência de um companheiro a principal responsável pela dificuldade em seguir os padrões éticos de comportamento proferidos pelas instituições religiosas. Por isso, em um artigo recente, eu e Natividade (2017) entendemos que o solteiro ocupava uma *zona de marginalidade*¹⁶⁴ para ressaltar esta situação transitória e “perigosa” para o fiel não casado. Este conceito é sociologicamente útil para que seja possível compreender quais estratégias as igrejas têm empregado para canalizar os desejos carniais de seus membros e como os fiéis subvertem os ordenamentos eclesiásticos sobre seus corpos e subjetividades.

¹⁶⁴ No artigo, Natividade (2017), ao voltar-se para a compreensão do valor do casamento igualitário em discursos inclusivos, insistia que modelos de homossexualidade centrados no par, estavam no centro do culto. Então, as *zonas de marginalidade* estavam em outras formas de vivência, sendo as pessoas solteiras, por isto, fonte de preocupação adicional. Em seu texto “Introdução ao verossímil” (1979), Tzvetan Todorov, filósofo e linguista búlgaro, escreve: “As palavras não são simplesmente os nomes transparentes das coisas, elas formam uma entidade autônoma, regida por leis próprias, e que pode ser julgada em si mesma. A importância das palavras ultrapassa a das coisas que elas supostamente refletem”. Todorov lembra que estudar o verossímil significa mostrar que os discursos são regidos por suas próprias leis, embora a fraseologia no interior desses discursos queira nos fazer acreditar no contrário. Minha meta é compreender o pensamento cristão inclusivo sobre a palavra “solteiro” a partir dos discursos que proferem leis de conduta ética e moral sobre estes sujeitos e, assim, constroem-nos entidades a serem regidas pela filosofia cristã neopentecostal.

Dito isto, pretendo fazer uma análise comparativa da pastoral do sexo das duas igrejas que pesquisei partindo do que foi apresentado por Lacerda sobre a IMI. A proposta é explicar as semelhanças e diferenças entre as igrejas Filhos da Luz e Cidade de Refúgio e, desta forma, juntamente com o que foi apresentado por Lacerda, traçar um panorama ainda que muito superficial acerca das igrejas inclusivas no Nordeste do Brasil.

O fiel e a pureza: concepções cristãs sobre o exercício da sexualidade

“É muito prazeroso estar em meio a roupas limpas ao vento. O som é como se fossem mãos celestiais aplaudindo, ouvido de longe. E dizem que a limpeza é próxima da religiosidade. Às vezes, quando via as nuvens brancas no céu depois de uma chuva, eu pensava que os anjos estavam eles mesmos estendendo suas roupas. Pensava que alguém devia fazê-lo já que tudo no Céu deve estar muito limpo e fresco”.

O texto acima corresponde à fala da personagem Grace da série “Alias Grace”, uma adaptação televisiva do romance homônimo de Margaret Atwood. Em uma perspectiva sociosemiótica (LANDOWSK, 2002), a passagem denota bem o papel do cristão tanto no que se refere à forma como ele deve se comportar e também no que se refere à sua tarefa principal. Ao igualar os homens aos anjos, a personagem atribui aos indivíduos cristãos o papel de deixar a terra em ordem tanto quanto o Céu está em perfeito andamento. E esta função só pode ser cumprida com esforço que exige de si e dos outros, anjos e homens, um exercício constante com a limpeza em seu sentido metafórico e literal.

Esta dupla limpeza a que se refere a personagem central da série está presente na visão e permeia as metas de ambas as igrejas, principalmente no que se refere às condutas afetivo-sexuais de seus fiéis. Assim, por mais que se considerem igrejas voltadas a um público ignorado pelas igrejas evangélicas

heterodirecionadas¹⁶⁵, elas obedecem aos mesmos preceitos das igrejas de ordem hegemônica no que tange o campo do sexual. Em outras palavras, elas obedecem à primeira afirmação de fé protestante¹⁶⁶, a qual pressupõe - segundo foi apresentado pelo Bispo da Igreja Episcopal Anglicana do Recife Robinson Cavalcante no Seminário “Religião e Sexualidade: Convicções e Responsabilidades” - que “a ética sexual tem como ponto de partida e como ponto de chegada a Bíblia” (2005, p. 33). Assim, o casamento monogâmico seguido da constituição de uma família é uma das vestes mais brancas que um cristão pode vestir.

Pude comprovar este fenômeno em uma inserção recente realizada durante a *Integração CR*¹⁶⁷. Na aula 3, intitulada *Nova Vida em Cristo*, em uma sala composta somente por homens (cerca de oito jovens entre 16 e 37 anos) e orientados pela presbítera da congregação, tanto fiéis quanto a líder faziam referência à alegorias e metáforas bíblicas para ressaltar a separação entre o “velho” e o “novo” homem ou, para citar um conceito de Birman (1996), as *passagens*¹⁶⁸ da “vida no mundo” para a “vida consagrada”. Logo no início da aula,

¹⁶⁵ Termo utilizado para se referir às igrejas tradicionais e hegemônicas cujas doutrinas se baseiam em uma matriz heteronormativa.

¹⁶⁶ De acordo com o Bispo, quatro afirmações compõem o que ele apresentou no seminário como *média da fé*. Para além da primeira afirmação citada, todas as demais correspondem igualmente à sexualidade. Resumidamente, elas pressupõem que: a sexualidade é intrinsecamente boa, pois foi criada por Deus; não há a necessidade da renúncia da sexualidade e do prazer sexual para viver intensamente a espiritualidade; e, por ser pecado, essa sexualidade que é boa e criada por Deus pode se manifestar historicamente de maneira pecaminosa, imoral e doentia (2005, p. 33 - 35).

¹⁶⁷ Composto por sete aulas, o *Integração CR* é um curso oferecido pela Igreja Cidade de Refúgio aos/às novos/novas membros. Durante o curso, há estudos bíblicos e apresentação da doutrina da igreja.

¹⁶⁸ A antropóloga Patricia Birman utiliza o conceito analítico de passagem para refletir sobre a conversão ao pentecostalismo e neopentecostalismo de ex-adeptos de cultos afro-brasileiros. Neste processo de transição, que corresponde a uma fase liminóide na vida do crente recém-convertido ou já há algum tempo em conversão (pois este é um processo contínuo do viver evangélico), a pesquisadora observa que “falar da condição de liberto implica a construção de um discurso privilegiando uma reconstrução do passado que começa pela participação que tiveram nos terreiros de macumba e destacando sobretudo o momento em que começaram a sofrer o que seriam os efeitos negativos desta participação” (1996, p. 24). A autora ainda enfatiza que “a passagem de um culto para outro no caso do pentecostalismo exige pois a adequação entre os dois registros da experiência religiosa e/ou a negação pura e simples de um deles” (Idem, p. 95). Ainda segundo Birman, “embora não se coloque em dúvida o princípio que torna verossímil esse destino, os indivíduos não se sujeitam ao veredito que lhes é pronunciado mas buscam criar um espaço de negociação entre seus interesses e as exigências religiosas” (Idem, p. 96). Apesar da homossexualidade não se tratar de uma experiência religiosa, é a partir dela que os sujeitos da IAFL, ao problematizarem os efeitos negativos de sua vivência homossexual secular, recorrem à conversão. Por isso, acredito que a categoria analítica de passagem seja imprescindível para

a presbítera ressaltou que “nossa natureza é adâmica¹⁶⁹. É pecado. E isto é um fato” [29 de dezembro de 2017]. No folheto entregue assim que chegamos à sala, palavras como velha e nova, graça e pecado, jugo da carne e nova vida configuravam dicotomias essenciais para a compreensão do que era transitar de uma realidade passada de “erros” para uma vivência plena em Cristo. Todas as palavras estavam referenciadas por passagens bíblicas e os participantes do curso se sentiram empolgados com os desafios propostos pela transição oferecida pela congregação acrescentando às falas da presbítera passagens bíblicas e mais metáforas e alegorias que reforçavam a ideia de *transitar para se transformar*.

Um dos itens do folheto me chamou bastante a atenção. Intitulado *Nova Natureza*, dizia em uma determinada passagem que “este processo de transformação é identificado em Efésios 4:23,24 como uma troca de roupas. Tirar as roupas do velho homem e vestir-se com os trajes do novo homem em Cristo”. Se substituirmos a palavra roupa por corpo, chegaremos à conclusão de que a real mensagem tem a ver com as mudanças de práticas físicas e subjetivas ligadas à corporeidade que, seguindo a ética paulina, só podem ser alcançadas por meio do domínio por parte do próprio homem de sua natureza essencialmente inclinada ao pecado (algo reforçado em um dos instantes da Integração CR). Em suma, o sexo deve ser dominado, dentre outros esforços que os humanos cristãos precisam cumprir para manter o ordenamento de si e da Terra. Este aspecto do comportamento cristão pode ser vislumbrado quando a presbítera diz em uma das aulas da *Integração CR* “Que hoje somos mais cobrados porque o Espírito Santo está em nós” e que “Compete ao homem dominar sua própria natureza” [29 de Dezembro de 2017].

Assim, as igrejas inclusivas que pesquiso tem como base para a construção de sua pastoral do sexo um aspecto advindo da Igreja Católica, a saber, a *intuição da ambivalência da sexualidade humana*. De acordo com esta intuição, conforme o sacerdote franciscano e doutor em teologia moral Antônio Moser, “a sexualidade pode ser caminho de vida ou de morte em nível tanto pessoal quanto social” (2005,

compreender as reinvenções, sujeições e negociações dos fiéis, as quais se dão a partir de uma adesão em parte dos dogmas da igreja e de uma própria reestruturação dogmática da congregação.

¹⁶⁹ Relativo a Adão, personagem do livro do Gênesis.

p. 23). No caso de ambas as congregações, em conversas informais com seus líderes (o apóstolo Alan Luz da IAFL e os pastores Israel Rodrigues e Paulo Claudino da CR) pude constatar que a preocupação maior da igreja está relacionada à sexualidade dos homens, visto que as mulheres (ainda que lésbicas) tem uma inclinação ao casamento e à formação da família enquanto o homem tende, por conta do contexto cultural, a ter uma vida sexual exacerbada. Em meio aos homens, os solteiros são o grupo sobre o qual as duas igrejas mantêm maior atenção elaborando constantemente atividades que possam reduzir ou eliminar o desejo do fiel de encontrar prazer nos espaços de sociabilidade considerados mundanos.

Curioso é notar que a pastoral do sexo, apoiada na *intuição da ambivalência da sexualidade*, mesmo apresentando o casamento como o objetivo a ser almejado e alcançado pelo fiel que espera no Senhor seja apresentada de forma mais flexível na IAFL e menos flexível na CR. Um exemplo evidente se confirma na própria forma como as lideranças citadas se relacionam com seus parceiros. O apóstolo Alan Luz, à época da pesquisa, não era casado oficialmente com seu parceiro (apesar de ter me confirmado que faria isso até março de 2018, o que acabou não acontecendo em virtude do término do relacionamento), enquanto os pastores da CR só puderem exercer seu ministério mediante o casamento em cartório (eles já estavam juntos há dois anos antes de entrarem na Cidade de Refúgio). Minha hipótese, seguindo os relatos de Lacerda, é que a estrutura administrativa de ambas as igrejas tem uma influência direta na pastoral do sexo. Para isto, é preciso entender, ainda que de forma breve, o surgimento e desenvolvimento de cada uma das igrejas em questão.

Entender a administração eclesiástica para compreender a pastoral do sexo

A Igreja Apostólica Filhos da Luz (IAFL) tem quatro anos de existência e seu surgimento se deu de duas formas que se organizam entre a visão profética e a visão mundana. A primeira é comumente citada no altar pela liderança e tem a ver com uma visão que o apóstolo da IAFL teve de que “guiaria um rebanho diferente” ainda na época que era membro da congregação pentecostal Assembleia de Deus. A segunda, geralmente difundida nas conversas informais entre os fiéis, é que a

igreja surgiu de uma cisão com a Comunidade Cristã Nova Esperança - CCNE. É justo dizer que o apóstolo não esconde nenhum dos motivos que o levaram a constituir a Filhos da Luz. Ao contrário, alinha-os como um grande plano do Senhor para o povo LGBT da cidade de Fortaleza e do Brasil. Desta forma, pode-se pensar que ao mesmo tempo em que se considera e é considerado um virtuoso weberiano, ele assume aquela posição comum do fiel apontada por Berger (2017) em *Os Múltiplos Altares da Modernidade* de que “o crente em tudo vê sinais divinos”. Assim, a cisão, um comportamento plenamente humano e recorrente no universo cristão pentecostal e neopentecostal, é reconfigurada e transformada em promessa divina.

A igreja, situada em um bairro onde periferia e classe média se misturam de forma nada uniforme, é constituída em sua maioria por jovens pobres, negros e com nível de instrução entre o segundo grau completo e o nível superior por concluir. A instituição é considerada a maior igreja inclusiva de Fortaleza e é dividida em cinco pilares. Cada pilar possui seu pastor de cobertura que auxilia as células (reuniões semanais realizadas nos bairros por diáconos, presbíteros e/ou cooperadores). Recentemente, a igreja fundou sua primeira filial em Mossoró e também uma célula em Belém (PA).

Por conta da congregação ser administrada a partir dos “sinais” que o líder Alan Luz observa em seus *momentos de transcendência*, os pilares estão constantemente mudando de pastores e pastoras. Isto afeta as células, pois nem sempre os responsáveis por elas possuem afinidades com as/os novas/novas pastoras/res direcionados a conduzi-los. Por várias vezes, em conversas informais, o líder de uma das células se queixava constantemente da ausência e das exigências do pastor de cobertura. Este movimento quase constante da IAFL acaba por exigir uma série de reuniões com suas lideranças nas quais novas regras, formas de pastorear e redirecionamento de líderes são propostas e efetivadas, por vezes a contragosto. Como foi dito, estas novas formas de administração partem de constantes orações e leituras da Bíblia por parte do apóstolo.

Estas imposições visionárias que objetivam o bem-estar coletivo da igreja acabam por produzir, às vezes, novas cisões (fiéis trocam de células e/ou pilares e

recentemente vários membros da IAFL passaram a se congregarem na Cidade de Refúgio). Isto também repercute na forma que cada pastor administra a pastoral do sexo em seu pilar, a qual se manifesta, sobretudo, através do processo que a igreja denomina como *período da corte*. Este momento que antecede o namoro se deu a partir da constatação, por parte da liderança e dos fiéis, daquilo que podemos denominar como *rotatividade afetiva-sexual* na igreja, principalmente entre os homens. Assim, para que os membros (incluindo o apóstolo, que é conhecido como namorado desde os tempos da CCNE) fossem resguardados de possíveis decepções amorosas, foi estabelecido um período inicial de sociabilidade afetiva em que as pessoas passariam seis meses se conhecendo sem contatos afetuosos intensos e obviamente sem sexo. Conversando com um dos pastores, ele me explicou sorrindo que, com o tempo, tornou-se impossível administrar com rigor o *período da corte* e que cada pastor passou a adotar tempos distintos para começar a namorar ou apenas a sugerir que as pessoas se conhecessem melhor a partir daquilo que Deus lhes falasse ao coração para então dar início ao relacionamento. Outra liderança, certa vez, deu-me uma “lista” de casais que certamente já praticavam sexo logo após terem assumido publicamente o namoro. O próprio apóstolo, conforme mencionei, não passou por este período da corte e, no momento, é casado de forma não-oficial com seu companheiro.

A realidade da Cidade de Refúgio é bem diferente. Apesar de estar a menos tempo em Fortaleza (dois anos à época da realização da pesquisa no final de 2017), a congregação tem sua sede em São Paulo, a qual dá os direcionamentos que são obedecidos de forma semelhante pelas oito congregações existentes no país (No livreto distribuído aos visitantes após o culto¹⁷⁰, há uma passagem que reforça esta estrutura: “A IGREJA é autônoma e soberana em suas decisões e não está subordinada a qualquer outra igreja ou autoridade eclesiástica). Fundada pelas pastoras Lana Holder e Rosania Rocha, a CR possui uma estrutura de ministérios consolidada (Ministério Infantil, de louvor, etc) na qual poucas ou nenhuma alteração ocorrem. Os recém-chegados à igreja participam da *Integração CR* (curso

¹⁷⁰ Ao final do culto é distribuído um livro de bolso aos/às recém-filiados/filiadas ou aqueles e aquelas que estão apenas visitando. É através deste material impresso e sem título que a visão doutrinária da igreja é apresentada de forma mais detalhada.

de nove módulos ao qual todo recém-filiado à Cidade de Refúgio deve participar a fim de efetivar-se como membro) e logo são direcionados às funções conforme suas habilidades. Como me disse um dos fiéis em uma reunião de oração numa sexta-feira, “A Cidade de Refúgio é uma igreja que sabe o que quer” [29 de Dezembro de 2017]. Em um livreto que explica a visão, a missão e os valores da igreja e que é dado aos recém-chegados à congregação, existe a seguinte afirmação no item *Propósito Inegociável*: “A COMUNIDADE CIDADE DE REFÚGIO está pronta”. Em Fortaleza, a igreja ocupa o galpão reformado de uma antiga loja de grife feminina e está situada no bairro Damas, o qual possui uma paisagem social bem semelhante àquela onde está inserida a IAFL. Assim como esta última, seus membros são majoritariamente jovens, porém percebe-se que a maioria são brancos, pertencentes à classe média e com nível superior completa (estas informações carecem de uma investigação mais aprofundada).

Para além da fala dos fiéis, os direcionamentos da igreja estão explícitas em um website bem estruturado que divulga todas as informações essenciais sobre a biografia de suas dirigentes, além da missão, da visão e dos valores da igreja, dentre outras informações. O site funciona, dentre outros objetivos, para manter a unidade cibernética entre as congregações. Prova disto é que nos folhetos das igrejas, independente da cidade de origem, consta o endereço eletrônico da sede e, se um/uma fiel ou visitante perguntar a algum (ma) líder da igreja informações mais detalhadas sobre a CR, inevitavelmente ele ou ela dirá “Acesse o site”. Os conteúdos presentes na internet estão melhor desenvolvidos no já mencionado livreto que é distribuído na hora do acolhimento (momento pós-culto onde os recém-filiados/filiadas são pela primeira vez apresentados à visão da Cidade de Refúgio). A qualidade gráfica e textual do material é mais uma razão para acreditar que a CR está apoiada em uma estrutura administrativa e espiritual consolidada que parte de São Paulo e se desdobra por suas demais filiais. Neste material, o ideal do casamento é exposto de forma explícita. Em suas poucas páginas, há três fotos das pastoras fundadoras: uma delas é a que estampa a capa do folder; outra fotografia retrata o casamento de Holder e Rocha. (*Ver imagens abaixo*).



A esta imagem segue o próprio exemplo dos pastores que administram a sede. Casados oficialmente há quatro anos, eles dividem a celebração do culto e permanecem um ao lado do outro sentados no altar durante toda a cerimônia religiosa. Sobre isto, um fiel comentou na *Integração CR*: “É tão lindo quando o pastor prega dando a mão para o outro pastor” [29 de dezembro de 2017]. Há, como se pode observar, uma pastoral do sexo muito mais explícita do que na IAFL no que se refere ao casamento (o apóstolo não permanece no altar durante a celebração, mas apenas os músicos e poucas vezes o vemos ao lado de seu companheiro durante os cultos). Pode-se confirmar isto no texto do item *O Cristão, o Namoro e o Casamento* que constam no livreto já mencionado. Uma das passagens diz: “Então havendo interesse entre duas pessoas em se conhecerem melhor é muito importante em se conhecerem melhor e muito importante que o objetivo de ambas seja fazer a vontade de Deus, o que implica iniciar um relacionamento visando ao casamento”.

Em uma clara adaptação das palavras do apóstolo Paulo que diz em Coríntios “...se não podem conter-se, casem-se. Porque é melhor casar-se do que abrasar-se” (CO 7: 9), na Cidade de Refúgio o estar com o outro implica em quatro etapas: conhecer, colocar-se diante de Deus, namorar e casar. Em meu curto tempo na congregação, pude experimentar um contato com esta pastoral do sexo: primeiro, a presbítera em minha primeira visita deixou muito claro que aquela era uma igreja séria e comprometida com o matrimônio; em segundo, um rapaz vislumbrou um

namoro comigo mediante as seguintes condições: conhecermo-nos por meio de conversas, orarmos e lermos a Bíblia e só fazermos sexo após o casamento. Por conta de divergências de personalidade, as pretensões de nos relacionarmos precisou ser interrompida.

Para finalizar essa parte, trago à luz outra passagem do item *O Cristão, o Namoro e o Casamento*: “A palavra do Senhor não menciona em nenhum de seus versículos o termo ‘namoro’. Tudo o que sabemos sobre esse ‘período de conhecimento entre duas pessoas’ está baseado em conceitos não exemplificados pela Bíblia - o que leva a muitos a adotarem critérios próprios de interpretação quanto à temática”. Este trecho, ao mesmo que referencia as palavras do Bispo Robinson Cavalcante de que a ética protestante (neste caso, aquela referente ao sexo) não pode fugir às Sagradas Escrituras, abre espaço para que, ainda apoiados na Bíblia, cada igreja crie o seu conjunto de regras que compõem sua pastoral sexual. Assim, fica mais inteligível que os códigos morais das igrejas inclusivas estão em constante reconfiguração porque as próprias congregações se encontram em processo de consolidação e reconhecimento no mundo evangélico em geral, entre elas e de si parasi.

Considerações finais

Antes de mais nada, queremos deixar claro que nossas investidas antropológicas nas congregações mencionadas não dão conta da riqueza de informações que estas e outras igrejas inclusivas têm a oferecer à sociedade e aos estudos acadêmicos. Contudo, dá-nos uma pista de como proceder em futuras investidas e com isto abre caminho para que outrxs pesquisadorxs possam também se debruçar sobre esta vertente do pentecostalismo e do neopentecostalismo.

Ficou claro para nós, a partir de nossas inserções no campo, que a dicotomia entre os conceitos de pureza e impuro estão presentes o tempo todo no discurso eclesiástico. No que se refere a este “embate” dicotômico no campo da sexualidade, observamos que a pastoral do sexo é fortemente atravessada pela cosmologia da batalha espiritual (NATIVIDADE, 2018) e que cabe ao fiel, baseado nas Sagradas Escrituras, a responsabilidade de lidar com o próprio corpo a partir de

práticas de cuidado do corpo e da alma oferecidas pela igreja e permeada por uma ética construída através das filosofias de castidade paulina e da igreja primitiva (BROWN, 1990).

Paradoxalmente, este cuidado também foge ao sujeito e adentra ao cuidado da igreja sobre o fiel. Este cuidado se dá através de um olhar panóptico¹⁷¹ (FOUCAULT, 1997), o qual é efetivado, dente várias formas, por meio da vigilância das redes sociais dos membros da igreja (processos observados na IMI e na IAFL, mas ainda não comprovados na CR). Tal comportamento se deve, entre outros aspectos, à autodenominação das igrejas investigadas como comunidades que oferecem ao LGBT aquilo que lhe é geralmente negado pela família e pela sociedade, o que fica explícito em seus slogans¹⁷² e à ausência de um código de conduta moral consolidado (com exceção da Igreja Cidade de Refúgio).

Deve ser levado em consideração que este regime de vigilância é próprio das igrejas do campo hegemônico pentecostal e neopentecostal¹⁷³ e, como podemos comprovar, é incorporado pelas igrejas inclusivas assim como outros comportamentos (a castidade antes do casamento é um deles). É importante ainda frisar que um código explícito de conduta ética está diretamente ligado a uma administração eclesiástica mais consolidada. Em nosso trabalho, pode-se constatar, por exemplo, que *igrejas em formação geram membros em formação* no que se refere à sua subjetividade. Neste sentido, fazer ou não fazer sexo antes do casamento é algo a ser negociado. O que não acontece na Cidade de Refúgio, igreja nacionalmente consolidada, no qual o celibato é uma condição a ser aderida a fim de manter-se na igreja comomembro.

Conforme observamos, este conflito entre o individual e o coletivo se funda nos dogmas aplicados pela liderança eclesiástica (os quais mudam de igreja para

¹⁷¹ Em *Vigiar e Punir*, Foucault diz ser dócil “um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (1997, p. 118). Os doutrinamentos recebidos pelos recém-ingressos e pelos fiéis já firmados no que se refere à conformação dos corpos e das subjetividades à filosofia cristã refletem as teses do filósofo francês.

¹⁷² IMI: “Incluindo e reconciliando vidas através do amor”.

Igreja Apostólica Filhos da Luz: “Mais do que uma igreja, somos uma família”.

Cidade de Refúgio: “Um lugar aos escolhidos”

¹⁷³ De acordo com Mafra e De Paula (2002), “a batalha espiritual como um sistema ético. Através este sistema, uma rede de crentes trocam os mesmos supostos, que se apoiam e se educam coletivamente” (p. 56 e57).

igreja) e no embate pessoal do fiel com o sagrado, que, conforme Berger (1985), apesar de se mostrar como uma realidade imensamente poderosa e distinta do congregado, “a ele se dirige, no entanto. E coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado” (1985, p. 39). Trabalhos sociológicos e antropológicos sobre o protagonismo social realizado a partir da conversão espiritual ao universo do pentecostalismo e neopentecostalismo realizados respectivamente por Gabatz (2016), Machado (2005) e Mafra (2002) revelam muito bem como a influência dogmática foge ao campo da igreja e investe o fiel de um empoderamento que trabalha em duas vertentes: transforma o sujeito em um corpo dócil e, por consequência, transforma o próprio *status quo* da sociedade em que o indivíduo subjetiva e fisicamente reconfigurado está inserido.

Para as igrejas inclusivas, esta mudança se dá na reconfiguração da homossexualidade (no caso dos nossos trabalhos, da homossexualidade masculina) no que diz respeito, sobretudo, ao comportamento sexual. Isto se deve principalmente ao fato que, no imaginário social e cultural e nos trabalhos históricos acerca dos registros sobre o comportamento homoafetivo¹⁷⁴, o homossexual é conceitualizado como um indivíduo possuidor de um comportamento sexual compulsório. O reverso deste comportamento seria então a desconstrução de um conceito e, por conseguinte, uma revisão do que é *ser homossexual* na contemporaneidade.

Tendo isto em vista, a monogamia em todas as fases do relacionamento é estabelecida como prática *sine qua non* ao homossexual convertido, bem como o abandono de práticas de sociabilidade vislumbradas como permissivas como idas a boates e bares gays, saunas, cinemas pornô e todos demais ambientes que formam um circuito no qual, segundo o manual da Cidade de Refúgio, predominam “os vícios e a prostituição dos quais todo cristão deve se afastar”.

Obviamente, não estamos aqui tratando nossos interlocutores como sujeitos passivos cumpridores apenas de normas, sem contestação. É sabido que enquanto há poder igualmente há resistência. Esse fato, por exemplo, ficou nítido nas divergências de um dos presbíteros da IMI, chegando a ser expulso da igreja, como

¹⁷⁴Ler GREEN, James N. *Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. Editora. UNESP. São Paulo, 2000.

medida exemplar, por conta de “comportamentos transgressores”. Sua excomunhão ocasionou fragmentações internas, uma vez que o religioso levou consigo alguns membros que se solidarizaram. Um fato semelhante aconteceu no descontentamento entre os fiéis pertencentes à liderança da IAFL, o que promoveu a saída de líderes e fiéis da Igreja Filhos da Luz e sua filiação à Cidade de Refúgio.

De uma forma geral, é a partir desta doutrina constituída com base em elementos do campo hegemônico pentecostal, que as congregações investigadas constroem seus conceitos de uma homossexualidade normalizada, higienizada e santificada (NATIVIDADE, 2013b) a fim de fugirem da experiência da abjeção e do estigma tanto por parte da comunidade cristã evangélica como pelo próprio meio LGBT. É na fuga deste estigma e no constante trabalho de ordenamento do desejo que os fiéis começam a produzir um sentido de coletivo de viver a homossexualidade atravessada pelo ethos cristão e, com isto, mostrar ao mundo outras possibilidades de sociabilidades homoafetivas. De acordo com a tese de Maus (2003), os protestantes foram os responsáveis pela construção metafísica da noção de pessoas. Com suas configurações e reconfigurações, o que talvez as igrejas inclusivas estejam a fazer é construir, a todo custo, uma outra *noção de indivíduo LGBT*.

Referências

- A **BÍBLIA SAGRADA**. São Paulo, SP: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2007.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- _____. **Múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.
- GABATZ, Celso. As mulheres nas igrejas neopentecostais: a busca pelo protagonismo em meio a tradições hegemônicas. **Soc. e Cult.**, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 95-103, jul./dez. 2016.
- GREEN, James N. **Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. Editora UNESP. São Paulo, 2000.
- LANDOWSKI, Eric. **Presenças do Outro: ensaios de sociosemiótica**. São Paulo, SP:

Editora Perspectiva, 2002.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, ago. 2005.

MAFRA, Clara & DE PAULA, Robson. (2002), "O espírito da simplicidade: a cosmologia da batalha espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas". **Religião e sociedade**, v. 22, n. 1: 57-76.

MAUSS, Marcel. "As técnicas do corpo". In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, G. L. (Org). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Emocionalismo e dogmatismo epistemológico. In: _____. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, pp. 298-303.

MUSSKOPF, André. **Via (da) gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

NATIVIDADE, M. T. **Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos do Brasil**. 2008. 342 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

_____. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.

_____. Homofobia religiosa e direitos LGBT: Notas de pesquisa. **Latitude**, Maceió, v. 07, n. 01, p. 33-51, 2013a.

NATIVIDADE, M. T.; OLIVEIRA, L. de. "Nós acolhemos os homossexuais": homofobia pastoral e regulação da sexualidade. **TOMO**, v. 14, p. 204-227, 2009.

_____. As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2013b.

NATIVIDADE, Marcelo & RATTS, Júnior. Entre a *carne* e a *santidade*? Regulação e sexualidade entre participantes de igrejas evangélicas inclusivas. In: Anais do 41º Encontro Anual da Anpocs

(file:///C:/Users/PC/Documents/2018/Doutorado/Artigos/EdilsonBrasilJunior_MarceloNatividade.pdf/ Acessado em 10 de Janeiro de 2018).

TODOROV, Tzvetan. Introdução ao verossímil. In: **Poética da Prosa**. Tradução de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979.

Recebido: 15 dez. 2018

Aceito: 20 fev. 2019

Tradução

A modernidade da guerra: a teoria da modernização e o problema da violência¹⁷⁵

Hans Joas¹⁷⁶

Rute Rocha Maia¹⁷⁷ (Tradução)

Arthur Bueno¹⁷⁸ (Supervisão Técnica da tradução)

Resumo

Este artigo propõe uma discussão acerca da adequação da teoria da modernização na investigação dos desenvolvimentos sociais de nosso tempo, a partir do fato da guerra na Idade Moderna e suas interpretações por intelectuais. Ao longo do texto, o autor oferece uma revisão crítica da resposta que tem sido dada aos muitos problemas da sociologia histórica, proposta pela teoria de modernização de uma modernidade não violenta, a partir da análise de complexos individuais como o papel da modernização defensiva; a conexão entre a modernização, a guerra e a revolução; o papel da guerra no surgimento da modernidade, a emergência do fascismo a partir do espírito da guerra e a marca intrínseca deixada na modernização pelas experiências da guerra e da guerra civil. Por fim, finaliza com a sugestão de quatro consequências principais para nossa compreensão da modernidade e para a relativização da teoria da modernização.

¹⁷⁵ Diferentes versões deste artigo foram apresentadas por mim em 1994 e 1995 no Centro para Pesquisa Social de Berlim (WZB), no Instituto para Ciência Política da Universidade de Leipzig, no Congresso de Sociologia em Halle e na Academia das Ciências de Berlim-Brandenburgo. Agradeço a todos os participantes dessas discussões que me ajudaram no apuramento da minha argumentação, bem como a Johannes Berger, Wolfgang Knöbl e Wolfgang Vorkamp por suas indicações adicionais.

¹⁷⁶ Professor da Faculdade de Teologia da Universidade Humboldt de Berlim e Professor de Sociologia da Universidade de Chicago.

N.t: Este artigo representa um capítulo retirado do livro “Guerra e Modernidade: Estudos sobre a história da violência no século XX” escrito pelo sociólogo alemão Hans Joas - *Die Modernität des Krieges: Die Modernisierungstheorie und das Problem der Gewalt*. In: **Kriege und Werte: Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts**. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2003.

¹⁷⁷ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1101-6086>; Email: rute.rmaia@hotmail.com.

¹⁷⁸ Professor e pesquisador assistente (*wissenschaftlicher Mitarbeiter*) no Departamento de Filosofia da Universidade de Frankfurt; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8705-7613>; Email: oliveirabueno@normativeorders.net.

Palavras-chave: Teoria da modernização; Modernidade Sem violência; Guerra.

Abstract

Adopting the fact of war in the Modern Age and its interpretations by intellectuals as a probe, this work presents a discussion on the adequateness of the modernization theory in the comprehension of the social developments of our time. Along the text, based upon an analysis of individuals complexes such as the role of defensive modernization; the connection of modernization, war and revolution; the emergence of Fascism from the spirit of war; the role of war in the emergence of modernity and the impact of war and civil war on the essence of modernity, the author offers a critical review of the response provided by the modernization theory of a modernity free of violence to various problems of historical sociology. It concludes suggesting four primary consequences for understanding the modernity and for the relativizing of modernization theory.

Keywords: Modernization theory; Modernity free of violence; War.

A guerra e a violência são partes da modernidade e não apenas de sua pré-história. Neste artigo, eu gostaria de utilizar o fato da guerra na modernidade, bem como as interpretações intelectuais deste fato, como uma sonda para investigar a aptidão da teoria da modernização para uma compreensão dos desenvolvimentos sociais do presente.

Outros assuntos, que não a guerra, se encontram em primeiro plano nos debates atuais quando se trata de examinar a teoria da modernização como o mais ambicioso e mais influente projeto de uma teoria macrossociológica do desenvolvimento social. O colapso do “socialismo realmente existente” deu à

teoria da modernização um novo impulso, pelo menos temporariamente, e sugeriu uma nova interpretação das vias de desenvolvimento soviéticas, ou sovieticamente determinadas, mediante o conceito de uma modernização malsucedida ou meramente fictícia, à qual se seguiria e deveria seguir uma “modernização recuperadora” (*nachholende Modernisierung*) e o fim do atraso civilizacional.¹⁷⁹ Em contrapartida, os problemas ecológicos oriundos dos processos de modernização bem-sucedidos tornam atraente a ideia de uma quebra reflexiva do transcurso automático do crescimento econômico e da diferenciação funcional, como apresentada de maneira sensacional por Ulrich Beck em seu diagnóstico e seu programa de uma “modernização reflexiva”. A nova autoconsciência da teoria da modernização e a maior conscientização dos problemas ambientais colidem abruptamente uma com a outra sob estas circunstâncias - como, por exemplo, no congresso alemão de sociologia (*Soziologentag*) de 1990 em Frankfurt - e só se relacionam polemicamente.¹⁸⁰ Uma análise do tema da guerra na modernidade pode mostrar uma alternativa para além do impasse deste debate. Ao se examinar seriamente o fato da guerra, não deve se esperar uma visão idílica e completamente positiva da modernidade. Porém, isto não implica que as sociedades pré-modernas apareçam nesta perspectiva como uma alternativa desejável. A pergunta acerca de até que ponto as sociedades e os Estados são capazes de serem pacíficas nos traz inevitavelmente de volta aos sentidos positivos da modernização. Inversamente, dessa perspectiva a teoria da modernização reflexiva concede muito, em vez de pouco à teoria convencional da modernização, na medida em que a vê como historicamente ultrapassada, como tendo perdido sua validade desde que o prejuízo causado pelas economias industriais ao nosso meio

¹⁷⁹ Cf. os comentários contidos na introdução de: JOAS, H; MARTIN, K. (Orgs.): **Der Zusammenbruch der DDR: Soziologische Analysen**. Frankfurt am Main: 1992, págs. 7-28. Uma tentativa original de descrever as conjunturas da teoria da modernização da perspectiva da retórica e da visão geral de mundo está disponível em: ALEXANDER, J. Anti, Post and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the "New World" of "Our Time". In: *Zeitschrift für Soziologie*, n. 23, 1994, págs. 165-197.

¹⁸⁰ ZAPF, W. (1990). Modernisierung und Modernisierungstheorien, in *Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentags*, Frankfurt Am Main: 1991, págs. 23-39; BECK, U. Der Konflikt der zwei Modernen, *ibid.*, págs. 40-53. Minha posição sobre a teoria de Beck se encontra em: “Das Risiko der Gegenwartsdiagnose”. In: *Soziologische Revue*, n. 11, 1988, págs. 1-6; e com relação ao tema da guerra, em: SOEFFNER, H. G.; MILLER, M. (Orgs.), **Modernität und Barbarei**. Frankfurt am Main: 1996.

ambiente se disseminou. Assim, em seu núcleo, a teoria da modernização não é radicalmente questionada aqui. Não apenas os temas da guerra e da violência, mas também outras questões como o nacionalismo, a religião e a secularização ou o desenvolvimento dos papéis de gênero poderiam, a meu ver, servir como pontos de partida para se repensar a teoria da modernização. Isso não leva necessariamente a uma alternativa plena capaz de concorrer com a teoria da modernização, mas, pelo menos, abre um caminho para sua relativização bem ponderada.

O prestígio da teoria da modernização sofreu nas últimas duas décadas enormes oscilações conjunturais. Desenvolvida em seu sentido completo após a Segunda Guerra Mundial, a teoria da modernização parecia, inicialmente, poder oferecer o paradigma de uma teoria sociológica e política da mudança social que poderia solucionar pelo menos quatro problemas simultaneamente: 1. Permitir uma explicação histórica da emergência da economia capitalista e da política democrática no noroeste da Europa e na América do Norte; 2. Extrair de tal explicação histórica conclusões sobre as condições do crescimento econômico e da democracia em outras partes do mundo, de tal modo que elas sirvam como uma diretriz para uma política ativa de desenvolvimento; 3. Traçar as relações internas entre os aspectos econômicos, políticos e culturais das sociedades modernas sem sujeitar-se ao esquema da base e superestrutura; 4. Integrar todas as contribuições valiosas oferecidas pela herança dos clássicos da sociologia, de 1890 a 1920, e traduzi-las do nível da teoria para os grandes programas de pesquisa empírica. Desde o fim da década de 1960 esse paradigma inquestionavelmente frutífero sofreu ataques críticos variados. A crítica dirigiu-se tanto aos meios da construção teórica quanto aos pressupostos normativos implícitos, e até mesmo à visão de mundo abrangente que se acreditou ser inerente a este paradigma e o colocou sob a suspeita de ser ideológico. O paradigma da teoria da modernização não só perdeu assim sua hegemonia nas ciências sociais internacionais, como se encontrou na defensiva e teve sua fertilidade visivelmente abalada.

Ao sarcástico “*Requiescat in pace*”, com o qual Immanuel Wallerstein fez em 1979 o elogio fúnebre à teoria da modernização, ao presumir a superioridade de sua teoria do “sistema-mundo”, seguiu-se apenas uma década mais tarde, em face

do colapso do socialismo soviético e da ascensão econômica de Ásia do leste, um “*exhumetur*” - para os não latinos: o apelo para trazer aquela abordagem de volta à luz, retirando-a do repouso eterno em que havia sido colocada e insuflando-a com uma nova vida.¹⁸¹ A meu ver, no entanto, a decisão não reside entre o atestado de óbito e a ressuscitação da teoria da modernização. Dito em termos positivos, a teoria da modernização não estava morta o bastante, isto é: estando na defensiva, ela desenvolveu revisões e acréscimos que impediam uma continuação inalterada dos trabalhos dos anos 1960. Em termos negativos, porém, a refutação das alternativas marxistas de caminhos não capitalistas de desenvolvimento não é suficiente para ocultar as falhas internas da teoria da modernização. Há fortes dúvidas intrínsecas à teoria sobre o núcleo da construção teórica funcionalista, a teoria da diferenciação que está no pano de fundo da teoria da modernização. A enorme falta de clareza em relação ao conceito de diferenciação - seu estatuto lógico, as causas, os efeitos, os portadores e a escala temporal da diferenciação - é razão suficiente para começarmos de novo e não simplesmente nos situarmos tranquilamente em uma suposta boa tradição. Se o debate das ciências sociais sobre a teoria da modernização fosse apenas um conflito entre opiniões políticas, ele não precisaria de modo algum ser levado adiante como tal.

II.

A teoria da modernização contém mais ou menos tacitamente a hipótese de uma modernidade não violenta. A transição da resolução violenta de conflitos intrassocietários para modos pacíficos de resolução de conflitos é, segundo essa teoria, um dos componentes definidores das sociedades modernas. Mas não é apenas a resolução de conflitos interestatais em grande escala por meio de sua conversão em procedimentos políticos não violentos que é tida como moderna; também com respeito à criminalidade individual teria ocorrido uma transformação

¹⁸¹ WALLERSTEIN, I. Modernization: Requiescat in Pace. In *The Capitalist World-Economy*, New York: 1979, págs. 132-137; TIRYAKIAN, E. Modernization: Exhumetur in Pace (Rethinking Macrosociology in the 1990s). *International Sociology*, n. 6, págs. 165-180, 1991.

formal, passando de atos espontâneos de violência aos crimes de propriedade afetivamente controlados.¹⁸² A teoria da civilização de Norbert Elias, com sua tese de um aumento no controle dos afetos no contexto de relações sociais mais complexas, se encaixa perfeitamente no caso.¹⁸³ No que diz respeito ao papel da violência na dimensão interestatal, as contribuições da teoria da modernização têm relativamente pouco a dizer. Entretanto, se é possível colocar a teoria da modernização em uma relação de continuidade não só com os clássicos da sociologia, mas inclusive com as tradições clássicas do liberalismo na filosofia social, pode-se dizer que o sonho de uma modernidade não violenta continua a ser sonhado.¹⁸⁴ Na visão de mundo do liberalismo, guerras e conflitos violentos tiveram de aparecer como parte da *pré-história* da humanidade civilizada e, na medida em que continuam a existir, como relíquias de uma época em decadência que ainda não foi esclarecida pela luz do Iluminismo, ou como uma expressão do confronto da civilização com a barbárie. O liberalismo, em seu início, encarou as guerras contemporâneas como resultado do espírito guerreiro aristocrático ou da arbitrariedade incontrolada dos déspotas. O espírito guerreiro aristocrático e o despotismo foram considerados reminiscências de estágios mais primitivos do desenvolvimento humano; a vida *civilizada* também deveria ser uma vida *civil* em que as características e as necessidades beligerantes não seriam meramente proibidas pela religião e pela moral, mas atenuadas e dirigidas à competição desportiva ou econômica (“*le doux commerce*”).¹⁸⁵

Embora a era da não violência possa ainda não ter sido plenamente alcançada, pareceu aos liberais esclarecidos que eles sabiam o caminho e as etapas

¹⁸² Para um panorama, cf. THÖME, H. Gesellschaftliche Modernisierung und Kriminalität: Zum Stand der sozialhistorischen Kriminalitätsforschung. *Zeitschrift für Soziologie*, n. 21, págs. 212-228, 1992.

¹⁸³ ELIAS, N. *Über den Prozeß der Zivilisation*. Frankfurt am Main: 1976. Estou ciente de que, em comparação com a minha forte ênfase na linearidade das suposições de Elias sobre o aumento da interdependência e o crescente controle dos afetos, há também interpretações que chamam a atenção justamente para as constelações interestatais e sua contingência em Elias, aproximando-o assim das intenções perseguidas aqui. Veja, por exemplo, BOGNER, A. Die Theorie des Zivilisationsprozesses als Modernisierungstheorie. In: KUZMICS, H.; MÖRTH, I. (Orgs.). *Der unendliche Prozeß der Zivilisation: Zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias*. Frankfurt am Main: 1991, págs. 33-58; assim como os vários trabalhos de Johan Arnason. Todavia, aqui não é o lugar para a integração das duas visões.

¹⁸⁴ JOAS, H. Der Traum von der gewaltfreien Moderne. *Sinn und Form*, n. 46, págs. 309-318, 1994.

¹⁸⁵ HIRSCHMAN, A. *Leidenschaften und Interessen: Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main: 1980, págs. 66 e segs.

necessárias para o aperfeiçoamento de uma ordem racional. O livre comércio, a participação dos cidadãos na política externa, o Estado de direito e as relações interestatais na forma de contrato foram, com diferentes ênfases, formulados como concepções liberais de paz. Assim como a tortura e o martírio público tiveram de desaparecer do campo da justiça criminal, a guerra e toda forma de violência contra as pessoas e as coisas deveriam ser banidas da sociedade moderna, isto é, civil. A rejeição acentuada da violência nessa visão de mundo é acompanhada por uma certa minimização de sua presença. Um olhar esperançoso para o futuro vê as más e velhas maneiras de um modo impaciente e sem um real interesse.

Quão poderosa esta tradição de pensamento era, e quão importante ela é para nossas representações sobre a modernização, pode ser inferido de uma maneira negativa a partir do modo como a Primeira Guerra Mundial foi elaborada com base nessas premissas liberais.¹⁸⁶ No início do século, essas premissas estavam difundidas de maneira inequívoca entre os intelectuais americanos; por isso, as consequências da guerra para a visão de mundo liberal se mostram neles da maneira mais clara. Inicialmente, a guerra foi encarada como um sinal do atraso europeu em relação à modernidade americana: a guerra como uma relíquia feudal, uma expressão da senilidade e decadência europeias, às quais a América acreditava escapar. A Revolução de Fevereiro na Rússia, a derrubada do governo czarista e a intensificação do debate acerca da entrada ou não dos Estados Unidos na guerra trouxeram ao primeiro plano outro motivo: a guerra como uma luta entre a democracia e a autocracia. Enxergar a ausência de uma democracia como razão para uma política externa agressiva se adequava de modo preciso à visão de mundo liberal.

Em seu livro *Imperial Germany and the Industrial Revolution*, de 1915, Thorstein Veblen remonta os perigos que emanavam da Alemanha à suposta disparidade entre modernidade técnico-econômica e atraso político-cultural

¹⁸⁶ JOAS, H. *Kriegsideologien: Der Erste Weltkrieg im Spiegel der zeitgenössischen Sozialwissenschaften*. *Leviathan*, n. 23, págs. 336-350, 1995.

vigente naquele país.¹⁸⁷ A Alemanha é descrita por ele, assim como por seus contemporâneos que argumentaram em termos de história intelectual, como um desvio no caminho da modernização. Esse é, de certo modo, o nascimento da tese da via especial (*Sonderweg*) alemã nas ciências sociais americanas. É difícil reconstruir como essa ideia está associada com a variante apologética alemã no campo do historicismo. Foi a versão americana, passando por Parsons de um lado, e por Dahrendorf e Wehler do outro, que se tornou decisiva para a posterior teoria da modernização e as pesquisas sobre a Alemanha. Seu significado estratégico para a teoria me parece ter sido muito pouco notado até agora. A variante americana torna possível o apego, com pequenas correções, a um paradigma evolutivo de progresso permanente em face da Guerra Mundial. Se a guerra se deveu ao caso especial alemão, outras suposições sobre o caráter civilizatório da modernidade não necessitariam ser questionadas. Somente então faz sentido enxergar, como fez Veblen, o nacionalismo não como um produto da modernidade, mas como uma reminiscência dos tempos bárbaros. Desta maneira, a Guerra Mundial não provocou as versões iniciais do pensamento da modernização a questionarem a suposição de uma modernidade não violenta; pelo contrário, a “exotização” (Lepsius) de determinados caminhos de desenvolvimento nacionais tornou a teoria da modernização amplamente imune aos eventos históricos mundiais.¹⁸⁸

III.

¹⁸⁷ VEBLLEN, T. (1915). *Imperial Germany and the Industrial Revolution*. New Brunswick, S.L. 1990; _____. *The Nature of Peace and the Terms of Its Perpetuation*. New York: 1917. Sobre a imagem de Veblen acerca da Alemanha, cf.: LOADER, C.; HLMAN, R. Thorstein Veblen's Analysis of German Intellectualism. *American Journal of Economics and Sociology*, n. 54, págs. 339-355, 1995.

¹⁸⁸ Uma argumentação semelhante foi apresentada em: Collins, R. “German-Bashing and the Theory of Democratic Modernization”. *Zeitschrift für Soziologie*, n° 24, págs. 3-21, 1995; cf., contudo, a réplica de Wolfgang Knöbl (op. cit., págs. 465-668), assim como o balanço extraordinariamente equilibrado do debate sobre a via especial alemã oferecido por Jürgen Kocka em: KOCKA, J. *German History before Hitler: The Debate about the German „Sonderweg”*. *Journal of Contemporary History*, n. 23, págs. 3-16, 1998. Igualmente importante, com referência direta a Veblen, são os comentários relativizadores de Thomas Nipperdey em: NIPPERDEY, T. *Deutsche Geschichte 1866-1918*. Vol. 2, München: 1992, págs. 902 e segs.

A teoria da “modernização defensiva”¹⁸⁹ dá um passo além da visão de mundo liberal clássica. Ela se despoja da noção de uma mera coexistência de desenvolvimentos ao longo de um mesmo caminho de desenvolvimento. Os trabalhos históricos de Reinhard Bendix, por exemplo, buscaram elaborar a percepção de que somente a primeira nação a se modernizar tem a oportunidade de prosseguir em seu desenvolvimento sem enfrentar pressões temporais externas.¹⁹⁰ Todas as outras nações se encontram em um campo de forças que resulta da concorrência entre pioneiros e retardatários. Esta concorrência poderia, inicialmente, ser interpretada como econômica e técnica. De fato, desde Veblen, as vantagens econômicas do atraso têm sido também apontadas. A teoria da modernização defensiva, no entanto, foca principalmente as disparidades de poder político e militar. A experiência chocante de uma derrota militar, bem como, muitas vezes, a percepção das elites dominantes sobre o perigo de tal recuo, são vistas como o gatilho para processos de modernização acelerados tanto na política econômica como no financiamento público e na organização interna das forças armadas. Já os primeiros estágios da modernização da Europa Ocidental, por exemplo, colocaram os Impérios Russo e Otomano sob uma pressão à qual eles tiveram de reagir mediante a modernização do exército e da burocracia. O processo mais importante de modernização defensiva na Alemanha ocorreu como resultado da derrota devastadora da Prússia contra Napoleão em 1806; as reformas de Stein e Hardenberg e a mudança nas estruturas do Antigo Império serviram para superar a vergonha da derrota e evitar sua repetição.¹⁹¹

Menos lembrado pelos alemães é o quanto as nações derrotadas pela Alemanha, como a França após a derrota de 1871, ou a Dinamarca após 1864, estiveram sob pressão similar para uma modernização defensiva. A história recente do Japão não pode ser compreendida sem essa pressão. Os exemplos poderiam ser

¹⁸⁹ Sobre o assunto, cf.: BLACK, C. E. *The Dynamics of Modernization*. New York: 1966.

¹⁹⁰ BENDIX, R. Tradition and Modernity Reconsidered. *Comparative Studies in Society and History*, n. 9, págs. 292-346, 1966/1967 (sobre o fundamento histórico em geral); .Modernisierung in internationaler Perspektive. In: ZAPF, W. (Org.). *Theorien des sozialen Wandels*. Köln, págs. 505-512, 1970. (sobre a relação entre pioneiros e retardatários da modernização); . *Könige oder Volk*, Vol. 2, Frankfurt am Main:1980 (sobre sua própria sociologia histórica).

¹⁹¹ Hans-Ulrich Wehler situa a história alemã de 1789 a 1815 sob a rubrica “modernização defensiva”. Cf. WEHLER, H. *Deutsche Gesellschafts geschichte*, vol. 1, München, 1987, págs. 343 e segs.

facilmente multiplicados. Para o nosso propósito, o que é fundamental é o fato de que a teoria da modernização defensiva conecta os desenvolvimentos de cada Estado uns aos outros, declara como possíveis as acelerações de processos de modernização e supõe uma interação entre a posição de poder no contexto internacional e a modernidade interna. Tal teoria, contudo, realiza tudo isso apenas até o ponto de saber se a concorrência econômico-político-militar entre os Estados poderia também levar a resultados diferentes de uma modernização. Um fenômeno como o uso do poder para *perpetuar* desigualdades de desenvolvimento nunca é tematizado.

Para além da teoria da “modernização defensiva”, devemos então nos perguntar: o que acontece se a modernização não ocorrer ou não lograr êxito? Os Estados podem também deixar de aprender sua lição ou serem malsucedidos apesar de todos os esforços de aprendizagem. A resposta, na minha opinião, é dada pela socióloga americana Theda Skocpol em sua teoria da revolução.¹⁹² Como se sabe, Skocpol não parte da teoria típica da modernização, mas das pesquisas marxistas de Barrington Moore sobre as origens sociais da democracia e da ditadura. Nas obras de seu professor, o papel da violência nas revoluções do setor agrícola e na chamada acumulação primitiva, bem como na transformação do aparato estatal, tornou-se mais claro do que na teoria convencional da modernização. Apesar de Skocpol ser muito influenciada pela visão de Moore sobre a estrutura de classes no contexto rural e do papel inibitório da camada superior proprietária de terras, ela argumenta contra Moore, assim como contra a teoria da modernização com o mesmo objetivo: propor, como ela diz, um “*Gestalt-switch*” que conduza da consideração de uma coexistência - ou mesmo uma conexão - entre processos de desenvolvimento essencialmente endógenos a uma abordagem intersocietária desde o princípio.

No entanto, tal maneira de pensar, que também encontramos em abordagens mais antigas como as de Thorstein Veblen e Leon Trotsky, não deve, como a teoria do sistema-mundo de Wallerstein, sujeitar-se inversamente a um

¹⁹² SKOCPOL, T. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge: 1979. MOORE, B. *Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie*. Frankfurt am Main: 1969.

reducionismo econômico. Uma virada como a proposta por Skocpol relativiza a força de determinação a longo prazo das condições internas das sociedades e enfraquece a hipótese de uma via especial alemã ou japonesa, pelo menos quando se considera que ela remete a causas endógenas e não a constelações exógenas. Essa troca de perspectiva concentra a atenção nas constelações de crises que não puderam ser gerenciadas pelos Estados, nem mesmo mediante medidas de modernização forçadas. Estas são tomadas nas guerras, que quase sempre, mas sobretudo no caso de uma derrota iminente ou sofrida, são acompanhadas de um forte enfraquecimento da legitimidade da ordem política e um enfraquecimento dos aparatos de coerção estatais.¹⁹³ Nesse sentido, Skocpol não estuda as revoluções do ponto de vista das elites ou das massas revolucionárias, como uma espécie de estágio superior de sua mobilização, mas a partir da conexão entre as crises da modernidade e as constelações bélicas.

Nessa perspectiva, a eclosão da Revolução Francesa foi determinada essencialmente pela competição anglo-francesa do século XVIII; no que concerne às Revoluções Russas de 1905 e 1917 e à história da Revolução Chinesa, a importância da guerra é imediatamente evidente. Se a Guerra Russo-Japonesa de 1904-1905 findou com uma derrota da Rússia e alimentou o descontentamento que culminaria na revolução, ela foi temporal e espacialmente delimitada e deixou intacta no essencial a capacidade funcional e a lealdade dos militares. Na Primeira Guerra Mundial, as coisas foram bem diferentes. As populações camponesas e urbanas se rebelaram, e os militares, ante a politização dos jovens soldados da população camponesa, não atuaram como um instrumento de repressão, ao contrário, se tornaram um meio de transmissão desse descontentamento. A troca de sistema mediante a revolução aparece menos como a realização de uma perspectiva ideológica de melhoria do mundo do que como a continuação desesperada de um processo de modernização defensiva - com meios distintos daqueles dos concorrentes e com outras consequências no sentido da centralização extrema do poder estatal e a completa destruição da estrutura social tradicional.

¹⁹³ Randall Collins trabalhou de maneira especialmente enérgica nesse sentido em: COLLINS, R. Imperialism and Legitimacy: Weber's Theory of Politics. In: *Weberian Sociological Theory*. Cambridge, 1986, p. 145-166.

Entretanto, o conceito de modernização resulta especialmente equívoco quando empregado desta maneira. Em certa medida a competição pela modernização produziu nas revoluções do século XX o oposto do protótipo da modernização. Este equívoco vem ao primeiro plano com o colapso desta via de desenvolvimento - ou da “revolução anticomunista”. O desenvolvimento soviético foi ele mesmo uma modernização recuperadora, ou necessita desta modernização recuperadora após o colapso do modelo soviético? A modernização recuperadora encontra agora um caminho livre, ou repete-se a mesma constelação da qual resultaram anteriormente as tentativas revolucionárias de ir além da modernização defensiva? Com a conexão entre modernização, guerra e revolução, começa a vacilar a ideia de que a pressão para uma modernização recuperadora conduz infalivelmente a uma modernização recuperadora mais ou menos exitosa. Torna-se, na verdade, mais nítida a possibilidade de uma constituição de novas ordens sociais como uma consequência possível das crises de modernização e das guerras.

IV.

A constituição de uma nova ordem se torna ainda mais clara quando consideramos o nascimento do fascismo como um produto do espírito da guerra. Na época da Guerra Mundial, também entre destacados intelectuais alemães - por exemplo, Max Scheler e Georg Simmel - disseminou-se a esperança em um efeito revitalizante da guerra. Só podemos entender isso apropriadamente se não pressupormos a perpetuação de um belicismo antigo ou de um darwinismo social e reconhecermos que se tratou aí de uma busca, extremamente moderna, por outra modernidade. Assim, por exemplo, Georg Simmel enxerga na guerra a grande ruptura - ou ao menos a grande oportunidade de uma ruptura - com as tendências trágicas da cultura moderna. De uma só vez, as cadeias de meios e fins que se tornam excessivamente extensas seriam encurtadas, a verdadeira temporalidade seria retomada, e se experimentaria de maneira plástica o caráter social de toda individualidade. Todos os críticos da cultura do pré-guerra estavam igualmente conscientes de que a modernização não podia ser adequadamente buscada segundo

as diretrizes da racionalização contínua; porém, quase nenhum deles acreditou na possibilidade de restaurar a modernidade. A guerra pôde ser experimentada por todos esses estudiosos como a revelação da solução buscada. De repente, pareceu dar-se sob os olhos dos envolvidos a gênese de novos valores e vínculos, e por isso a guerra foi equiparada às grandes rupturas culturais da história europeia, como a Reforma ou a Revolução Francesa. Era como se, no interior do próprio processo de modernização, o rumo tivesse sido fundamentalmente invertido.

Entre os intelectuais alemães, o júbilo eufórico com o advento de outra modernidade foi seguido por nada menos do que uma ressaca. Mussolini e os mais destacados intelectuais italianos, por sua vez, falavam da guerra como uma revolução - diferentemente dos bolcheviques, que a viam como uma condição favorável para a revolução, e dos belicistas existenciais alemães, que a viam como uma transformação interna dos seres humanos sem paralelo. Alguns desses intelectuais consideraram a Guerra Russo-Japonesa de 1905, que desencadeou a Primeira Revolução Russa, como a prova viva da “modernidade da guerra” (Enrico Corradini).¹⁹⁴ Gabriele d’Annunzio reforçou o elogio de Nietzsche à ação violenta como um esplêndido desenrolar do homem dionisíaco, mas convertendo em uma aventura beligerante, o que em Nietzsche não era mais do que a fantasia deixada por um filósofo em um papel. Para Mussolini, a Guerra Mundial se torna uma ocasião propícia para romper com a visão comum ao liberalismo e ao socialismo de um mundo pacífico e redescobrir o ser humano como “a criatura mais beligerante de toda a zoologia”. No plano organizacional e institucional, o fascismo italiano buscou instaurar a guerra de maneira permanente. Em termos organizacionais, o movimento fascista aderiu ao modelo de uma confederação de guerreiros. A violência terrorista contra o inimigo político interno não somente foi praticada pelas organizações paramilitares (*Sturmabteilungen*) fascistas com um desdém e uma sistematicidade inauditos, mas foi também justificada nos casos em que não era assentada em objetivo instrumental algum. No princípio, esses grupos eram formados principalmente por oficiais e soldados de elite dispensados do corpo,

¹⁹⁴ Enrico Corradini fala explicitamente sobre a “*modernità della guerra*” no artigo: “La guerra”, *Il Regno*, vol. 1, n. 4, págs. 2-4, 1904; citado aqui segundo a reedição em: Frigessi, D. C. (Org.). *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste* (“Leonardo”, “Hermes”, “Il Regno”). vol. 2, Turin, 1960, págs. 482-485, aqui pág. 483.

assim como por alunos das escolas e das universidades. Os grupos de combate foram logo transformados em uma milícia fascista que, enquanto órgão estatal, tomou as rédeas do partido. A economia de guerra, com sua grande necessidade de coordenação e o enorme tensionamento de todas as forças sociais, forneceu ao líder carismático a visão de uma nova ordem: a de um Estado corporativo, em que todas as forças obedecem a uma só vontade e a população constitui uma única massa submissa.¹⁹⁵

Evidentemente, como no caso do comunismo soviético, o fascismo italiano pode ser interpretado como uma ditadura de desenvolvimento recuperador mais ou menos exitosa. A dimensão do êxito desse desenvolvimento se converte então em uma questão empírica. Porém, deveríamos estar atentos para o fato de que os objetivos proclamados pelo fascismo e pelo nacional-socialismo alemão de modo algum foram inequivocamente modernistas ou antimodernistas. Isso vale sobretudo para os resultados da política desses regimes. Dahrendorf atribuiu, assim, ao nacional-socialismo uma espécie de função de modernização contra suas próprias intenções. Ao que se acrescenta que os fascistas e os nacionais-socialistas reivindicaram por toda parte um caráter exemplar a seus ideais de ordem. Como avaliaríamos hoje a modernização recuperadora se Hitler e a Alemanha nazista houvessem vencido? Podemos considerar essa pergunta ridícula e absurda. No ano de 1940, entretanto, era perfeitamente concebível que a ordem político-democrática somente se conservasse, na melhor das hipóteses, na América do Norte. Se levarmos tal possibilidade a sério, veremos então a contingência radical no fato de que o fascismo e o bolchevismo sucumbiram nos momentos históricos em que sucumbiram. Trata-se, em outras palavras, da possibilidade de que, no lugar da síndrome de desenvolvimentos descrita pela teoria da modernização, houvesse efetivamente se estabelecido um modelo capaz de competir e de sobreviver sem os conteúdos normativos da tradição cultural ocidental.

V.

¹⁹⁵Cf. NOLTE, E. *Der Faschismus in seiner Epoche*. München: 1963; STERNHELL, Z. *The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution*. Princeton, S.I. 1994.

Se estivermos dispostos a refletir acerca da contingência radical da queda do fascismo e não explicarmos a vitória no século XX das sociedades ocidentais sobre seus oponentes com base em garantias providas pela filosofia da história, isso sugere que não se deve mais interpretar o surgimento da modernidade segundo conceitos evolucionistas, mas sim como resultado de uma constelação histórica contingente. Essa maneira de pensar de modo algum foi completamente alheia aos clássicos alemães da sociologia, como Max Weber e Werner Sombart. Max Weber não enxergou o avanço da modernidade como o resultado evidente de um processo de racionalização cultural. Werner Sombart, por sua vez, buscou em 1913 demonstrar o papel constitutivo da guerra para os processos de racionalização estatal e de disciplina cultural. Em suas lições sobre a história da economia, Max Weber classificou isso de exagerado e enganoso pelo seu caráter monocausal, contudo, também atribuiu à concorrência entre os emergentes Estados nacionais um papel essencial no advento da modernidade.¹⁹⁶

Sobretudo na nova sociologia britânica - em Michael Mann, John Hall e também Anthony Giddens -, essas ideias dos clássicos têm experimentado recentemente um renascimento importante.¹⁹⁷ De modo muito mais diferenciado de que em Sombart, o fracasso da formação de um grande império na Europa e a resultante permanência de imbróglios belicosos são vistos aí como o motor do processo da modernização. Além disso, a cultura cristã comum impediu que essa concorrência se convertesse em uma luta que aniquilasse todas as partes. A revolução militar que, com novas armas, tornou os combates de cavalaria cada vez mais obsoletos, propiciou a modificação radical de toda a estrutura Estado-

¹⁹⁶ SOMBART, W. *Krieg und Kapitalismus*. München/Leipzig: 1913; WEBER, M. *Wirtschaftsgeschichte: Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Berlin: 1923, especialmente págs. 265 e segs.

¹⁹⁷ Michael Mann: *Geschichte der Macht*, Vol. 2, Frankfurt a.M. 1991; John Hall: *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Berkeley, 1986; Anthony Giddens: *The Nation-State and Violence*, Cambridge 1985. Uma boa visão panorâmica desse aspecto teórico é oferecida por Wolfgang Knöbl em: KNÖBL, W. Nationalstaat und Gesellschaftstheorie. *Zeitschrift für Soziologie*, n. 22, págs. 221-235, 1993. Podem-se encontrar abordagens críticas a Giddens em: DANDEKER, C. The Nation-State and the Modern World System. In: CLARK, J. et al. *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*. Londres: 1990, págs. 257-269 ; e BREUILLY, J. The Nation-State and Violence: A Critique of Giddens. *Ibid.*, págs. 271-288. Na Alemanha, Friedrich Tenbruck buscou, de uma perspectiva conservadora, oferecer uma ampliação da perspectiva centrada no Estado nacional. Cf., por exemplo, seu artigo TENBRUCK, F. *Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte?*. *Kölner Zeit schrift für Soziologie*, n. 3, págs. 417-439, 1989.

exército-economia. Além de uma nova tecnologia especial para sua fabricação, as novas armas exigiam também uma nova organização, uma nova formação de militares, além de uma nova forma de financiamento. Para muitos pequenos latifundiários, as medidas que haviam se tornado necessárias eram simplesmente impossíveis de serem financiadas. O financiamento só era relativamente possível onde, devido a uma economia monetária já avançada ou a uma situação geográfica favorável, a relação entre a política fiscal e a militar chegou rapidamente a um equilíbrio. Em outros casos, tornou-se necessário uma enorme concentração de recursos por parte do Estado e a repressão de todas as instâncias intermediárias para poder sobreviver à competição militar. A situação econômica e geográfica da Inglaterra predisps este país a experimentar um desenvolvimento constitucional que foi concebido como o protótipo da modernização. Pode-se especular se, do ponto de vista político, a Inglaterra realmente viveu uma modernização ou apenas esteve livre de pressões para formar um aparato estatal superpotente.¹⁹⁸

Tal explicação não pretende ignorar a existência de tradições culturais e políticas que vêm de muito tempo atrás, nem minimizar a importância dos desenvolvimentos econômicos e técnicos; ela nos convida, entretanto, a pensar no surgimento da modernidade não como um evento único e irrepetível, mas como uma constelação contingente. Nessa constelação de desenvolvimentos culturais, econômicos, políticos e militares, a revolução militar que ocorreu entre 1560 e 1660 e a história das guerras e das guerras civis tiveram um papel essencial, praticamente ignorado pela sociologia.¹⁹⁹ Mas essa formulação é ainda

¹⁹⁸ Este argumento remete, naturalmente, ao historiador Otto Hintze, ignominiosamente esquecido pela sociologia alemã, apesar de suas abordagens próximas à sociologia; cf., por exemplo, seu artigo clássico: HINTZE, O. (1906). Staatsverfassung und Heeresverfassung. In: *Staat und Verfassung*: Gesammelte Abhandlungen. Vol. 1, Göttingen, págs. 52-83, 1970. Os aspectos geopolíticos da argumentação de Hintze aparecem convicentemente relativizados em: KUNISCH, J. (Org.), *Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit*. Berlin: 1986, págs. 173-212. Pode-se encontrar uma versão sociologicamente aceitável do argumento de Hintze em: DOWNING, B. M. Constitutionalism, Warfare and Political Change in Early Modern Europe. *Theory and Society*, n. 17, págs. 7-56, 1988. e de maneira mais detalhada em seu livro: HINTZE, O. *The Military Revolution and Political Change: Origins of Democracy and Autocracy in Early Modern Europe*, Princeton, 1992.

¹⁹⁹ Sobre a concepção de “revolução militarista”, que remonta a Michael Roberts, cf.: PARKER, G. *Die militärische Revolution Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500-1800*. Frankfurt am Main: 1990; PORTER, B. *War and the Rise of the State: The Military Foundations of Modern Politics*, New York: 1994, sobretudo as págs. 63 e segs. Fundamental para o estudo sociológico destas questões é a obra de Charles Tilly. Cf. TILLY, C. *Reflections on the History of European State*

demasiadamente inócua pois somente reconhece que as guerras tiveram parte no surgimento da modernidade.

É Stephen Toulmin que em seu livro *Cosmópolis*²⁰⁰ chega ao cerne do problema, quando argumenta que as guerras, incluídas as civis, marcaram em sua essência mais íntima a modernidade tal como a conhecemos. A imagem histórica - insuportavelmente complacente e partidária do protestantismo - de um incremento linear, produzido pelo Renascimento e pela Reforma, do comércio, das cidades, da imprensa, da filosofia, das ciências naturais e da soberania nacional não é capaz de compreender o início da Era Moderna, já que esta foi uma época de grande turbulência, de fanatismo religioso e de um “Contra Renascimento”; mas foi capaz de compreender sim a ideia de numerosas variantes de possível modernização, somente uma das quais logrou êxito. Os aspectos essenciais da modernização cultural inicial do Renascimento, como a ênfase na retórica, nos sentidos e na vinculação de todo o pensamento a um momento e um lugar concretos, não se manifestaram no processo de modernização social. As ideias humanistas sobre uma ordem pacífica em toda a Europa foram vítimas da argumentação racionalista de Hobbes, que forneceu a expressão clássica da ideia - antes mesmo de sua realização histórica - de um mundo composto de Estados Nacionais. A busca da certeza por parte de Descartes, que nas reconstruções da modernidade filosófica marca o começo da Era Moderna, na visão de Toulmin, é uma tentativa de puxar-se pelos próprios cabelos para fora do confronto, tornado insuportavelmente violento entre os diversos produtos remanescentes da desintegração da Idade Média. A glorificação da racionalidade não surge de sua validade autoevidente, mas expressa a medida pela qual a esperança dos desesperados é dirigida a ela.

VI.

Making. *In: The Formation of National States in Western Europe*, Princeton: 1975, págs. 3-8, assim como seu livro *Coertion, Capital, and European States 990-1990*. Oxford: 1990.

²⁰⁰ TOULMIN, S. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: 1990.

Tenho consciência de que o panorama que procurei construir aqui indica, sem dúvidas, muitos aspectos, porém nenhum com o devido detalhamento e a devida profundidade. O sonho de uma modernidade sem violência; a importância da modernização defensiva; o nexó entre modernização, guerra e revolução; a emergência do fascismo a partir do espírito da guerra; o papel da guerra no surgimento da modernidade e a marca intrínseca deixada na modernização pelas experiências da guerra e da guerra civil - tudo isto foi apenas insinuado no presente esboço. Todavia, não é o acúmulo dos detalhes, mas sim a conexão entre esses complexos individuais que nos convida, a partir da análise das guerras, não somente a rever nossa resposta aos muitos problemas da sociologia histórica, como também a extrair consequências para nossa compreensão da modernidade e a relativização da teoria da modernização.²⁰¹ A fórmula da “modernidade da guerra” não é por mim utilizada para, no espírito de um novo belicismo ou da ideologia de uma *Realpolitik* livre de valores (*wertfrei*), aclamar a possibilidade da guerra. Tampouco pretendo descrever com ela aquele tipo de guerra que poderia ser justificado sob “modernas” premissas morais universalistas; ainda menos se deve encorajar a projeção do anseio paz nas sociedades pré-modernas. O emprego provocador desta fórmula deve, antes, contribuir para romper com a identificação complacente entre modernização e probabilidade decrescente da guerra. A história do século que está para terminar e o presente imediato nos impelem a associar a busca pelas condições da paz com uma análise destituída de ilusões de todas as tendências especificamente modernas à guerra.

De tais considerações seguem quatro consequências principais para a teoria da modernização. Em primeiro lugar, o tema da guerra torna visível o quão pouco a modernização pode ser pensada como uma totalidade homogênea constituída por desenvolvimentos em sentido similar na cultura, na economia e na política. A estreita inter-relação entre os subsistemas sociais dada pela teoria da modernização se converteu de uma vantagem teórica em um fardo. A ênfase na variabilidade cultural e a observação de inter-relações muito diversas entre a

²⁰¹ Paralelamente às minhas investigações sobre a guerra, Wolfgang Knöbl tem se ocupado do uso legítimo da violência intraestatal. Cf. KNÖBL, W. *Polizei und Herrschaft im Modernisierungsprozeß: Staatsbildung und “innere Sicherheit” in Preußen, England und Amerika 1700-1914*. 1995. 464 f. Dissertação (Mestrado). Freie Universität Berlin, Berlin. 1995.

ordem política e a econômica chamaram a atenção para o fraco acoplamento de subdomínios sociais, assim como por razões internas à teoria, a suposição de inter-relações muito estreitas aparece cada vez mais como uma unidade problemática entre marxismo e teoria da modernização.²⁰² Assim, devemos distinguir bem as diferentes dimensões da modernização e admitir a existência de relações variáveis entre elas. Poderemos então constatar discrepâncias complexas entre subdomínios sociais, bem como efeitos retroativos de extravios à modernidade e a defesa de velhas ordens com meios modernos.

Em segundo lugar, os raciocínios aqui expostos aumentam a pressão para que se justifiquem as premissas normativas que estão na base da teoria da modernização. Se a teoria da modernização abandona as pretensões de linearidade e teleologia, assim como seu tom de inevitabilidade histórica, então certos objetivos normativos, como o da democratização, já não podem ser justificados a partir de desempenhos funcionais. Isso não exclui, evidentemente, a ideia de que a democracia oferece vantagens funcionais. Contudo, sabemos que as vantagens funcionais não se realizam sempre, e que o problema da fundamentação normativa não é idêntico à verificação de desempenhos funcionais. Para tanto, necessitamos de uma consciência clara dos motivos normativos que convertem a democracia em um parâmetro de progresso, sem que tenhamos aí uma garantia histórica deste progresso. Também os conceitos de modernidade e modernização continuam com frequência a articular o anseio por semelhante garantia, inclusive quando a “modernidade” apenas é abordada de maneira pessimista.

Em terceiro lugar, o estudo do significado da guerra para a mudança social revela a incidência das constelações internacionais no caráter exato assumido pelos processos de modernização. A recaída em um debate restringido ao endógeno é, de certo modo, o defeito congênito da sociologia, seja esta cultural ou materialmente orientada. Este defeito congênito pode ser mortal para a própria disciplina e para

²⁰² Para a crítica à teoria da diferenciação social que se encontra no cerne da teoria da modernização, cf. meus argumentos (e a bibliografia ali oferecida) em: JOAS, H. *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main: 1992, págs. 326 e segs. Nesse contexto, ainda vale a pena ainda ler: WEHLER, H. *Modernisierungstheorie und Geschichte*. Göttingen: 1975.

sua credibilidade.²⁰³ Em quarto e último lugar, a abordagem cultural das guerras nos recorda da ambivalência interna à cultura moderna. O incremento da racionalidade pode significar coisas muito distintas, e os possíveis conceitos contrários à racionalidade são igualmente múltiplos. As contribuições em termos de abstração da teoria sociológica necessitam associar-se à intimidade com os fatos da escrita histórica, bem como à sensibilidade às convulsões das correntes culturais da época, se queremos desenvolver a partir da proposta da teoria da modernização uma imagem adequada do nosso tempo e de sua pré-história.

Recebido: 05 jan. 2019
Aceito: 21 jan. 2019

²⁰³ Os prognósticos sobre o futuro da China me parecem oferecer aqui um precedente interessante. Enquanto que a teoria da modernização permite derivar prognósticos otimistas sobre uma democratização em vias de se tornar inevitável, a maneira como procedo aqui tende a incluir também outros cenários completamente distintos. Não pode acontecer também de o domínio militar da China em escala regional resultar na militarização cada vez maior dos Estados economicamente avançados da Ásia Oriental? Seria possível manter a unidade estatal no contexto de uma democratização? Sobre esse aspecto, cf.: MÖLLER, K. Muß man vor China Angst haben?. *Süddeutsche Zeitung*, págs. 9, 19.5.1995; KRISTOF, N. D. The Real Chinese Threat. *The New York Times Magazine*, 27.8.1995; bem como, sobre a teoria da modernização chinesa: GRANSOW, B. Chinesische Modernisierung und kultureller Eigensinn. *Zeitschrift für Soziologie*, n. 24, págs. 183-195, 1993.

Resenha

Gestão pública com uso de tecnologias da informação e da comunicação como processo de inovação

Rosângela Araújo da Silva²⁰⁴

Amanda Raphaela Melo²⁰⁵

Maria Aparecida Ferreira²⁰⁶

Resenha do livro:

ABREU, J. C. A. de. **Gestão de políticas públicas, participação democrática e internet: inovação nos modelos de gestão no setor público**. Brasília: Enap, 2017. (Caderno 48).

O livro *Gestão de políticas públicas, participação democrática e internet: inovação nos modelos de gestão no setor público*, é fruto de um projeto de pesquisa desenvolvido no âmbito da Escola Nacional de Administração Pública (Enap), cujo objetivo é fomentar e disseminar pesquisas científicas na área de gestão pública. O texto tem 74 páginas divididas em oito tópicos, além das referências bibliográficas, anexos e apêndices. Seu autor é Júlio César Andrade de Abreu, atualmente professor dos Programas de Pós-Graduação em Administração Pública (PGPPD/PROFIAP) e Administração (PPGA/MPA), ambos da Universidade Federal Fluminense. Abreu é Doutor em Administração pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), com período de estágio na Universidade *Complutense* de Madri, Espanha.

²⁰⁴ Docente do Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN); ORCID: orcid.org/0000-0002-9174-6232; Email: rosangela.silva@ifrn.edu.br.

²⁰⁵ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação Profissional (PPGEP) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN); ORCID: orcid.org/0000-0003-3833-2804; Email: amanda_raphaela1995@hotmail.com.

²⁰⁶ Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN); ORCID: orcid.org/0000-0002-6213-8916; Email: maria.santos@ifrn.edu.br.

Já no resumo executivo constante da obra o autor chama a atenção para os cuidados que se deve ter quando tratamos de inovação no setor público e salienta que isso decorre da complexidade e amplitude da temática. Nesse sentido, ressalta que a inovação na gestão pública demanda que os gestores atentem para princípios democráticos e de participação dos cidadãos.

Dessa forma, Abreu voltou à discussão da inovação nos modelos de gestão no setor público a partir de experiências de participação democrática via internet. Para tanto, investigou três experiências de participação democrática online, quais sejam: Sistema Eletrônico do Serviço de Informações ao Cidadão (e-SIC), plataforma de aplicação da Lei de Acesso a Informação; o Gabinete Digital (GD), experiência de participação digital que promovia interação entre um governador e os cidadãos; e o Orçamento Participativo Digital (OPD), que insere os munícipes no processo de deliberação sobre o orçamento público digitalmente.

Ademais, a pesquisa buscou responder à seguinte questão norteadora: como experiências inovadoras de ePart (operadas pela internet) incorporam fundamentos do modelo de gestão aberta (*Open Gov*)?

Inicialmente, o autor discorre sobre o campo teórico da inovação e contextualiza brevemente o conceito de modelos, classificando sua utilidade por três parâmetros, são eles: uso prático, possibilidade de revisão e similaridade com o fenômeno proposto. Assim, trata de modelos de gestão, apontando que esses devem ser vistos como referências explicativas do modelo de condução da estruturação/ação organizacional e expõe um modelo emergente de gestão pública, o governo aberto (*Open Gov*), que se articula em torno de quatro pilares: transparência, participação cidadã, *accountability* e inovação através da tecnologia da informação.

Para Abreu, “quando discutida no âmbito público, a inovação aberta lança mão da participação cidadã enquanto elemento de aproximação entre o Estado e a sociedade para solução de problemas públicos” (2017, p.16).

O autor discute também democracia eletrônica (*e-democracy* ou *eDem*), apontando-a como viabilizadora da participação e do debate aberto por meio de instâncias/artefatos participativos, mediatizados pelas novas tecnologias da

informação e da comunicação (TICs). Em seguida, ressalta que o uso das TICs abriu novas possibilidades de interação entre a sociedade e o Estado, entretanto, o processo de participação democrática também guarda conflitos gerados pelos “diferentes interesses, assimetria de informação e disputa por espaço, poder e recursos” (ABREU, 2017, p. 29).

A estrutura metodológica foi seguindo o modelo desenvolvido por Quivy e Campenhoudt (2003) e dividida em três partes: a etapa da ruptura com a pergunta de partida que é o ponto inicial, podendo ser reelaborada, a exploração que teve como principal fonte o banco de experiências de inovação da Escola Nacional de Administração Pública (ENAP) que financia a pesquisa relatada, por meio do Edital nº 01/2014, e a problemática que teve como abordagem a inovação dos modelos de gestão em práticas de *ePart*; a etapa da construção que por ser intermediária se intersecta com as duas e tem como modelo de análise a operacionalização da pesquisa; e a etapa da verificação que é o momento em que trabalhou os instrumentos de coleta, mediante a observação, a análise e por consequência as conclusões.

O autor separa um subitem para o tratamento, codificação e análise dos dados: “os dados empíricos coletados receberam códigos como rótulos associados aos fragmentos de textos, buscando a criação de associações e relações entre eles para posterior análise” (ABREU, 2017, p. 35). Com esses códigos apropriados a organização foi realizada principalmente pelo *software* QSR NVIVO 10®.

Os dados sobre as três experiências foram coletados de 2011 a 2016, e são provenientes de entrevistas com três gestores, pelo mecanismo de busca “Google” com notícias, textos e demais dados *web*, e para dados em mídias sociais usou o *plug-in* *NCapture* do NVIVO®. Na análise o recurso NVIVO® minimizou a problemática do quantitativo dos dados, usando os “nós” como depuração, retirando a repetição de termos, assim como o autor ressalta a triangulação de métodos ao usar a pesquisa documental e as entrevistas.

Como resultados e análise, o autor se debruça sobre a exploração do Prêmio Enap de Inovação que iniciou em 1996, mostrando que as experiências de inovação no setor público brasileiro participaram e participam do prêmio, deste modo, o

banco de experiências do concurso é uma das principais fontes de pesquisa. Após a análise o autor percebe que a inovação no setor público brasileiro está diretamente relacionada à eficiência e direcionada para o contexto intraorganizacional. Para o autor, “um rápido olhar para o banco de experiências do concurso de inovação da Enap apresenta indicativos interessantes sobre o que é compreendido como inovação no setor público brasileiro, sob o ponto de vista das aplicações nas organizações públicas.” (2017, p.41). E cita Moscovici (1988) para ressaltar que: “Por representações sociais entende-se um conjunto de conceitos, ideias e explicações sobre a realidade, que se originam na vida cotidiana, por meio dos processos comunicacionais, refletindo formas particulares de um grupo adquirir conhecimento sobre o mundo e comunicá-lo em um processo de transformação e produção de conhecimentos” (2017, p.41).

Na apresentação das experiências de *ePart* foi selecionada, na esfera municipal, o Orçamento Participativo Digital (OPD), que foi uma experiência iniciada em Belo Horizonte em 2006, e que mostrou forte participação nos anos de 2006 e 2008, e um declínio nos anos posteriores, podendo ser decorrente do fato de que as ações que a população indicava não eram executadas ou eram realizadas parcialmente.

Na esfera estadual, no Rio Grande do Sul (2010 a 2014), foi selecionado o Gabinete Digital, experiência pioneira premiada internacionalmente, com cinco funcionalidades: *Governador responde*, *Governador escuta*, *Governador pergunta*, *Agenda colaborativa* e *De olho nas obras*. Esta ferramenta instigou modificações importantes na organização interna do governo do RS no período supracitado, mas não houve continuidade.

Na esfera federal, a experiência do *e-SIC* é uma iniciativa premiada, na qual o cidadão tem acesso à informação, ao prazo, ao trâmite etc., mas é importante lembrar que o sistema é proveniente da Lei de Acesso à Informação, Lei nº 12.527 de 2011, e sua utilização pela população se mantém crescente. Considera, o autor, que os “modelos de gestão podem influir diretamente no desempenho organizacional e, como estamos lidando com a seara pública, influir também na

estruturação de processos democráticos.” (2017, p. 23), como mostra o desenvolvimento do *e-SIC*.

Estas três experiências de *ePart* foram analisadas com o intuito de mostrar as dimensões de transparência, *accountability*, inovação por meio de TICs e participação cidadã, pois são os elementos centrais do modelo de gestão aberta (*Open Gov*). Nesse sentido, a observação que consideramos mais relevante apontada pelo autor é sobre como essas dimensões estão inter-relacionadas, pois ele mostra que nas três experiências, quanto maior a transparência e a utilização das TICs, maior se torna a participação cidadã, e é possível ocorrer a *accountability* com a sociedade. Todavia, o autor chama a atenção para o seguinte aspecto: “há, contudo, um longo caminho a ser percorrido para a consolidação de práticas de responsabilização, cobrança, fiscalização e demais formas de controle social, emanadas do *accountability*.” (2017, p. 51).

Como conclusões o autor ressalta a importância de um debate mais aprofundado sobre a influência que experiências de *ePart* podem exercer sobre os modelos de gestão pública. No entanto, observa que essas inovações, quando incorporadas pela gestão, podem gerar transformações organizacionais que foram observadas no GB, e bem menos percebidas no caso do *e-SIC* e do OPD. Porém, alerta para o seguinte: “transpor a abordagem empresarial para a seara pública pode gerar equívocos consideráveis, de maneira que não se trata de prática recomendável.” (2017, p. 57). Por isso, recomenda para a gestão pública o que denomina de lógica de inovação aberta, pois essa traz como pressuposto a transparência pública.

Desse modo, ressaltamos que o livro resenhado é um excelente material para aqueles que buscam compreender a participação democrática através da *internet* para discussões sobre gestão de políticas públicas e análises sociológicas acerca do uso de *ePart* com eficiência pelo governo e pela sociedade. Sendo assim, é indicada para estudantes e pesquisadores da área de gestão pública, de políticas públicas e de sociologia, bem como para os gestores tanto do setor público quanto do privado.

Referência

ABREU, J. C. A. de. **Gestão de políticas públicas, participação democrática e internet: inovação nos modelos de gestão no setor público**. Brasília: Enap, 2017. (Caderno 48).

MOSCOVICI, S. Notes towards a description of social representations. **European Journal of Social Psychology**, v.18, 211-250, 1988.

Recebido: 01 jan. 2019

Aceito: 23 fev. 2019

Entrevista

“NÃO BATI NELA, BATI NO ATREVIMENTO DELA”

Entrevista: Érica Canuto (Promotora de Justiça do MPF/RN)²⁰⁷

Andressa Lidicy Morais Lima²⁰⁸

A Lei Maria da Penha²⁰⁹ entrou em vigor em setembro de 2006 a fim de punir os atos de violência praticados contra as mulheres. Maria da Penha é uma mulher real de 74 anos, cearense, farmacêutica e bioquímica, que deu nome à Lei nº 11.340/2006 por ter sido vítima de violência doméstica praticada por seu ex-marido durante 23 anos. Em 1983 sofreu duas tentativas de assassinato, a primeira através de um tiro com arma de fogo que deixou Maria da Penha paraplégica. Na segunda tentativa, o marido de Maria tentou eletrocutá-la e afogá-la. Em decorrência disto Maria decide denunciá-lo, no entanto a punição para tais atos de violência contra a mulher só ocorreu após 19 anos. Este ano a Lei Maria da Penha completará 13 anos, mas histórias como a de Maria de Penha continuam se reproduzindo.

A violência afeta mulheres de todas as classes sociais, etnia, sexualidade e já não é mais tratada como um problema de ordem privada. Podemos falar em um consenso mínimo na esfera pública brasileira de que se trata de um problema estrutural com o qual devemos lidar e “meter a colher”. Entre os avanços na legislação temos a promulgação da Lei Maria da Penha em 2006, a Lei do Feminicídio em 2015 (Lei nº 13.104, de 2015)²¹⁰ que inclui o homicídio qualificado

²⁰⁷ Entrevista realizada em 03 de abril de 2019.

²⁰⁸ Antropóloga. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Bolsista Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2232-0799>. E-mail: andmoraislima@gmail.com.

²⁰⁹ A Lei Maria da Penha, Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Foi criada para assegurar proteção às mulheres frente às formas de violência físicas e verbais em âmbito familiar e doméstico, com o propósito de punir atos de violência contra a mulher. Ver: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm >. Acesso em 04 de abril de 2019.

²¹⁰ Lei do Feminicídio, Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015. Esta lei alterou o Código Penal (art. 121 do Decreto Lei nº 2.848/1940) e incluiu o homicídio qualificado de mulheres nos crimes

de mulheres no rol de crimes hediondos - em razão da condição de ser mulher, e a decisão do Supremo Tribunal Federal de 2012 decidindo que qualquer pessoa pode registrar a ocorrência contra um agressor. Denúncias que podem ser feitas em Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (DEAMs) ou através do Disque 180.

No Rio Grande do Norte só em 2019 já foram registrados 9 feminicídios segundo o Observatório da Violência (SESED/RN). Além disso, de acordo com o Panorama da violência contra mulheres no Brasil (2018)²¹¹ que divulgou dados sobre a taxa de homicídios de mulheres, verifica-se que entre mulheres brancas no RN em 2006 o índice era de 1,5 e passou para 3,0 em 2014, caindo para 1,1 em 2015. No entanto, esses números entre mulheres pretas e pardas no RN é bem diferente e parece ir na contramão, pois em 2006 o que era de 2,7 saltou para 7,1 em 2014 e manteve-se 7,1 em 2015. Em relação ao Brasil, houve uma queda tanto para mulheres brancas, quanto para mulheres negras.

Para falar sobre o contexto de violência contra mulher em âmbito do Rio Grande do Norte, em entrevista à Inter-Legere, Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, a Promotora de Justiça do Ministério Público do estado do Rio Grande do Norte, coordenadora do Núcleo de Apoio à Mulher Vítima de Violência Doméstica e Familiar (Namvid) e professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Érica Verícia Canuto de Oliveira Verás concedeu a esta pesquisadora uma entrevista sobre as consequências dos padrões de masculinidade diante dos casos de violência contra mulher, bem como sobre a importância do diálogo interdisciplinar entre o Direito e as Ciências Sociais no tratamento dessas questões e do seu protagonismo nessa luta por autonomia das mulheres.

“Não bati nela, bati no atrevimento dela” é uma das falas que a promotora chama atenção e que foi proferida por um homem agressor atendido pelo projeto “Grupo Reflexivo de Homens: Por uma atitude de paz” de autoria do Ministério Público e coordenado pela promotora Érica Canuto há sete anos. A frase em si é

hediondos. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm. Acesso em 04 de abril de 2019.

²¹¹ Ver: < <http://www.senado.gov.br/institucional/datasenado/omv/indicadores/relatorios/BR-2018.pdf> >. Acesso em 05 de abril de 2019.

destacada para refletir sobre o padrão de masculinidade que ainda enxerga a autonomia das mulheres como um “atrevimento”, isto é, como uma resposta inadequada, inaceitável e por isso passível de ‘punição’. Em 2016 o projeto venceu o Prêmio CNMP (Conselho Nacional do Ministério Público) na categoria “redução da criminalidade”.

Em novembro de 2018 Érica Canuto lançou seu livro “A masculinidade no banco dos réus: um estudo sobre gênero, sistema de justiça penal e a aplicação da Lei Maria da Penha”, fruto de sua pesquisa de doutoramento defendida em junho do mesmo ano no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS/UFRN) sob a orientação do Prof. Dr. Homero Costa.

A pesquisa se baseia no trabalho desenvolvido pela promotoria e apresenta relatos de vítimas e agressores acerca da violência doméstica, explora ainda a maneira como a justiça tem respondido a esses casos de “machismo” e “misoginia” a partir da aplicação da Lei Maria da Penha e dos resultados obtidos com o projeto Grupo Reflexivo de Homens, que pressupõe um espaço de ruptura com a “masculinidade tóxica”²¹² a partir da reflexão desses homens sobre a sua conduta agressiva/abusiva.

Aos 44 anos, casada, mãe de quatro filhos, Érica se afirma feminista e uma mulher plenamente realizada em seu trabalho à frente da Promotoria de Defesa da Mulher e das atividades docentes no curso de Direito da UFRN. A promotora nasceu no município de Caicó, região Seridó, Rio Grande do Norte, em 1975. Estabeleceu-se em Natal, onde mora e trabalha intensamente, como ela mesmo destaca é “hiperativa”, viaja todo o país ministrando palestras, participando de reuniões e encontros para debates públicos e nos “dias felizes” são aqueles em que “consigo almoçar”. Dar aulas, cuidar da família, fazer audiências e, mesmo numa intensa rotina de trabalho, mantém um sorriso no rosto que contrasta com o retrato da artista mexicana que virou símbolo do feminismo mundial, Frida Kahlo, que está ornando o seu gabinete de paredes lilás no Ministério Público do Rio Grande do Norte.

²¹²O termo tem sido utilizado para se referir a um padrão de masculinidade hegemônico informado por valores como agressividade e abuso.

Ao passo que avançávamos em nossa conversa, Érica menciona seu esforço em dialogar com autoras dos estudos de gênero como Joan Scott (1995), Judith Butler (1991), Gayle Rubin (1975) e Berenice Bento (2006) e destaca o potencial crítico das ciências sociais para responder problemas da vida social como a prática da violência contra mulheres e a reprodução de padrões de masculinidade rígidos. Para ela, no campo dos estudos de masculinidade o clássico estudo “A dominação masculina” de Pierre Bourdieu (2003) ainda se mostra fundamental para compreender a reprodução desses padrões de masculinidade socialmente aceitos e nocivos à sociedade.

Fui recebida por Érica numa tarde quente de abril para conversar sobre o seu perfil profissional e a sua relação com as ciências sociais. Ao longo da conversa fomos interrompidas algumas vezes em razão da assistência e supervisão direta que ela fazia ao telefone com o médico que atendia sua avó. Entre uma pergunta e outra Erica fazia menção aos processos que estavam em sua mesa, aludia aos casos emblemáticos que chegaram ao seu gabinete, recebia com atenção aquelas pessoas que batiam à porta enquanto conversávamos, se mostrando atenciosa e concentrada em suas respostas.

Leia abaixo os principais trechos da entrevista.



Érica Canuto em seu gabinete no Ministério Público do RN. Foto: Andressa Moraes

Andressa Moraes: Gostaria de começar pela sua trajetória acadêmica. Como você começou nas Ciências Sociais, no Direito, por que uma dupla formação?

Erica Canuto: Eu entrei na Universidade Federal da Paraíba para fazer Direito no que é hoje a Universidade Estadual da Paraíba, localizada em Souza-PB. Tinha 17 anos quando eu comecei o curso e terminei aos 21 anos, com o sonho de ser um agente transformador social, tanto é que desde sempre eu me inclinei para o Ministério Público e logo que me formei eu comecei a ensinar. Então, eu sou professora de universidades há 22 anos e promotora há 21 anos. Concomitante. Se for somar tudo isso estou velha (risos). Eu faço exatamente o que eu me programei para fazer, exatamente o meu sonho. Eu vivo o meu sonho. O meu sonho é atuar nessa área de defesa dos direitos fundamentais e de garantia de direitos. Sempre foi. Sim, também, ensinar. Então eu vivo dentro do meu sonho. Sempre sonhando e sempre realizando. Isso para mim é uma satisfação muito grande: trabalhar com o que você realmente se sente bem e se sente feliz.

Andressa Moraes: Você almejou tudo isso?

Erica Canuto: Eu quis isso. Eu vivo isso e estou dentro disso.

Andressa Moraes: E se sente realizada?

Erica Canuto: Completamente realizada. Não quero sair de nenhum desses lugares, pois são lugares diferentes. Lugares de fala diferentes e trocas diferentes. Isso me completa muito. Desde que eu entrei para o Ministério Público há 21 anos, esse ano completando 22 anos, eu me deparei com o atendimento. Eu gosto muito do atendimento ao público e todos os dias eu atendo pessoas, homens e mulheres, famílias, atendo muita gente o dia inteiro. Estabeleci nas promotorias que eu atuava o atendimento ao público como porta aberta, então diretamente as pessoas falam comigo, não falam com assessor, não falam somente com o servidor ou com qualquer outra pessoa intermediária. Fala comigo. Então quem quiser a gente arranja um lugarzinho na agenda e coloca. Vem gente aqui para perguntar sobre alguma pesquisa, vem gente aqui para obter informações e indicações até de um livro e vem gente para atendimento, que não tem a pretensão de denunciar, mas que quer se informar. E esse se informar é o que eu quero que as pessoas realmente venham, porque a gente acaba falando um pouco e tocando as pessoas.

Então desde que eu comecei a atender o forte foi a violência de gênero contra a mulher, desde o início. Antes da Lei Maria da Penha, da existência da Lei Maria da Penha, isso em 1997. Então foi bem antes, mas logo depois da Convenção de Belém do Pará que foi em 1996. Aquele *boom* da violência doméstica começando a aparecer, os casos começando a aparecer e eu tinha o atendimento na Promotoria de Mulheres Vítimas de Violência. Fazia palestra nos bairros, nos clubes de mães, nos centros comunitários, nas faculdades, nas escolas. Isso no interior. Depois eu comecei a ser muito convidada para ir para a rádio e as pessoas ouvem muito a rádio no interior, então era uma forma muito boa de me comunicar. Eu falava sobre isso, sobre divórcio, sobre pensão alimentícia, falava sobre violência. Isso me fez muito bem e eu sei que esse é o meu tema. Toda pessoa tem um tema, uma bandeira, esse é o meu, é a minha bandeira. Desde o início foi ela que me escolheu. Essa bandeira me escolheu e eu a abracei.

Andressa Morais: Como você começou nas Ciências Sociais, por que uma dupla formação?

Erica Canuto: Eu sentia uma necessidade de uma segunda formação porque o Direito não me respondia tudo. O Direito não responde sobre as violências, ele fala das consequências da violência, mas não previne violência e não atua na transformação. Talvez se pense em criminalidade geral de uma forma, mas em relação à violência doméstica ele é completamente diferenciado, pois a mesma estratégia de enfrentamento da violência urbana não pode ser usada para enfrentamento da violência doméstica. A violência urbana acontece no meio da rua, os homens são mais alvo da violência urbana porque eles estão no meio da rua, eles ocupam os espaços públicos. As mulheres ocupam os lares, as meninas e as mulheres ficam em casa, de maneira geral, porque mesmo quem trabalha ocupa o lar. As mulheres apanham em casa, sofrem estupro em casa, elas sofrem violação de direito em casa, em casa elas sofrem abusos. A diferença e a desigualdade, tudo isso é dentro de casa. E como enfrentar isso colocando uma viatura na rua? Não que não seja importante, mas não é estratégia de enfrentamento a esse tipo de violência. Essa necessidade foi me despertando, então eu fiz especialização em

Direito e Cidadania, assim já fui entrando para uma área mais aberta, tendo outras leituras e fiz um ano de psicologia, isto é, eu fui tendo acesso a outras leituras e sempre com essa necessidade ali. Foi quando eu tentei o Mestrado em Ciências Sociais, fiz o Mestrado em Ciências Sociais. Fiz também um Mestrado em Direito, isso porque na universidade federal eu sou professora de direito das famílias, ‘famílias’ inclusiva, na UFRN. Eu precisava aprofundar na minha área jurídica. Fiz na Universidade Federal da Bahia o Mestrado em Direito e Cidadania.

Andressa Morais: Em que momento se deu o encontro com as Ciências Sociais?

Erica Canuto: O meu grande encontro com as Ciências Sociais, que eu considero ser um grande encontro, foi transformador. Esse encontro mudou a minha vida, mudou a minha atuação, mudou a minha forma de enxergar e mudou as minhas aulas. Porque quem dá aula de Direito de Família não fala só do artigo tal, agora eu vou falar sobre relações sociais e falo sobre como era família, como era o papel da mulher, como eram as pessoas, como eram os grupos vulneráveis dentro das famílias. Como era tratada a população LGBT, as pessoas com deficiência ou os idosos. Tudo isso é parte de uma formação mais humanizada e eu tento passar isso para os meus alunos, uma perspectiva de que o Direito não é uma resposta para tudo, o Direito é uma fonte muito importante, mas não é autossuficiente. Eu preciso dialogar com as outras ciências e as Ciências Sociais me enriqueceu nesse ponto, isto é, dessa compreensão dos porquês. A perspectiva do questionar, isto é, ‘por que essa Lei?’, ‘por que essa Lei diz isso assim?’, ‘qual o objetivo dessa Lei?’. Agora não é só eu ler os artigos ou o comentário jurídico, mas o que subjaz, o que está além, o que não está escrito e com isso toda a história da Lei. Por exemplo, a luta feminista, a desigualdade que gera violência e a necessidade de encontrar outras fontes, isso é possível o uso da pesquisa de campo. O que eu escuto aqui na promotoria, por exemplo, a mulher chega e vem com a certeza de que ela quer denunciar, mas daqui a um mês ela não tem a mesma certeza, ela não está mais pensando a mesma coisa e ela diz ‘ah, mas ele é o meu marido’, ‘ah, mas ele é o pai dos meus filhos’, ‘mas ele é o meu irmão’, ‘mas ele é o meu pai’, ‘é meu padrasto’, ‘é meu tio’,

enfim. Existe alguma coisa aí que o Direito não dá conta. Então isso é crime, é ação inconstitucional, tem que processar e não pode desistir. Mas aí a mulher quer outra coisa e sabe o que é que ela quer? Ela quer ficar em paz. Ela quer ficar livre da violência, talvez o Direito não tenha essa resposta completa. O Direito tem a resposta, mas não é completa, a história não é inteira. Por isso a gente começou a trabalhar com grupos reflexivos de homens.

Andressa Moraes: Importante você tocar nesse ponto, pois era uma das questões que gostaria de explorar, justamente pensando nesse potencial de ação pedagógica que tais grupos ensejam. Fale um pouco acerca desse trabalho pioneiro, soube que se trata de uma experiência muito exitosa cujo índice de reincidência é zero.

Erica Canuto: Eu precisava de uma oportunidade de reflexão, pois esses homens precisavam ter a oportunidade de refletir sobre a sua própria masculinidade, sobre sua paternidade e sobre o seu lugar. A partir daí ele poderia falar sobre a sua infância, sobre o seu lugar, sobre o seu papel, sobre o seu comportamento sexual de risco, sobre os relacionamentos abusivos, sobre a Lei Maria da Penha, sobre os Direitos Humanos das Mulheres, comunicação não violenta, diálogo assertivo, controle da raiva e da agressividade, assim, uma série de assuntos que são podem ser abordados. A gente criou um grupo reflexivo para homens há sete anos. Homens que estão envolvidos em violência doméstica estão nesses grupos para ter uma oportunidade de reflexão. Então, isso sim é transformador. Zero de reincidência há sete anos. Isso é transformador.

Andressa Moraes: Eles são os homens que já violaram a lei?

Erica Canuto: Isso. Eles são os homens que já praticaram a violência, as mulheres já foram agredidas, e eles já violaram a Lei. As mulheres são atendidas aqui e em outro projeto chamado Projeto Guardiã Maria da Penha. Eu atendo todas as mulheres com Medida Protetiva, mas elas não recebem só o papel na mão, não. Essa mulher tem o contato com a promotoria, uma equipe multidisciplinar na qual eu também participo. Ela vai entender sobre os serviços da Lei Maria da Penha, os direitos que ela tem, as formas de violência que nem sempre elas sabem ou o que

configura um descumprimento de medida protetiva. Elas saem daqui e a gente faz uma avaliação de risco para cada uma. Dependendo dos fatores de risco, por exemplo, eu vejo se ele fuma, se ele bebe, se ele já agrediu, se ele já maltratou animais na presença dela, se já fez isso na presença de crianças, se ele usa drogas, se ele tem armas, sabe, são fatores objetivos de risco que a gente avalia com a equipe multidisciplinar e chega a uma conclusão se o risco é moderado, mas nunca o risco é leve. Isso porque a gente sempre considera que a mulher está em risco com Medida Protetiva, mas é moderado, é grave ou é um risco diferente. Muitas vezes a gente teve que pedir prisão, pedir abrigo da mulher, em razão do risco.

Andressa Moraes: Dra. Erica, em relação ao seu trabalho aqui na promotoria, o que seria um dia habitual da sua rotina?

Erica Canuto: Um dia comum é: eu amanheço o dia olhando todas as notícias sobre a conjuntura política e social, que políticas públicas foram estabelecidas e que tocam a esse tema de Direitos Humanos das Mulheres. Procuro saber quem fez declaração pública, projeto de lei, casos de violência, então eu começo o dia me informando. Quase todas as manhãs eu tenho audiência no juizado, atuo no segundo juizado de violência doméstica, em audiências judiciais. São processos judiciais. Em seguida eu venho para a promotoria, todos os dias eu estou na promotoria. A tardinha e a noite eu dou aulas na UFRN. Esse é um dia comum. Quando eu não tenho que inserir alguma entrevista ou alguma palestra, alguma viagem, alguma atividade extra, ministrar algum curso. O bom é o dia que eu consigo almoçar, esse dia é ótimo!(risos)

Andressa Moraes: Quando você chegou à conclusão de que era preciso um doutorado em Ciências Sociais? Porque se já estamos contando com uma atuação há mais de 20 anos de vida pública e numa agenda de muitas atividades, cujo trabalho é muito intenso, o que foi decisivo para buscar um doutorado nesta área?

Erica Canuto: Eu me encantei muito com as Ciências Sociais, isso realmente me completou. Uma formação que me completou, não é uma formação

complementar. É uma formação que atua lado a lado com a mesma importância. As ciências sociais têm a mesma importância quanto o direito tem e eu não digo que é uma formação a mais, um *plus* que vai enriquecer o direito, não. Elas são áreas que se casam. Quando fiz os mestrados em Direito e Ciências Sociais, eu os fiz concomitante. Sou hiperativa. Isso é como eu sou. Não consigo ficar parada. Eu leio a noite, demoro muito tempo para dormir e durmo poucas horas. Então, é o meu habitual ser uma pessoa muito ligada. Por isso eu consigo fazer muitas coisas ao mesmo tempo. É uma vantagem, mas estressa mais? Estressa. Mas eu consigo. Não me incomoda. Então quando eu terminei os mestrados, parti para o doutorado em Direito na Universidade do País Basco na Espanha. Cheguei a fazer todas as matérias, qualificação, fiz a visita, fui à Espanha, fiz quase tudo. Só faltava a tese e eu dei um *spoc* na tese e disse “eu vou começar um doutorado em Ciências Sociais”. E aí eu comecei o doutorado em Ciências Sociais. Porque eu achei que aquilo ali me dizia, me alimentaria mais, e alimentou. Em termos de pesquisa, aulas, leituras, tudo que eu tive acesso foi fundamental porque casa com a minha atuação como promotora e como professora. Porque essa formação não é só um título, não é um papel, não é título que eu vou ostentar, isso realmente tem um diferencial na minha atuação como profissional. O que eu aprendi nas ciências sociais e o que eu bebi lá, efetivamente tem um diferencial para atender as vítimas, para atender famílias, isto é, um diferencial para compreensão dessa relação social. Uma relação afetiva com toda a nuance de formação da família, da repercussão, das consequências, das idas e vindas, era preciso entender porque a mulher nunca denuncia da primeira agressão ou porque é que ela volta, porque ela se arrepende ou porque ele muda de mulher mas não muda de atitude. Tudo isso, essas respostas, eu não tinha no direito. As ciências sociais me deram essas respostas. Além disso, essa atuação como professora, que é essa formação que eu posso passar para os meus alunos, uma formação mais humanizada com diálogo sobre o que é família enquanto esse “locus”, como uma reflexão de relações sociais. Assim, tudo que é uma relação social eu falo. Falo de violência, de Direitos Humanos, falo de tudo com os meus

alunos, desde famílias e suas diversas formas de famílias, a partir dos direitos LGBTs, até violência doméstica e feminicídio. As ciências sociais trouxeram para mim essas respostas. As ciências sociais me deram essa condição de ser uma professora de direito diferente, de ser uma promotora de justiça diferente.

Andressa Morais: E você já se sentiu uma estranha no ninho dentro do Direito?

Erica Canuto: Não. Pelo contrário, tento contaminar todo mundo aqui, acho que isso é muito bom para minha instituição, muito bom para as pessoas com as quais eu trabalho. Porque todas as relações têm trocas, ninguém vem só ensinar a ninguém. Você aprende. Por isso eu aprendo muito com os meus alunos, aprendo muito com as mulheres que vêm aqui, aprendo muito com os homens que vem aqui, com os advogados, com quem vem aqui. Então isso aqui é uma troca, eu tenho certeza que eu te influenciei de alguma forma. Nesses momentos que a gente tem de conversas, a gente senta aqui só a equipe e conversa, conversa, conversa. Se pergunta, por exemplo, sobre “o que você acha se aplicar a Lei Maria da Penha para as relações afetivas entre mulheres?”. Elas [a equipe] trazem uma visão sobre o assunto e eu trago uma visão, então a gente troca muito e contamina. Uma contamina a outra positivamente com ideias.

Andressa Morais: Imagino que tenha uma diferença significativa em relação com outros professores da área de direito no que concerne ao modo de abordar esses temas. Em minha pesquisa de doutorado, as advogadas têm reclamado muito a maneira como os operadores do direito tem dificuldades em lidar com questões de gênero, raça e etnia, uma vez que tende a enquadrar a leitura sobre esses marcadores sociais de diferença. Do ponto de vista delas o direito fica muito fechado para a diferença e não consegue lidar bem com isso.

Erica Canuto: E quando não consegue tende a criminalizar. Por exemplo, não dá conta da discriminação LGBT, então basta criminalizar a homofobia que resolveu. Automaticamente resolveu e se o direito não consegue dar conta de uma determinada questão o que ele faz? Vai criminalizar. Não dá conta do aborto. Então vamos criminalizar o aborto, ‘vamos colocar as mulheres dentro das prisões,

umentar as prisões' e assim por diante. A gente sabe o endereço e os destinatários de determinadas normas, a gente sabe quem são.

Andressa Morais: Qual seria uma saída diferente para esse enquadramento?

Erica Canuto: Ah... A gente tem que abrir. Acho que uma boa oportunidade diante do enquadramento legal é a legislação. Eu sou muito fã da Lei Maria da Penha. A Lei Maria da Penha veio como um marco, um divisor de águas. Quer dizer, o que era privado não tem mais nada a ver com aquela ideia de “é privado, é briga de marido e mulher”. Não é mais assim. Transformou. Deu visibilidade e transformou a perspectiva de Estado, de política de Estado. Queira ou que não queira, mesmo a contragosto, na marra, as coisas vão acontecendo. É o bater na porta como uma política afirmativa, isto é, uma ação que é colocada como ação e vai ficar ali até que a desigualdade desapareça. Eu não quero a Lei Maria da Penha para sempre, eu quero que ela desapareça, que um dia essa Lei não seja mais necessária. Hoje eu preciso da Lei Maria da Penha porque as mulheres apanham muito e esse é o quinto país que mais mata mulheres no mundo pelo fato de serem mulheres. Eu ainda preciso da Lei Maria da Penha e da Lei do Feminicídio, mas o ideal é que a gente não precise. O ideal é que a gente consiga superar isso. E como a gente consegue? A gente consegue com políticas públicas de todas as áreas e não depender só do direito. Eu não posso ser a minha última estância com o juizado da violência doméstica, uma promotoria e uma delegacia. Eu não posso resolver tudo na delegacia. Eu preciso resolver esse problema que é a violência doméstica desde o começo na escola. Na escola do menino pequenininho, ao dizer que não tem diferença entre meninos e meninas quanto à direitos e nem de obrigações como arrumar a cama ou diferença de brinquedos. Por exemplo, um menino nunca poder pegar numa boneca nos faz colocar a questão “e como ele pode ser um bom pai? Como ele vai trocar uma fralda? Se ele nunca brincou com uma boneca. Como eu vou treinar esse menino para ser pai?” As crianças são treinadas. As crianças brincam e sonham brincando. Se eu der só uma panelinha, um ferro de passar e a boneca, eu já estou dizendo qual o mundo e explicando qual o lugar que eu

quero que essa menina siga. Se eu der a arma, o carro, o avião para aquele menino, também estou dizendo a ele quais são as possibilidades e as chances que ele tem. Você ver meninos de 13 anos, 14 anos, 16 anos, meninos namorando, adolescentes, pegando a senha do facebook, a senha das redes sociais, dizendo não fale com cicrano, não fale com fulano, dando beliscão na menina, puxando o cabelo, dizendo com quem ou como a menina deve falar com o ex namorado, dizendo que não vá para tal lugar. Proibindo. Um dia chega aqui nesse processo. Igualzinho a esse. Um dia chega. Quer dizer, já começou. Já deveria ter parado antes. Precisava atuar ali, naquela ponta. Eu preciso ir nas repartições, falar com pessoas que lidam com pessoas, pois não é só sobre a violência doméstica, não. São pessoas que lidam com pessoas e tem que ter uma formação humanizada. É muito difícil você falar em “humanizar humanos”, não é? Parece um contrassenso muito grande, imagina, como eu vou “humanizar humanos”? Os humanos já deveriam estar humanizados, mas eu preciso ainda oferecer uma leitura diferente sobre a diversidade de raça, de gênero, de condição social. É preciso ainda dar uma formação à pessoa que lida com pessoas, que atende pessoas, pois ela precisa reconhecer e saber ajudar, saber agir e viabilizar direitos e interesses onde quer que ela esteja. Pode ser num hospital, numa delegacia, numa loja, numa manicure, vendendo livro ou dentro de *uber*, essa pessoa precisa saber como lidar com uma violência. Por exemplo, dentro de um *uber* o motorista pode ver uma violência doméstica, pode presenciar dentro de um *uber*, do carro dele, de um táxi, como um motorista de ônibus também pode ver. Esse motorista precisa saber como agir. Eu acho que essa formação é necessária e tem gente que nunca nem ouviu falar nisso. Então não saber e dizer coisas como “e existe racismo?”, “e existe preconceito LGBT?”, “eu não tenho preconceito, mas ele fique para lá e eu fico para cá”. Mas a gente sabe que não bem é assim.

Recebido: 05 abr. 2019
Aceito: 15 abr. 2019

