



RBSE - Volume 14 - Número 40 - Abril de 2015 - ISSN 1676-8965

Sumário

Artigos	3
<i>Notas sobre o conceito de ação comunicativa</i>	5
Jürgen Habermas [Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]	
<i>Jürgen Habermas e a teoria do agir comunicativo</i>	29
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
<i>Coração de mãe é terra que ninguém anda: um estudo das redes, “tramas” e conflitos de mães em luto nas favelas à beira-mar</i>	39
Hosana Suelen Justino Rodrigues; Leonardo Damasceno de Sá	
<i>Samba do Irajá: samba de amigos, feito por amigos: uma etnografia do samba na Grande Porto Alegre</i>	48
Marcelo da Silva	
<i>“Quilombos... pero bien educados”: La buena educación como competencia moral de sectores de elite. Un estudio de caso sobre una escuela secundaria de la ciudad de Córdoba, Argentina</i>	64
Guido García Bastán	
<i>Las emociones como expresión de la desigualdad social en situaciones de conflicto social comunitario ch’ol</i>	81
Gabriela Eugenia Rodríguez Ceja	
<i>As emoções desnaturadas do sujeito: o bonito, o feio e a arte de viver na sociedade contemporânea ...</i>	100
Regina de Paula Medeiros	
<i>Um número no Lager: um estudo sobre a literatura da Shoah</i>	110
Alecrides Jahne Raquel Castelo Branco de Senna	
<i>A noção de pessoa na moda e na publicidade: fronteiras, embates e dilemas morais</i>	118
Fabiana Jordão Martinez	
<i>A sociologia durkheimiana e a tradição conservadora: elementos para uma revisão crítica</i>	136
Sidnei Ferreira de Vares	
<i>A origem - o que virá depois da “economia verde”?</i>	159
Décio Soares Vicente	
Resenhas	185
<i>A aurora da vida de meu tio na cidade moderna: uma leitura dialogada dos filmes Mon Oncle e Aurora - uma Resenha</i>	187
Rossana Honorato	

<i>Resenha: MARTINS, José de Souza. Linchamentos: a justiça popular no Brasil. São Paulo: Contexto, 2015.....</i>	<i>196</i>
<i>Raoni Borges Barbosa</i>	
<i>Sobre os autores.....</i>	<i>202</i>

Artigos

HABERMAS, Jürgen. “Notas sobre o conceito de ação comunicativa”. [Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 5-27, abril de 2015. ISSN 1676-8965

Notas sobre o conceito de ação comunicativa*

Jürgen Habermas
Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 08.01.2015
Aprovado: 01.02.2014

Resumo: Neste importante texto o autor faz uma revisão das teorias da ação nas ciências sociais para neles estabelecer um parâmetro crítico onde situa as bases do conceito de ação comunicativa no interior de sua teoria da ação comunicativa. **Palavras-chave:** teorias da ação, ação comunicativa, mundo, mundo da vida

*Tradução a partir do artigo de Habermas, Jürgen. Remarks on the concept of communicative action. In: G. Seebass e T. Tuomela (Orgs). *Social action*. Boston: D. Reidel, 1985, pp. 151-177.

Para as teorias sociológicas da ação importa clarificar o conceito de ação *social*. Um caso exemplar de ação social se encontra, certamente, na cooperação entre (pelo menos) dois atores que coordenam as suas ações instrumentais para a execução de um plano de ação comum. Portanto, de acordo com este modelo, por exemplo, podem ser analisados casos elementares do trabalho social. Mesmo nas sociedades simples, contudo, o trabalho é apenas um dos vários casos típicos de interação. Então, se parte aqui da questão geral de como se torna possível a ação, enquanto social. A pergunta: "Como a ação social se torna possível" é apenas o reverso de outra pergunta: "Como a ordem social se torna possível?". Uma teoria da ação que tente responder a estas questões deve ser capaz de identificar as condições sob as quais o *alter* pode "conectar" as suas ações com as ações do *ego*.

Esta expressão revela um interesse pelas condições da ordem social, na medida em que estas condições se encontram no nível de análise das interações simples. Para a teoria sociológica da ação, assim, importa não só as características formais da ação social em geral, mas, também, os mecanismos de coordenação da ação que permitam uma concatenação regular e estável das interações.

Os *padrões* de interação são formados, apenas, quando as sequências de ação, onde distintos atores fazem a sua contribuição, não se quebrem de forma contingente e sejam coordenadas de acordo com regras. Isto se aplica, também, tanto para o comportamento estratégico quanto para o comportamento cooperativo. A busca por mecanismos de "conexão" não significa uma predecisão em favor de uma abordagem em prol de uma teoria do consenso versus uma abordagem relativa a uma teoria do conflito. No entanto, a ótica tipicamente adotada pelo sociólogo é a de prejudicar a teoria da ação, na medida em que este se limita a analisar os conceitos de ação social apenas em conexão com os conceitos relativos à ordem social.

Isso explica algumas das diferenças mais marcantes entre a teoria sociológica da ação e a teoria filosófica da ação. A primeira pressupõe o que a segunda converte em tema: especialmente, o esclarecimento da estrutura da atividade teleológica (e os con-

ceitos relacionados de agência ou de capacidade de ação e de escolha racional). Além disso, a teoria sociológica da ação não se interessa por esses problemas básicos relativos à liberdade de vontade e oportunidade, à relação entre mente e corpo, à intencionalidade, etc., que são susceptíveis de serem esclarecidos no contexto da ontologia, da teoria do conhecimento e da teoria da linguagem, como na teoria filosófica da ação. Através da tarefa de explicar uma ordem social intersubjetivamente compartilhada, a teoria sociológica da ação, em última instância, não tem escolha senão a de se utilizar também das premissas da filosofia da consciência. Portanto, ela não está vinculada, com a mesma intensidade que a teoria analítica da ação, ao modelo de um sujeito solitário, capaz de conhecimento e de ação, que se enfrenta frente à totalidade de estados de coisas existentes e pode se referir a algo do mundo objetivo, mediante a percepção, bem como intervir nele. Uma teoria da ação abordada em termos de uma teoria da intersubjetividade pode, por sua vez, melhor contribuir para reformular as questões que a filosofia até então havia considerado como de seu domínio (BLAU, 1964).

Com os rótulos "acordo" e "influência" se começa aqui por caracterizar dois mecanismos de coordenação subjacentes aos conceitos mais importantes da ação social (1). Estes conceitos de ação também decidem sobre como se pode pensar a ordem social. Os conceitos de sociedade neles inerentes caracterizam, por seu turno, as suposições que hoje competem entre si, a saber: a teoria da troca social e o funcionalismo sistêmico; a teoria da ação ligada aos papéis e a fenomenologia da autorrepresentação ou da apresentação que o sujeito faz de si; e, finalmente, o interacionismo simbólico e a etnometodologia (2). As unilateralidades e as debilidades destas abordagens teóricas são aqui tomadas como uma oportunidade de introduzir os conceitos de ação comunicativa e de mundo da vida (3). Estas considerações intuitivas necessitam de uma explicação que, no contexto deste artigo, não é possível tentar dar. Mas, é possível enumerar e anotar aqui, pelo menos programaticamente, os passos que precisariam ser dados para tal explicação, passos estes desenvolvidos pelo autor no livro *Teoria da Ação Comunicativa* (4). Em duas

digressões se adentrará, por um lado, na questão sobre qual é a relação que, no que diz respeito à teoria da sociedade, mantêm as categorias de "ação estratégica" e de "ação comunicativa", assim como as categorias de "sistema" e de "mundo da vida"; e, por outro lado, para apontar os problemas filosóficos cujos esclarecimentos podem servir a uma teoria da ação abordada em termos de uma pragmática formal (5).

1 - Os mecanismos de coordenação da ação. As teorias sociológicas da ação acima mencionadas coincidem em algumas decisões básicas. Em primeiro lugar, optam por uma análise que parte da perspectiva interna dos agentes. Uma ação pode ser entendida como a realização de um plano de ação, que se baseia em uma interpretação da situação. O ator, ao levar adiante o seu plano de ação, domina uma situação. A situação da ação constitui um fragmento de um ambiente interpretado pelo ator. Este fragmento se constitui à luz das possibilidades de ações que o ator percebe como relevantes para a execução do seu plano de ação. Das abordagens sobre teoria do comportamento as teorias da ação se distinguem porque atribuem ao ator um conhecimento sobre a estrutura proposicional. O ator deve ser capaz de repetir *in foro* íntimo os enunciados de um observador - (Por exemplo: 'A' acredita ou pensa, quer ou pretende, deseja ou teme, que 'p') - e os dirige a si mesmo. Finalmente, as teorias sociológicas da ação exigem para os participantes da interação ao menos um conhecimento concordante: as suas interpretações da situação devem se manter suficientemente dissimuladas. Por conseguinte, todas estas abordagens permitem ou admitem também a comunicação linguística, ou, em todo caso, a troca de informações. Além do mais, as abordagens sobre teoria da ação se distinguem segundo o acordo postulado pela coordenação da ação, ou seja, um conhecimento comum, ou, simplesmente, as influências externas de uns atores sobre os outros.

Um conhecimento "comum" deve satisfazer condições bastante rigorosas. Pois, não apenas se estar ante um conhecimento "comum" quando os participantes concordam em algumas opiniões; tão pouco, quando sabem que concordam com elas. Chama-se aqui de comum a um conheci-

mento que funda um acordo, tendo tal acordo como termo de um reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. Um acordo significa que os participantes aceitam um conhecimento como válido, ou seja, como intersubjetivamente vinculante. Somente, graças a este, pode um conhecimento comum, atender e cumprir - na medida em que contém componentes ou implicações relevantes para uma sequência de interações, - as funções de coordenação da ação. As vinculações recíprocas apenas surgem de convicções intersubjetivamente compartilhadas. Em contrapartida, o influxo externo (no sentido de influência causal) sobre as convicções do outro participante da interação tem apenas um caráter unilateral.

As convicções compartilhadas intersubjetivamente *vinculam* os participantes da interação em termos de *reciprocidade*; o potencial de razões associado às convicções constitui, então, uma base aceita, em que se pode estar para apelar para o bom senso do outro. Este efeito de vínculo não pode estar presente em uma convicção onde um se limita a induzir no outro (por meio de uma mentira, por exemplo). As convicções monológicas, ou seja, aquelas que, em seu foro íntimo, cada um possui como verdadeiro ou correto, só podem afetar as atitudes próprias de cada um. No modelo do influxo ou da influência unilaterais (ou de uma influência recíproca) as razões, por melhores que sejam, não podem constituir instância de apelação. Neste modelo, as boas razões não ocupam nenhuma posição privilegiada. Não é o tipo de meios que conta, mas o êxito da influência sobre as decisões de um oponente, mesmo que se deva tal êxito ao dinheiro, à violência, ou às palavras.

Acordo e influência são mecanismos de coordenação da ação que se excluem um ao outro, ou, ao menos, a partir do ponto de vista dos participantes. Os processos de compreensão não podem se realizar simultaneamente com a intenção de chegar a um acordo com um participante da interação e de exercer influência sobre ele, quer dizer, de obrar causalmente algo nele. Na perspectiva do participante, um acordo não pode ser forçado, não pode ser imposto por uma parte ou pela outra - seja instrumentalmente, por intervenções diretas na situação de ação do outro, seja estrategicamente,

por meio de um impacto calculado sobre as atitudes do próximo. Objetivamente, é verdade que um acordo pode vir forçado ou induzido; porém, o que *a olhos vistos* se produz por influência externa, através de recompensas, ameaças, sugestão ou engano, não pode se contar subjetivamente como acordo. A sua capacidade de coordenar a ação perde, assim, sua eficácia. Um acordo perde o caráter de convicções comuns quando o afetado se dá conta de que este acordo é resultado de influência externa que outro exerceu sobre ele.

Um ator só pode intentar tal intervenção se na execução do seu plano de ação adota uma atitude objetivante em direção ao seu entorno e se orienta diretamente pelas consequências que a sua ação terá, quer dizer, se orienta diretamente para o êxito de sua ação. Em contrapartida, os participantes da interação que tratam de coordenar de comum acordo os seus respectivos planos de ação e só os executam sob as condições do acordo alcançado, adotam a atitude realizativa (*performativa*) de falantes e ouvintes, e se entendem entre si, uns aos outros, sobre a situação dada e a forma de dominá-la. A atitude de orientação para o êxito isola o agente dos outros atores que encontra em seu entorno; porque, para ele, as ações de seus adversários, assim como o resto dos ingredientes da situação, são simples meios e restrições para a realização do seu próprio plano de ação; os objetos sociais não se distinguem neste aspecto dos objetos físicos. A atitude de orientação para a compreensão, ao contrário, torna os participantes da interação dependentes um dos outros. Estes dependem das atitudes de afirmação ou de negação de seus destinatários, porque só podem chegar a um consenso com base no reconhecimento intersubjetivo das premissões de validade.

2 - O conceito de ação teleológica ocupa, desde Aristóteles, o centro da teoria filosófica da ação. O ator realiza os seus fins ou faz com que se produza o estado desejado elegendo, em uma determinada situação dada, os meios que ofereçam perspectivas de êxito, e os aplicando de forma adequada. Central nesse processo é o plano de ação apoiado na interpretação de uma situação e endereçado à realização de um fim, *plano de ação* este que permite

uma decisão entre as *alternativas de ação*. Esta estrutura teleológica é constitutiva de todos os conceitos de ação, porém, os conceitos de ação social se distinguem pelo modo como propõem a coordenação das ações individuais. Uma primeira classificação deve se iniciar a partir do ponto de vista se as abordagens sobre a teoria da ação contam com a influência empírica do *ego* sobre o *alter*, ou com o estabelecimento de um acordo racionalmente motivado entre *ego* e *alter*. Pois, de acordo com que se conte com um ou com o outro, os participantes da interação adotam uma atitude orientada para o êxito ou adotam uma atitude orientada para a compreensão. Pressupõe-se aqui, além, que estas atitudes também podem se identificar, em circunstâncias apropriadas, recorrendo ao conhecimento intuitivo dos participantes.

O modelo estratégico de ação se satisfaz com a explicitação das regras da ação orientada para o êxito, enquanto os outros modelos de ação especificam condições de consenso e acordo, sob os quais os participantes da interação podem executar seus respectivos planos de ação. A ação regulada por normas pressupõe um consenso valorativo entre os participantes, a ação dramaturgica se apoia na relação consensual entre um "ator" que de forma mais ou menos impressionante coloca-se entre o palco e seu público, e a interação linguisticamente mediada que exige o estabelecimento de um consenso, seja por assumir o papel do tipo interpretativo e uma projeção ou execução do papel do tipo criativo, ou através de processos cooperativos de interpretação. As teorias de poder e de intercâmbio desenvolvidas a partir do modelo de ação orientada para o êxito pressupõem que os participantes da interação coordenam as suas ações através de influências recíprocas (a), enquanto as teorias não empiristas da ação substituem os processos de influência por processos de compreensão (b).

(a) O modelo teleológico da ação se amplia e se converte em um *modelo de ação estratégica* quando, no cálculo que o agente faz do seu próprio êxito, pode entrar expectativas sobre as decisões de pelo menos outro ator, que também é agente e atua orientando-se à consecução de seus fins. Este modelo de ação é muitas vezes interpretado nos termos utilitaristas; então, se

supõe que o ator escolhe e calcula os meios e fins a partir do ponto de vista da maximização de utilidade ou de expectativas de utilidade. Mas, desse conceito de ação estratégica não se pode obter um conceito de ordem social se não se juntam a ele outros pressupostos adicionais. Da interpenetração de cálculos egocêntricos de utilidade só podem resultar padrões de interação, ou seja, concatenações regulares e estáveis de interações desde que as preferências dos atores envolvidos se complementem e as respectivas constelações de interesses se equilibrem.

Os dois casos exemplares, para os quais, em termos gerais, isso pode levar a supor, são as relações de intercâmbio que se estabelecem entre ofertantes e demandantes que competem livremente entre si, bem como as relações de poder que, no marco das relações de dominação admitidas, se estabelecem entre os que mandam e os que obedecem. Na medida em que as relações interpessoais entre sujeitos que atuam visando o seu próprio êxito vêm reguladas pela troca e pelo poder, a sociedade se apresenta como uma *ordem instrumental*. Esta especializa as orientações da ação em termos de concorrência por dinheiro e por poder e coordena as decisões por meio de relações de mercado ou de relações de dominação. Chamo de instrumentais as ordens puramente econômicas ou abordadas exclusivamente em termos de política de poder, porque surgem de relações interpessoais, nas quais os participantes da interação se instrumentalizam uns aos outros como meios para atingir os seus próprios fins.

Pois bem, Durkheim, Weber e Parsons insistiram, repetidas vezes, que as ordens instrumentais não podem ser estáveis, e que as ordens sociais, exclusivamente assentadas sobre a interpenetração de constelações de interesses, não podem ser duradouras. E, de fato, as teorias sociológicas do poder e da troca não sabem se ajustar sem tomar alguns empréstimos do conceito de uma ordem normativa. Assim, por exemplo, P. Blau (1964) complementa as categorias utilitaristas básicas de sua teoria da troca introduzindo ideias de justiça, sobre cuja base os atores podem avaliar como mais ou menos "justo" o que recebem de outras pessoas em troca do que lhes dão; e, em sua teoria do conflito, por outro lado, R. Dahrendorf

(1959) compreende a dominação no sentido integralmente weberiano de um poder institucionalizado que necessita legitimação. Ambos, em seus esforços teóricos, fornecem componentes normativos que alteiam uma ordem concebida, de outro modo, em termos instrumentais, mas, no modelo de ação estratégica que sustenta ambas as teorias, se tratam de corpos estranhos.

Uma solução mais consequente é oferecida pelo funcionalismo sistêmico que substitui o conceito de ação estratégica pelo de *interação regida por meios*. A ordem social é entendida de antemão conforme o modelo de sistemas que conservam os seus limites, ou seja, com independência da perspectiva conceitual de uma teoria da ação. Melhor dito, o conceito de ação social é, por seu turno, cortado no molde de um conceito de meio de comunicação ou de meio de regulação, erguido nos termos da teoria dos sistemas (HABERMAS, 1980).

Tal meio possui as propriedades de um código com cuja ajuda se transmitem as informações do emissor ao receptor. Mas, ao contrário do que acontece com as expressões gramaticais de uma língua, as expressões simbólicas de um meio de regulação ou de controle, por exemplo, os preços, levam incrustada algo assim como uma estrutura de preferências - podem informar o receptor sobre uma oferta e, simultaneamente, motivá-lo a aceitar a oferta. Um meio de regulação ou de controle possui uma estrutura tal, que as ações do *alter* permanecem conectadas com as ações do *ego* evitando os riscos que os processos de formação de consenso comportam. Este automatismo se produz porque o código do meio só vale:

- Para uma classe bem delimitada de situações padrões,
- Que vêm definidas por uma constelação unívoca de interesses
- Que as orientações de ações dos participantes vêm afixadas por um valor generalizado;
- Que o alter só pode decidir basicamente entre duas opções alternativas;

- Que o ego pode controlar essas posturas ou opções do alter por meio de ofertas e
- Que os atores só podem se orientar através das consequências que suas ações possam ter, quer dizer, eles possuem a liberdade de tomar suas decisões, exclusivamente, a partir de um cálculo sobre as probabilidades de êxito de sua ação.

No caso exemplar do dinheiro, a *situação padrão* vem definida pelo processo de troca de produtos. Os participantes no processo de troca se atêm aos *interesses* econômicos, tratando de otimizar, no emprego de recursos escassos para fins alternativos, a relação entre gasto e rendimento. A utilidade aqui é o *valor generalizado*, ou seja, significando o termo generalizado aquilo que liga por igual, em todos os lugares e em todos os momentos, todos os atores que participam das operações monetárias. O código dinheiro esquematiza as possíveis tomadas de posição de *alter*, de modo que este pode aceitar ou recusar a oferta de troca de *ego* e, com ele, adquirir uma posse ou renunciar a esta aquisição. Sob estas condições, os participantes da troca podem condicionar as suas ofertas através de suas *tomadas de posição* recíprocas, sem ter que se apoiar na disponibilidade à cooperação, que é o pressuposto da ação comunicativa. O que se espera dos atores é, antes, uma atitude objetivante frente à situação da ação e uma orientação racional para as consequências da ação. A *rentabilidade* constitui o critério no qual se calculam as chances de êxito da ação.

O conceito de uma interação regida pelo meio dinheiro surge da idéia de ação estratégica mediada pelo mercado, ao mesmo tempo em que a substitui, e se encaixa a um conceito de sociedade articulado nos termos da teoria dos sistemas, que não precisa ser complementado por quaisquer princípios ou por conceitos básicos do tipo normativistas.

As interações estratégicas também são entendidas, normalmente, como linguisticamente mediadas, mas, dentro deste modelo os atos de fala mesmo são assimilados como ações orientadas ao êxito. Pois, para os sujeitos que atuam estrategicamente, que

labutam *diretamente*, quer dizer, sem qualquer mediação, para a realização de seus planos de ação, a comunicação linguística é um meio, como qualquer outro, que se serve da linguagem para provocar efeitos perlocutórios. Sem dúvida que existem numerosos casos de entendimento indireto: seja no caso, por exemplo, em que um ator dá a entender algo a outro por meio de sinais, o que indiretamente provoca este outro, através de uma elaboração inferencial da percepção da situação, para uma idéia particular ou para conceber uma intenção específica; ou porque um ator, com base em uma prática cotidiana de comunicação já estabelecida, logre atar o outro a seus próprios fins, quer dizer, o motive, através da manipulação dos meios linguísticos, a adotar o comportamento desejado, instrumentalizando-o, portanto, para o próprio êxito de sua ação. Só que o uso da linguagem orientado às consequências a que se pretende, perde o *telos* (inscrito na própria linguagem) de um acordo a que os participantes da interação podem alcançar entre si sobre algo.

(b) Os modelos de ação não estratégica pressupõem como componente essencial da coordenação da ação um uso da linguagem orientado ao entendimento, mesmo sob aspectos unilaterais de acordo com o tipo de ação em questão. Na ação regulada por normas o entendimento serve como uma atualização de um acordo grupal normativo já vigente na ação dramática, que se refere a uma autorrepresentação para um público, onde os "atores" se impressionam uns aos outros. Utiliza-se aqui esses dois conceitos tal como eles foram introduzidos, respectivamente, por Parsons (1949) e Goffman (1959; 1967).

O conceito de *ação regulada por normas* não se refere ao comportamento de um ator em princípio solitário, que encontre a sua volta outros atores, mas, a membros de um grupo social que orientam sua ação através de valores comuns. O ator particular segue uma norma (ou a transgride), no interior de uma dada situação, onde se estabelecem as condições nas quais a norma se aplica. As normas expressam um acordo vigente em um grupo social. Todos os membros de um grupo, em que norma se aplica, tem o direito de esperar uns dos outros que, em determinadas situações, executem ou omi-

tam as ações a que a norma se refere. O conceito central de *observância de uma norma* significa o cumprimento de uma expectativa generalizada de comportamento. Um comportamento esperado não possui o sentido cognitivo da expectativa de um sucesso prognosticado, mas, o sentido normativo de que os membros do grupo têm o direito de esperar um determinado comportamento. Este modelo normativo de ação é o que se encontra subjacente à teoria do papel social.

O conceito de *ação dramaturgica* não se refere primariamente a nenhum ator solitário, nem a um determinado membro de um grupo social, mas, aos participantes da interação que constituem um público, uns para os outros, onde realizam apresentações de si mesmos. O ator suscita em seu público uma determinada imagem e certa impressão de si, revelando a sua subjetividade de forma mais ou menos calculada no sentido de uma imagem com que quer si apresentar. Todo agente pode controlar o acesso público à esfera de suas próprias intenções, pensamentos, atitudes, desejos e sentimentos, etc., a que só ele tem acesso privilegiado.

Na ação dramaturgica os participantes aproveitam essa circunstância e controlam a sua interação por meio da regulação e do controle do acesso recíproco à subjetividade de cada um. O conceito central da *autorrepresentação* significa, portanto, não um comportamento expressivo espontâneo, mas, a estilização da expressão de suas próprias experiências, realizadas visando à imagem que alguém quer dar de si a um espectador. Este modelo de ação dramaturgica serve, em primeiro lugar, para descrições de interação orientada em termos fenomenológicos; porém, até o momento não tem sido desenvolvido em uma abordagem teórica capaz de fazer generalizações¹.

¹Ademais, Goffman faz um uso equivocado deste modelo de ação. A escala de autoapresentação varia desde a comunicação sincera das próprias intenções, desejos e sentimentos, etc, até a uma manipulação cínica das impressões que um ator provoca nos outros. Ainda mais, tais *impressions management* subsumem sob o conceito de ação dramaturgica, quando parece estar dirigida a um público que, candidamente, quer dizer, sem dar-se conta de intenções estratégicas, se imagina estar assistindo a uma representação orientada para o

A ação regulada por normas responde a uma ordem social entendida como um sistema de normas reconhecidas ou de instituições vigentes. E, certamente, nas instituições que se consideram mais sólidas e melhor integradas permanecem as orientações valorativas normativamente exigidas através das constelações de interesses.

Este conceito de sociedade é posto, no entanto, em termos tão estreitos que não deixa espaço para as operações construtivas do próprio ator; se expondo, então, à objeção de pressupor um sujeito de ação "super-socializado" (D. Wrong). Em vez disso, o ator pressuposto na ação dramaturgica se encontraria "subsociado". Neste último modelo de ação não há lugar categorial ou conceitual para as ordens institucionais. O modelo conta, em vez disso, com uma pluralidade de identidades que se afirmam a si mesmas, e que se comunica entre si por meio da autoapresentação.

Certamente este *modelo expressivista* outorga um espaço às operações criativas do ator, mas, revela deficiências que resultam simétricas às debilidades do modelo normativista. Enquanto os sujeitos supersocializados se limitam a reproduzir as mesmas estruturas institucionalizadas na ordem social; as identidades, tão ricamente facetadas, fazem exibição de si mesmas, e são concebidas como seres que estão acima da sociedade ou que, por assim dizer, penetram-na de fora.

Estas deficiências complementares são superadas pelo *interacionismo simbólico*. Por assumir e desempenhar papéis se entende o mecanismo de um processo de aprendizagem que um neófito constrói o mundo social durante o desenvolvimento de sua própria identidade.

Este conceito de assunção e desempenho de papéis, ou *role-taking*, permite compreender a individuação como um processo de socialização e vice-versa, a socialização como um processo de individuação. O interacionismo simbólico suprime a oposição

entendimento. Caso contrário, é uma forma sutil de exercício simbólico-expressivo do poder, ou seja, de uma versão especial de ação orientada ao êxito, de onde se pode deduzir (um bom exemplo desse segundo caminho pode ser encontrado nos trabalhos de Pierre Bourdieu) um conceito correspondente de sociedade articulado em relação a uma teoria do poder.

abstrata entre as ordens institucionais e a pluralidade de identidades individuais, e isso em um processo de formação circular que constitui por igual a ambas as partes, isto é, as ordens sociais e os atores. Este modelo reage com estas inovações conceituais às já mencionadas deficiências de conceituação da ordem social, porém, sem renovar, no entanto, o conceito mesmo de ação social. No interacionismo simbólico todas as ações sociais são compreendidas de acordo com o modelo de interações socializadoras; mas, não se encontra nele explicado como a linguagem pode funcionar como um meio de socialização.

As abordagens fenomenológicas e hermenêuticas, especialmente a *etnometodologia* fundada por H. Garfinkel têm abordado este problema. Entendem as ações sociais como processos cooperativos de interpretação em que os participantes da interação negociam definições comuns da situação para coordenar os seus planos de ação. Essas abordagens, porém, se concentram de forma exclusiva sobre as operações interpretativas dos atores, o que faz parecer que as ações se *dissolvem* nos atos de fala, e as *interações sociais* tacitamente se dissolve nas *conversações*.

A partir desta perspectiva, a ordem social se esfuma em uma sequência contingente de ficções geradas intersubjetivamente, que só emergem da corrente de interpretações para, a seguir, de novo desmoronar. No interior de cada sequência de interação os intérpretes renovam a aparência de uma sociedade normativamente estruturada, mas, na verdade, não fazem mais do que tatear a partir de um frágil consenso instantâneo para outro. Porém, uma ação comunicativa que se torne assemelhada à hermenêutica de um eterno diálogo, que dá volta sobre si mesma, só fornece, na melhor das hipóteses, um conceito de ordem social que coincide sociedade com proteção, reflexivamente refratada, das tradições culturais.

Começar-se-á mostrando por que o interacionismo simbólico e a *etnometodologia* falham na sua tarefa de desenvolver um conceito de ação social em que a construção linguística de um consenso cumpra a função de coordenar a ação. Esta explicação serve como um conceito-chave da ação comunicativa, cuja fertilidade será demonstrada em

uma teoria da sociedade, já desenvolvida, em detalhe, em outro lugar (HABERMAS, 1987)².

3 - Tanto o interacionismo simbólico quanto a etnometodologia de inspiração fenomenológica assumem a tarefa de esclarecer o mecanismo de coordenação linguística da ação orientada ao entendimento; mas, com os conceitos de *role-taking* e interpretação, causam um redemoinho à análise se direcionando para outros fins, e apresentam a ação comunicativa como um meio pelo qual vagueiam os processos de socialização ou se fingem ordens normativas. Este desvio da finalidade original da teoria da ação, no entender do autor, tem o seu começo na falta de cuidado das tradições de pesquisa, que se iniciam a partir de G. H. Mead e A. Schütz, em distinguir entre os conceitos de *mundo* e *mundo da vida*; isto é, aquele no qual os participantes da interação se entendem entre si, não deve ser contaminado *com o a partir de onde* os participantes iniciam e discutem suas operações interpretativas.

A ação orientada ao entendimento é reflexiva, daí que as ordens institucionais e as identidades dos sujeitos agentes apareçam em dois pontos. Como *ingredientes tematizáveis* da situação da ação, podem se tornar explicitamente conscientes pelos agentes. Como *recursos* para gerarem o processo de comunicação em si, permanece em segundo plano e, deste modo, igual aos padrões de interpretação culturalmente acumulados, só se encontram presentes como conhecimento implícito. Certamente o interacionismo e a fenomenologia elegeram uma abordagem que os obriga a distinguir entre temas e recursos, quer dizer, em manter separados os planos que representam o conteúdo e a constituição dos processos de entendimento. Contudo, como analiticamente não desenvolvem tais complexos suficientemente, em cada um dos casos acaba por autonomizar um destes aspectos.

Em um caso, cobra primazia ao ponto de vista da constituição. A estrutura de perspectivas inscritas nos papéis sociais ocupa tanto a atenção que a ação comunicativa se encolhe e reduz a dimensão relevante para

²No que se segue, não se apontará como citações as reproduções literais de conceitos desenvolvidos pelo autor em outros trabalhos.

os processos de socialização, ou seja, a dimensão da assunção de papéis. No outro caso, a elaboração cooperativa de temas passa para o primeiro plano, tanto que, tudo o que resta como recurso é o conhecimento cultural; e a ordem social, por assim dizer, submerge em diálogos.

A reprodução cultural do mundo da vida só pode ser conceituada adequadamente se (a) se identifica as *referências ao mundo* ou as *relações com o mundo* onde se encontram os sujeitos que atuam comunicativamente, (b) se si reformula o conceito de *situação* a partir da perspectiva da ação orientada à compreensão, como forma de distinguir, nas contribuições do mundo da vida, entre *contribuições formadoras de contexto e contribuições constitutivas*, e (c) se si abandona, no final, a perspectiva do ator, para ver qual é a contribuição que a ação comunicativa permite, por seu lado, à manutenção e à geração do mundo da vida.

(a) *As relações com o mundo*. A partir de Frege e do primeiro Wittgenstein um conceito semântico de mundo como totalidade foi imposto. Ao se acrescentar ainda o conceito intervencionista de lei e de causalidade (WRIGHT, 1971), desenvolvido a partir de Peirce, se pode prover o mundo objetivo de um índice temporal e defini-lo como totalidade dos estados de coisas conectados conforme às leis, que existem ou que podem surgir em um determinado tempo, ou pode se produzir por intervenção.

No plano semântico, tais estados de coisas são considerados como representados pelo conteúdo ou como conteúdo proporcional das orações enunciativas ou das orações de intenção. Os pressupostos ontológicos relacionados ao modelo da atividade teleológica introduzido acima pode ser explicitados, então, com a ajuda deste conceito de mundo.

Para poder entender um processo como uma *ação teleológica*, se deve atribuir ao ator (pelo menos implicitamente) a capacidade de formar opiniões e de submetê-las à apreciação, assim como de conceber intenções e as executar. Com esta atribuição se pode supor que o ator pode adotar, em princípio, duas relações com o mundo objetivo: pode conhecer os estados de coisas existentes e pode trazer à existência os estados de coisas desejados.

As mesmas premissas ontológicas também se aplicam ao conceito de *ação estratégica*. Os sujeitos que agem estrategicamente, que não se limitam a intervenções instrumentais, mas que perseguem os seus objetivos por meio da influência sobre as decisões de outros atores, têm que expandir o seu aparato categorial em relação ao que pode se apresentar no mundo³. Com a complexidade das entidades intramundanas, porém, não aumenta a complexidade do conceito do mundo objetivo em si mesmo. A atividade teleológica diferenciada em atividade estratégica continua a ser um conceito que conta apenas com *um* mundo. Em vez disso, os conceitos de ação regulada por normas e de ação dramática pressupõem relações entre um ator e, em cada caso, um mundo *a mais*.

Porquanto, no primeiro caso, no caso da ação regulada por normas junto ao mundo objetivo dos estados de coisas existentes, aparece um *mundo social*, que é atribuído ao ator como um portador de papéis, junto a outros atores que podem participar com ele de relações interpessoais legitimamente regulamentadas. Um mundo social consiste deste modo, em ordens institucionais que fixam quais as interações que pertencem à totalidade das relações sociais e que podem se considerar justificadas, de um lado, e, simultaneamente, de todos os destinatários deste complexo de normas que são afetados por mesmo mundo social.

Idêntico ao sentido do mundo objetivo, que pode ser explicado por referência à existência de estados de coisas, também o sentido de mundo social pode ser explicado por referência à validade normativa das regras (no sentido de serem dignas de reconhecimento). No plano semântico, as normas vêm representadas por orações normativas universais (ou preceitos), que são aceitas como justificadas pelos destinatários das regras, de forma similar a como os fatos vêm representados por orações assertóricas verdadeiras.

Ao descrever um processo como *interação dirigida por normas* se pressupõe que os participantes distingam os componentes factuais da sua situação de ação, quer dizer,

³Pois, agora, podem apresentar-se no mundo atores capazes de tomar decisões e não apenas coisas e eventos.

os meios e as condições, dos direitos e deveres. O modelo normativo de ação parte do princípio de que os participantes podem adotar uma atitude objetivante em direção a algo duvidoso, bem como uma atitude de conformidade em relação às normas frente a algo que, com razão ou sem razão, é enviado. Mas, como no modelo de ação teleológica, a ação é concebida *essencialmente* como uma relação entre um ator e um mundo, - aqui, como uma relação com o mundo social em que o ator se enfrenta em seu papel de destinatário da norma e de onde pode estabelecer relações interpessoais legitimamente reguladas.

Nem aqui nem ali, porém, se pressupõe ao ator em si um mundo, sobre o qual o próprio ator pode existir reflexivamente. Somente o conceito de ação dramática exige um pressuposto a mais, um pressuposto de um mundo subjetivo, ao qual se refere o ator que, em sua ação, coloca em cena a *si mesmo*.

No caso da *ação dramática* o ator ação há de inventar-se, sobre o seu próprio mundo subjetivo, para se apresentar ante um público com um aspecto de si mesmo. Esse mundo subjetivo pode ser definido como o conjunto de experiências do qual o agente possui acesso privilegiado, em cada caso. Mas, nesse âmbito da subjetividade, só se pode dar o nome de "mundo" se o significado de um mundo subjetivo pode ser explicado de modo análogo ao de como o significado de mundo social pode ser explicado por referência à vigência de normas (análogo, por seu turno, à existência de estados de coisas). Talvez se possa afirmar que o subjetivo é representado por orações de vivência emitidas como verdadeiras, do mesmo modo que os estados de coisas podem ser representados por enunciados verdadeiros e as normas válidas por orações de dever justificadas.

As experiências subjetivas não devem ser entendidas como estados mentais ou episódios internos. Ao assim serem entendidas apareceria, porquanto, próximas a entidades, a ingredientes do mundo objetivo.

O ter experiências pode ser entendido como algo análogo à existência dos estados de coisas, mas, não se deve assemelhar um ao outro. Um sujeito capaz de se expressar não "tem" ou "possui" desejos ou senti-

mentos no mesmo sentido em que se diz que um objeto observável tem extensão, peso, cor e outras propriedades semelhantes. Um ator tem desejos e sentimentos no sentido de, se assim o quiser, poder manifestar essas experiências ante um público, de modo que esse público possa atribuir esses desejos e sentimentos ao agente (na medida em que lhe dê crédito) como algo subjetivo.

Ao descrever um processo como ação dramática se propôs que o ator isenta o seu mundo interno do mundo externo. No mundo externo o ator pode certamente distinguir entre os componentes normativos e os não-normativos da situação de ação. No modelo de ação de Goffman, contudo, não está previsto que o ator possa enfrentar o mundo social através de uma atitude de *conformidade com as normas*. O ator leva em consideração as relações interpessoais legitimamente reguladas, mas, apenas, como fatos sociais. Parece também apropriado classificar a ação dramática, então, como um conceito que pressupõe *dois mundos*, a saber: o mundo interno e o mundo externo, ou o mundo subjetivo e o mundo objetivo.

As relações ator-mundo discutidas até agora pertencem aos pressupostos ontológicos das *descrições* onde aparecem os conceitos correspondentes de ação. Ao empreender, como cientistas sociais, tal descrição, se supõe que os atores entram em relações com mundos concebidos como representados por uma totalidade de orações assertórias ou normativas ou expressivas válidas. Enquanto se emprega o *modelo de ação orientada ao entendimento* tem-se que atribuir aos atores às mesmas relações ator-mundo, mas, desta vez como relações reflexivas. Pode-se supor, então, porquanto, que os atores também dominam linguisticamente as relações que estabelecem com o mundo e as mobilizam para o fim cooperativamente seguido de se entenderem.

Os *próprios sujeitos* descritos fazem uso daquelas orações, se valendo das quais o cientista social, ao descrevê-las, foi capaz de esclarecer aqui o *status* dos fatos, as normas e as experiências, quer dizer, os referentes da ação endereçada à consecução de fins, da ação regida por normas e da ação dramática. Os participantes da interação utilizam tais orações em atos comunicativos

com aqueles que buscam entender a sua própria situação, de modo que lhes sejam possível coordenar de comum acordo os seus próprios planos de ação.

O conceito de ação comunicativa força ou obriga a considerar também os atores como falantes e ouvintes, que se referem a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, e se envolvem reciprocamente a este respeito pretensões de validade que podem ser aceitas ou postas em causa. Os atores não se referem com *intentione recta* para algo no mundo objetivo, no mundo social ou no mundo subjetivo, mas relativizam suas transmissões sobre este algo no mundo tendo presente a possibilidade de que a validade delas possa ser posta em questão por outros atores.

O entendimento, então, funciona como um mecanismo coordenador da ação da seguinte forma: os participantes da interação concordam com a *validade* que pretendem para as suas emissões, ou seja, reconhecem intersubjetivamente as *pretensões de validade* que reciprocamente estabelecem uns com os outros. Um falante afirma uma pretensão de validade suscetível de crítica ao se referir, com a sua emissão, a pelo menos um mundo e faz uso da circunstância de que essa relação entre o ator e o mundo é acessível, em princípio, a um juízo objetivo para desafiar o seu próximo a uma tomada de posição racionalmente motivada. Ao ignorar que a expressão simbólica utilizada deve ser bem formada, um ator que se oriente para o entendimento, no sentido indicado, envolve implicitamente, com a sua emissão, exatamente, três pretensões de validade. A saber, a pretensão:

- i. De que o enunciado que faz é verdadeiro (que cumpre, de fato, as condições de existência do conteúdo proposicional mencionado);
- ii. De que a ação proposta é correta por referência a um contexto normativo vigente (ou de que o contexto normativo a que a ação se atém é consistente e legítimo), e
- iii. De que a intenção manifesta do falante é, de fato, a que o falante expressa.

O falante pretende, assim, a verdade aos enunciados e as pressuposições de existência, retidão para as ações legitimamente reguladas e para o seu contexto normativo. Bem como, veracidade em relação à manifestação de suas experiências subjetivas.

(b) *Mundo e mundo da vida*. Se se entende a ação como o domínio de situações, então o conceito de ação comunicativa destaca, sobretudo, dois aspectos no domínio da situação: o aspecto teleológico de execução de um plano de ação e o do aspecto comunicativo de interpretação da situação e de obtenção de um acordo. Essencial para a ação orientada ao entendimento é a condição de que os participantes a realizem de acordo os seus planos, em uma situação de ação definida em comum.

Os participantes tentam, no seu desenvolvimento, deste modo, evitar dois *riscos*: o risco de uma *compreensão falha*, ou seja, de discordância ou mal-entendido, e o risco de um *plano de ação fracassado*, quer dizer, o risco de fracasso. Evitar o primeiro risco é uma condição necessária para cumprir a segunda condição. Os participantes, assim, não podem alcançar os seus objetivos sem atender a necessidade de entendimento indispensável para fazer uso das possibilidades de ação que a situação oferece, - ou, pelo menos, não pode alcançar esse objetivo *por meio* da ação comunicativa.

Uma *situação* representa um fragmento de um mundo de vida delimitado em relação a um tema. Um tema, por seu turno, surge em conexão com os interesses e os objetivos da ação de (pelo menos) um participante. Um tema, assim, circunscreve o *âmbito de relevância* dos componentes da situação suscetíveis de ser tematizado e vem sublinhado pelos planos que os participantes concebem sobre a base da interpretação que fazem da situação, no intuito de realizar os seus próprios fins.

A situação de ação interpretada circunscreve um âmbito tematicamente aberto de *alternativas de ações*, quer dizer, de condições e de meios para a execução de planos. A situação pertence tudo o que é sentido como *restrição* às iniciativas de ação correspondentes. Enquanto o ator mantém sobre as suas costas o mundo da vida, como um recurso da ação orientada ao entendimento, as restrições que as circunstâncias

impõem à execução do seu plano se colocam como ingredientes da situação. Ingredientes estes que, no sistema de referência dos três conceitos formais de mundo, podem ser classificados como fatos, normas e experiências.

Ao se introduzir este conceito de *situação*, contudo, cabe distinguir aqui entre "mundo" e "mundo da vida" a partir do ponto de vista da *tematização dos objetos* e da *restrição dos espaços de iniciativa*. Em primeiro lugar, os conceitos de "mundo" e "mundo da vida" servem à demarcação de áreas que são acessíveis, aos participantes de uma dada situação, à tematização ou dela são subtraídos.

A partir da perspectiva dos participantes, vertida para a situação, o mundo da vida aparece como um *contexto formador de horizontes dos processos de entendimento*, que delimita a situação de ação e, portanto, permanece inacessível à tematização. Com os temas, são deslocados, também, os fragmentos do mundo da vida relevantes para a situação. Para os quais surge uma necessidade de entendimento com vista à atualização das possibilidades de ação.

Apenas o que, deste modo, pode se converter em um ingrediente da situação, pertence aos pressupostos tematizáveis (à vontade) das emissões comunicativas com as que os participantes da interação se entendem sobre algo no mundo. É bem verdade que estas pressuposições dependentes da situação formam um contexto, mas, ainda não é um contexto suficiente, não é suficiente para completar o significado literal das expressões linguisticamente padronizadas, de modo que estas cobrem o significado perfeitamente determinado de um texto. Então, convém distinguir assim entre o *contexto que condiz uma situação* e o *contexto que condiz o mundo da vida*.

Como Searle (1969) demonstrou, a partir do último Wittgenstein, o significado de um texto só pode ser apreendido dentro do contexto de uma pré-compreensão que se desenvolve na medida em que se cresce em uma cultura dada. Pré-compreensão esta que possui o status de pano de fundo próprios do mundo da vida.

Este conhecimento de fundo, fundamental, que tacitamente complementa o conhecimento das condições de aceitabilidade das emissões linguisticamente padro-

nizadas para que um ouvinte possa compreender o seu significado literal, tem propriedades curiosas. É um conhecimento *implícito*, que não pode ser exposto em uma multiplicidade finita de proposições. É um conhecimento, assim, *holisticamente estruturado*, a cujos elementos remetem-se uns aos outros, e é ao mesmo tempo um conhecimento que *não se encontra à disposição* direta do ator, no sentido de que não se pode torná-lo consciente à vontade, nem tão pouco se pode pô-lo em dúvida, à vontade.

O mundo da vida se encontra presente na forma de autoevidências com as quais, os que agem comunicativamente, estão intuitivamente familiarizados, de modo que não se pode sequer contar com a possibilidade de que se tornem problematizáveis. O mundo da vida não é "conhecido" no sentido estrito, pois o conhecimento explícito se caracteriza porque pode por-se em questão e porque pode se fundamentar. Apenas o fragmento do mundo da vida relevante, em cada caso, para uma dada situação, constitui um contexto *suscetível de tematizar-se à vontade*, nas emissões que os agentes comunicativos convertem em temas, isto é, como algo no mundo.

Mas o mundo da vida não tem apenas a função de formar um contexto. Oferece uma provisão de convicções, onde os participantes em comunicação recorrem para cobrir, com interpretações susceptíveis de consenso, a necessidade de entendimento surgida em uma determinada situação. Como recurso, o mundo da vida cumpre, portanto, um papel constitutivo no processo de compreensão. O "mundo" e o "mundo da vida" se diferenciam, assim, não só do ponto de vista da tematização dos objetos, mas, também, a partir da restrição de espaços de ação. O mundo da vida, na medida em que entra em consideração como recurso de processos de interpretação, pode ser representado como um acervo linguisticamente organizado de panos de fundo, que se reproduzem na forma de tradição cultural.

O conhecimento de fundo transmitido culturalmente ocupa, frente às emissões comunicativas geradas com a sua ajuda, uma posição de certo modo transcendental. Provê que os participantes da interação encontrem, já de antemão interpretada, - em relação ao que o conteúdo se refere, - a

conexão entre o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo.

Quando os participantes transcendem o horizonte de uma situação dada, deste modo, não se movem em um vazio. Todavia, voltam imediatamente a se encontrar em outro âmbito, agora atualizado, mas, no entanto, já pré-interpretado, através do cultural autoevidente. Na prática comunicativa cotidiana não ocorrem situações absolutamente desconhecidas, e as novas situações emergem, também, de um mundo da vida que é construído através de uma provisão de conhecimento de antemão sempre familiar. Frente ao mundo da vida quem atua comunicativamente não pode adotar uma atitude extramundana, nem pode tão pouco o fazer frente à linguagem, como meio de seus processos de entendimento.

Ao executar ou ao entender um ato de fala, os participantes de uma comunicação se movem até tal ponto no interior de sua língua, que uma emissão atual não pode pô-la *ante si* como "algo intersubjetivo", do mesmo modo como pode ter a experiência de um evento como algo objetivo, ou da forma como uma expectativa de comportamento vem ao encontro deles como algo normativo, ou, ainda, do modo como vivem (ou atribuem a outro) um desejo, um sentimento, etc. como algo subjetivo. Os meios do entendimento se mantêm através de uma peculiar *semitranscendência*.

Embora os participantes da interação mantenham a sua atitude realizativa, a linguagem por eles usada no momento continua no entorno, à suas voltas. Assim, a cultura e a língua, não contam normalmente como ingredientes da situação. Não restringem, de modo algum, o espaço de ação, nem tão pouco caem sob um dos conceitos formais de mundo com cuja ajuda os participantes se entendem sobre uma determinada situação. Não *existe necessidade*, assim, de nenhum conceito sob o qual os participantes pudessem apreender como elementos de uma situação de ação⁴.

⁴Apenas nos raros momentos em que fracassam como recursos, a cultura e a linguagem desenvolvem a peculiar resistência que se experimenta nas situações de um entendimento conturbado. É quando se precisam, então, de trabalhos de reparação de tradutores, intérpretes ou terapeutas. Mas, nem eles, contudo, quando tentam levar, a uma interpretação comum, elementos do

Algo diferente do que sucede com as tradições culturais, é o que acontece com as instituições e as estruturas de personalidade. Estas podem, supostamente, limitar o espaço de iniciativa dos atores, *ficar em seu caminho* como ingredientes da situação. Daí que apareçam, também, como algo normativo ou como algo subjetivo, por assim dizer, *de nascimento*, sob um dos conceitos formais do mundo.

Mas esta circunstância não deve levar à suposição de que as normas e as experiências (como os fatos ou as coisas e eventos) se apresentem exclusivamente como algo sobre o que os participantes da interação se considerem. Podem adotar um *status* duplo, - como ingredientes de um mundo social ou de um mundo subjetivo, por um lado, e como componentes estruturais do mundo da vida, por outro. O pano de fundo, que constitui o mundo da vida, consiste de habilidades individuais, de conhecimento intuitivo sobre *como* lidar com uma situação, e de práticas socialmente conhecidas e exercitadas, - quer dizer, do conhecimento intuitivo sobre o no *em que* se pode apoiar ou o no *em que* se pode confiar em uma determinada situação, - de convicções, de fundo, trivialmente conhecidas.

A sociedade e personalidade não apenas operam como restrições, mas cumprem, também, a função de recursos. A aproblematicidade do mundo da vida, no e desde o que se age comunicativamente, é explicado pela segurança que o ator acredita a solidariedades e a competências comprovadas. Pode-se mesmo dizer que a caráter paradoxal do conhecimento de que se compõe o mundo da vida, um conhecimento que apenas proporciona o sentimento de certeza absoluta porque não se sabe *dele*, se deve ao fato de que o conhecimento sobre o do *em que* se pode apoiar e sobre o *de como* se faz algo, se encontra ainda entrelaçado, de forma indiferenciada, com o *aquilo* que

mundo da vida que se tornaram disfuncionais (transmissões ininteligíveis, tradições que perderam sua transparência e, no caso limite, uma linguagem não decifrada), podem recorrer a algo além dos três conceitos de mundo conhecidos. Esses elementos do mundo da vida que falharam como recursos têm de ser identificados como fatos culturais que restringem o espaço de ação.

prerreflexivamente se conhece. Mas, se as solidariedades dos grupos integrados por meio de valores e normas e as habilidades dos indivíduos socializados afluem por trás da ação comunicativa, o mesmo que o faz as tradições culturais, o mais conveniente é corrigir *o estreitíssimo conceito culturalista de mundo da vida*.

(c) Foi introduzido o conceito de mundo da vida como pano de fundo da ação comunicativa. Embora o fragmento do mundo da vida, relevante a uma dada situação, em relação ao agente que atua comunicativamente, parece impor-se a ele, e seja por ele abordado como um problema que tem de solucionar, por assim dizer, por trás, contudo, o mesmo agente se vê sustentado pelo pano de fundo que é o seu mundo da vida. O domínio das situações se apresenta como um processo circular onde o ator, simultaneamente, é o *iniciador* de ações atribuíveis e o *produto* das tradições culturais de onde se encontra, quer dizer, dos grupos de solidariedade a que pertence e dos processos de socialização e aprendizagem a que está sujeito.

Em vez da perspectiva do agente, contudo, se adotar a perspectiva do mundo da vida, se pode transformar a questão articulada nos termos de uma teoria da ação em uma questão estritamente sociológica: na qual as funções adotam a ação orientada ao entendimento para a reprodução do mundo da vida. Os participantes da interação, para entender um ao outro em uma situação, se movem dentro de uma tradição cultural, da qual fazem uso ao mesmo tempo em que a *renovam*. Os participantes da interação, deste modo, ao coordenar as suas ações através do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade suscetíveis de crítica, as apoiam em seus pertencimentos a grupos sociais e *reforçam* ao mesmo tempo a integração destes. No caso das crianças, nesse aspecto, ao participarem de interações com pessoas que agem competentemente, internalizam as orientações valorativas de seu grupo social e *adquirem* a capacidade generalizada para a ação.

Sob o *aspecto* funcional do *entendimento* a ação comunicativa serve, então, tanto à tradição quanto à renovação do conhecimento cultural. Abaixo o aspecto de *coordenação da ação* serve à ação social e ao estabelecimento de solidariedade, e, sob

o *aspecto de socialização*, finalmente, a ação comunicativa serve ao desenvolvimento das identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem, então, através da continuidade do conhecimento válido, da estabilização da solidariedade grupal e da formação de atores capazes de responder por seus atos.

O processo de reprodução conecta as novas situações com as condições existentes do mundo da vida, e isso tanto na dimensão semântica dos significados ou dos conteúdos (da tradição cultural), quanto nas dimensões do espaço social (dos grupos socialmente integrados) e do *tempo histórico* (das gerações que se sucedem umas às outras). A estes processos de *reprodução cultural*, de integração social e de socialização correspondem como *componentes estruturais* do mundo da vida, a cultura, a sociedade e a pessoa.

Chama-se de *cultura* a provisão de conhecimento por onde os participantes da interação, ao se entenderem entre si sobre algo no mundo, fornecem interpretações. Chama-se *sociedade* às ordens legítimas, através das quais os participantes da interação regulam o seu pertencimento aos grupos sociais e, desta forma, asseguram a solidariedade. Por *personalidade* se entende as habilidades que convertem um sujeito em uma pessoa possuidora e capaz de fala e de ação, quer dizer, de colocar o sujeito na situação de participante nos processos de compreensão e de afirmar neles a sua própria identidade.

O campo semântico dos conteúdos simbólicos, o espaço social e o tempo histórico constituem as *dimensões* de onde se estendem as ações comunicativas. As interações que se entrelaçam até formar uma rede de práticas comunicativas cotidianas constituem os meios através dos quais se reproduzem a cultura, a sociedade e a pessoa. Estes processos de reprodução se referem às *estruturas simbólicas* do mundo da vida, e deles se tem de distinguir a manutenção do *substrato material* do mundo da vida.

A reprodução material se efetua por meio da atividade teleológica, com que os indivíduos socializados intervêm no mundo para alcançar os seus fins. Como afirmou Max Weber, os problemas que o agente tem que dominar em cada situação, se divide em problemas de "dificuldades internas" e em

problemas de "dificuldades externas". Para estas categorias de tarefas, decorrentes da perspectiva da ação correspondem, - se si considerar as coisas a partir da perspectiva da manutenção do mundo da vida, - os processos de reprodução simbólica e de reprodução material.

4 – A autor deste artigo desenvolveu, intuitivamente, os conceitos de ação comunicativa e de mundo da vida partindo do contexto da discussão atual no interior da sociologia. Com isso não fez mais do que tornar plausível certa pré-compreensão que, no máximo, pode abrir o caminho para uma análise conceitual em termos de pragmática formal, que não se pode levar adiante neste trabalho. O que se segue se referirá a algumas tentativas de reconstrução, empreendidas pelo autor em outro lugar.

(a) *Orientação para o êxito versus orientação para o entendimento.* Em relação à estratégia para a delimitação da ação comunicativa, é necessário explicar o que significa agir em uma atitude orientada ao entendimento. Designa-se esta ação, então, à atitude dos participantes na comunicação, onde, nos casos elementares, um realiza um ato de fala e o outro toma uma posição com um "sim" ou com um "não".

Agora se seja aqui claro, nem toda a interação linguisticamente mediada representa um exemplo de ação orientada ao entendimento. O ato de fala elementar apenas pode servir de modelo para uma orientação ao entendimento⁵, se o uso da linguagem orientado ao entendimento representar o modo original de emprego da linguagem no geral, em respeito ao qual o uso da linguagem orientado às consequências ou ao entendimento indireto (o dar a entender) se comporta parasitariamente. A tarefa consiste, portanto, em mostrar que não se pode entender o que significa provocar linguisticamente efeitos sobre o ouvinte, se não se sabe anteriormente o que significa uma relação em que o falante e o ouvinte possam vir a chegar a um acordo sobre algo com a ajuda de atos comunicativos.

É precisamente sobre isso o que uma investigação detalhada das forças ilocucionárias e dos efeitos perlocucionário dos atos

de fala pode proporcionar. Os atos de fala só podem servir a um fim perlocucionário de exercer uma influência sobre o ouvinte, se eles resultam aptos para a consecução de fins ilocucionários. Se o ouvinte não entende o que o interlocutor diz, tão pouco um falante que atue teleologicamente pode movimentar o ouvinte, através de atos comunicativos, para se comportar de uma forma qualquer desejada. Neste sentido, o uso da linguagem orientado às consequências não representa um uso original, mas, a subsunção de atos de fala, que servem a fins ilocucionários, sob as condições da ação orientada para o êxito (HABERMAS, 1984, v. 1, pp. 387-397).

(b) *Acordo racionalmente motivado.* O conceito de ação comunicativa depende inteiramente da demonstração de que um acordo comunicativo⁶ pode cumprir funções de coordenação da ação. Com o seu "sim" um ouvinte estabelece um acordo que, por um lado, se refere ao *conteúdo da emissão* e, por outro lado, se refere a *garantias iminentes ao ato de fala e a vínculos que resultam relevantes para a interação subsequente*, ou seja, *relevantes para sequência da interação*. O potencial de ação típico do ato de fala, deste modo, se expressa na *pretensão* que o falante encaixa, - com a ajuda de um verbo performativo, - no caso de atos de fala explícitos, em favor do que diz. O ouvinte, ao reconhecer essa pretensão, aceita a oferta feita através do ato de fala.

Este êxito ilocucionário só é relevante para a ação, na medida em que, com ele, se estabelece uma relação interpessoal entre o falante e o ouvinte. A qual ordena espaços de ação e sequências de interação, e que, através de alternativas gerais de ação abre para o ouvinte possibilidades de conexão com o falante.

A questão é: de onde os atos de fala retiram a sua força para coordenar a ação, quando essa autoridade, à diferença do que ocorre no caso dos atos de fala institucionalmente ligados, não é recebida diretamente da validade social das normas. Ou, como ocorrem no caso das manifestações imperativas da vontade, é devido a um po-

⁵Que, por sua vez, não seja susceptível de derivar de uma ação orientada para o êxito.

⁶No caso mais simples de uma tomada de posição de um ouvinte frente a uma oferta que representa o ato de fala de um falante.

tencial de sanção contingentemente disposto.

Ao analisar as coisas de forma mais detalhada vê-se que a força, racionalmente motivadora da oferta que um ato de fala comporta, não resulta da validade do já afirmado anteriormente, mas, dos seus efeitos coordenadores. Efeitos coordenadores estes que trazem em si a garantia, a que o falante assume sempre que necessário ao se esforçar no desempenho da pretensão que o seu ato de fala está afirmando.

Nos casos das pretensões de verdade e das pretensões de justiça, esta garantia também pode ser desempenhada pelo ouvinte em termos discursivos, ou seja, através de argumentos racionais. E, nos casos das pretensões de veracidade, pode realizá-la através de um comportamento consistente⁷.

Na medida em que os ouvintes se atem a essa garantia oferecida pelo falante, *entra em vigor toda uma classe de vínculos relevantes para a sequência da interação*, que se encontram contidos no significado desta. Por exemplo, no caso dos mandatos e das ordens, as obrigações da ação se referem principalmente aos destinatários; no caso das promessas e dos contratos se referem simetricamente a ambos os lados; e, no caso das recomendações e das advertências, carregadas de conteúdo normativo, se referem assimetricamente a ambas as partes.

Ao contrário do que ocorre nos atos de fala regulativos, o significado dos atos de fala constatativos apenas resultam em vínculos na medida em que o falante e o ouvinte concordarem em apoiar a sua ação em interpretações da situação que não contradigam os enunciados que, em cada caso, são aceitos como verdadeiros. Do significado dos atos de fala expressivos também se seguem diretamente obrigações de ação, porque o falante especifica aquilo que não pode ser contrariado ou cair em contradição no seu comportamento.

Graças à base de validade da comunicação endereçada ao entendimento, pode, portanto, um falante, ao assumir a garantia de desempenhar uma pretensão de validade suscetível à crítica, fazer um ouvinte aceitar

a oferta que comporta o seu ato de fala e, com ele, conseguir um efeito de ajustamento que assegura o contato para o prosseguimento da interação.

Os efeitos ilocucionários de vínculo, no entanto, só podem alcançar eficácia empírica em um grau socialmente relevante, porque as ações comunicativas estão inseridas em contextos do mundo da vida que asseguram um amplo consenso de fundo. O que implica que o peso dos riscos de falta de acordo entre duas ou mais pessoas, - ou da falta de aceitação de uma situação, de uma decisão ou de uma opinião, - inscritos na ação comunicativa, depende não só da pressão exercida pelos problemas decorrentes dos conflitos de interesse que possam contingentemente eclodir, mas, também do aumento estrutural trazido pela progressiva racionalização do mundo da vida, especialmente, com a reflexivação das tradições culturais e com a desvinculação da ação comunicativa em relação aos contextos normativos.

(c) *Pretensões de validade e modos de comunicação*. O núcleo da pragmática formal constitui a análise dos pressupostos pragmático-universais dos atos de fala. Trata-se, em *primeiro* lugar, do papel pragmático das pretensões de validade suscetíveis de crítica, que se endereçam para um reconhecimento intersubjetivo e remetem para a um potencial de razões. Deve-se mostrar, aqui, que todo ato de fala pode ser rejeitado em conjunto, isto é, se pode negar, sob três aspectos: sob o aspecto da justiça que, em referência a um contexto normativo, o falante pretende para a ação que projeta (ou indiretamente para estas mesmas normas); sob o aspecto da verdade, que o falante pretende, com a sua emissão, para um enunciado (ou para pressuposições de existência do conteúdo proposicional do enunciado nominalizado), e, finalmente, sob o aspecto da veracidade que o falante pretende para a emissão ou manifestação de experiências subjetivas a que tem acesso privilegiado. Na intenção comunicativa do falante está presente (a) executar a ação *apropriada* em relação ao contexto normativo dado, para que possa ser estabelecida entre ele e o ouvinte uma relação interpessoal reconhecida como legítima; (b) fazer um enunciado *verdadeiro* (ou pressuposições de existência *pertinentes*), de modo

⁷O fato de que alguém pense na realidade o que diz é algo que só pode se afirmar vendo se é coerente na sua ação, e não pedindo razões ao interessado.

que o ouvinte possa aceitar e compartilhar o conhecimento do falante; e (c) manifestar veridicamente as suas opiniões, intenções, sentimentos, desejos, etc., para que o ouvinte possa dar credibilidade ao dito.

A análise das pretensões de validade que tem por meta primeira a comunidade de convicções normativas, conhecimento proposicional e confiança recíproca, fornece, em *segundo* lugar, a chave para a identificação das funções básicas do entendimento linguístico. A linguagem serve (a) para o estabelecimento e para a renovação de relações interpessoais em que o falante se refere a algo no *mundo* das ordens legítimas; (b) para a exposição ou pressuposição de estados e eventos, com os quais o falante faz referencia a algo no *mundo* dos estados de coisas existentes; e (c) para a demonstração de experiências, ou seja, a autorrepresentação do próprio sujeito, no qual o falante faz referencia a algo no *mundo* subjetivo, a que tem acesso privilegiado.

A estas funções respondem, em *terceiro* lugar, os modos básicos do emprego da linguagem; destes modos devem derivar um amplo espectro de forças ilocucionárias cunhadas em cada idioma. Só alguns tipos ilocucionários possuem um caráter tão universal, que resultam diretamente aptos para caracterizar um modo básico. Neste sentido, as promessas e os mandatos podem representar o uso regulador da linguagem, as constatações e as afirmações ao uso constataativo, e as confissões ao expressivo.

Os tipos puros do uso da linguagem orientado à compreensão, sobre todos os casos típicos de emprego de orações normativas, orações assertivas e orações expressivas, oferecem, em *quarto* lugar, bons modelos para a análise das referências ao *mundo* ou a relações com o mundo e com as atitudes básicas que o falante adota ao se referir a algo no mundo. Para os conceitos de mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo social correspondem uma *atitude objetivante*, que um observador neutro possui sobre algo que acontece no mundo; uma *atitude expressiva*, que um sujeito que faz uma apresentação de si mesmo manifesta algo do seu interior diante de um público, a que tem acesso privilegiado; e, finalmente, a *atitude de conformidade com as normas*, em que um membro de um grupo social atende ou viola as expectativas legítimas do compor-

tamento (HABERMAS, 1984, v. 1, pp. 390-420)⁸.

(d) *Prática comunicativa cotidiana e mundo da vida*. Por fim, a análise praticada nos termos da pragmática formal, que parte dos atos de fala altamente idealizados, isolados e elementares, tem que ser desenvolvida até a circunstância de onde resultem reconhecíveis os pontos de contato para uma pesquisa das tramas complexas da ação e das formas e estilos de vida comunicativamente estruturadas. Trata-se aqui, em *primeiro lugar*, do problema fundamental de como se relaciona o significado contextual de um ato de fala com o significado literal dos elementos da oração e das orações referidas. Busca-se mostrar que o significado literal depende dos complementos fornecidos pelo contexto que representa a situação e pelo pano de fundo que representa o mundo da vida. Mas, essa relativização do significado das expressões linguisticamente estandardizadas não conduz a uma dissolução contextualística de constantes semânticas, quer dizer, para um conseqüente relativismo do significado. Isso porque, as formas e os estilos de vida particulares não apenas oferecem os ares de família, mas, também, neles se repetem as infraestruturas universais do mundo da vida (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 429 e ss.; v. 2, p. 193 e ss.).

Para esta forte tese não basta considerações relativas à teoria do significado. É necessário, nessa direção, em *segundo* lugar, mostrar que, entre os componentes estruturais dos atos de fala elementares, por um lado, e as funções que os atos de fala podem cumprir na reprodução do mundo da vida, por outro, se dão as conexões internas.

Fez-se corresponder assim, até agora, os componentes proposicionais, ilocucionários e expressivos, que devem ser reconhecidos no formato normal de qualquer ato de fala elementar, em relação às cognições ou conhecimentos, e em relação às obrigações e expressões. Mas, se si trás junto os correlatos pré-linguísticos que são conhecidos

⁸O autor ainda não fez nenhum estudo sobre uma lógica pragmática que pudesse explicar a conservação de validade no trânsito regulado de um modo de comunicação para outro. Sobre as transferências intermodais de validade, ver, Habermas (1984, v. 1, p. 422, nota 84).

através das investigações sobre o comportamento animal, - a partir da perspectiva de uma história evolutiva, e de forma a estabelecer uma comparação, - se vê como estes tiveram que experimentar uma mudança ao acederem ao nível linguístico.

As percepções e as representações, de forma semelhante ao comportamento adaptativo, adotam uma estrutura proposicional. As solidariedades geradas ritualmente, e as obrigações frente a um coletivo, são clivadas, no plano de ação regida por normas, pelo reconhecimento intersubjetivo das normas vigentes, por um lado, e por motivos de ação em conformidade com as normas, por outro lado.

As expressões relacionadas ao corpo, que surgem espontaneamente, perdem o seu caráter involuntário, deste modo, quando são substituídas por emissões linguísticas ou interpretadas por meio delas. As emissões ou manifestações expressivas servem assim a intenções comunicativas, e podem ser usadas intencionalmente.

Este assentamento das cognições, obrigações e expressões, sobre uma base linguística, pode explicar por que os meios linguísticos de comunicação cumprem determinadas funções: à parte da função de *compreensão* se encontram também, agora, a de *coordenação da ação* e a da *socialização dos atores*. Sob o aspecto da compreensão, os atos comunicativos servem para o *fornecimento de um saber culturalmente acumulado*: a tradição cultural, como já observado, se reproduz através do meio que representa a ação orientada à compreensão. Sob o aspecto de coordenação da ação esses mesmos atos comunicativos servem ao *cumprimento de normas* ajustado ao contexto definido em questão: a integração social também se cumpre através desse meio. Sob o aspecto de socialização, finalmente, os atos comunicativos servem à construção de controles internos de comportamento, e, em geral, à formação de *estruturas de personalidade*: uma das ideias básicas de Mead é a de que os processos de socialização se realizam através de interações linguisticamente mediadas (HABERMAS, 1987, v. 2, pp. 91-111).

Resta, como terceira tarefa, a de por a pragmática formal em relação com as abordagens empíricas, de modo que os instrumentos analíticos veiculem uma flexibili-

dade suficiente para lidar com a complexa prática cotidiana. Caso contrário, o conceito normativo de ação orientada à compreensão pode ser usado para uma pesquisa sistemática dos níveis linguísticos da realidade (como o jogo, a ficção, as piadas, a ironia, etc.) e para as patologias da linguagem (HABERMAS, 1984, v. 1, pp. 419-427).

5 - digressões (a) *Os planos da ação social e da integração social.* Considera-se a ação comunicativa e a ação estratégica como dois tipos de ação social, que representam uma alternativa a partir da perspectiva do próprio agente; os participantes da interação, mesmo que de forma intuitiva, têm que escolher entre uma atitude orientada ao êxito ou uma atitude orientada para o entendimento. No entanto, é necessário frisar, as estruturas da atividade teleológica e as estruturas da comunicação só podem ser separadas por fins analíticos.

Estas estruturas, contudo, são diferentemente compostas, segundo o tipo de ação. Nas interações estratégicas, também, os meios de comunicação são usados no sentido de um uso da linguagem orientada pelas consequências. Aqui, a formação linguística do consenso não funciona, como um mecanismo de coordenação da ação, do mesmo modo que na ação comunicativa.

Na ação comunicativa os participantes da interação executam os seus planos tendo em vista um acordo comunicativamente alcançado, embora que as ações coordenadas mesmas mantenham o seu caráter de atividades teleológicas. A atividade teleológica constitui, portanto, um componente, tanto da ação orientada para a compreensão como da ação orientada para o êxito. Em ambos os casos, as ações implicam em intervenções no mundo objetivo.

Segundo a finalidade da ação estas podem incluir, também, ações instrumentais, quer dizer, mudanças manipulativas de objetos físicos. As ações instrumentais podem, portanto, apresentar-se como componentes em ações sociais de ambos os tipos.

Na reprodução material do mundo da vida, que se efetua por meio da atividade teleológica, participam tanto ações estratégicas quanto ações comunicativas. Em contrapartida, a reprodução simbólica do mun-

do da vida depende apenas da ação orientada para o entendimento.

A manutenção do substrato material, naturalmente, é um prérequisito para a manutenção das estruturas simbólicas de um mundo da vida. Entretanto, a apropriação de tradições, a renovação da solidariedade, e a socialização dos indivíduos necessitam da hermenêutica natural da comunicação cotidiana e, portanto, do meio que representa a formação linguística de consenso.

Uma interação em que um trata o outro como objeto de influências passa por essa dimensão da intersubjetividade linguisticamente gerada. Deste modo, no marco das influências causais recíprocas, não têm como e não podem transmitir conteúdos culturais, nem integrar grupos sociais ou socializar nenhum sujeito.

Embora que, para a reprodução material do mundo da vida, o relevante da ação social seja o aspecto da atividade teleológica, para a reprodução simbólica do mundo da vida, porém, o importante é o aspecto da compreensão. Daí se segue a correspondência aqui proposta entre as formas de reprodução e os tipos de ação.

Uma correspondência biunívoca apenas ocorre entre o mundo da vida simbolicamente reproduzido e a ação comunicativa. Esta imagem se complica um pouco mais quando não se considera os plexos de reprodução material a partir da perspectiva interna dos sujeitos agentes, que tratam de dominar a sua situação orientando-se a consecução de um fim, mas que os objetualiza como sistemas.

A reprodução material do mundo da vida não se reduz, assim, nem mesmo nos casos limites, às dimensões tão abarcáveis que possam ser entendidas como o resultado pretendido de uma cooperação coletiva. Geralmente, ela se efetua como um cumprimento de funções latentes, de funções que vão além das orientações de ação dos participantes. Agora, na medida em que os efeitos agregados das ações cooperativas atendem aos imperativos de manutenção do substrato material, estes plexos de ação podem se estabilizar funcionalmente, quer dizer, por conexão retroalimentativa por reconhecimento das consequências colaterais funcionais. Estas funções latentes das ações exigem que se introduza o conceito de um plexo *sistêmico* das consequências da

ação e dos *resultados* da ação, que vai além do emaranhamento ou da concatenação das orientações da ação.

As sociedades podem ser consideradas, assim, sob o aspecto do mundo da vida e sob o aspecto de sistema. No interior de cada um desses aspectos, tem-se que contar com diversos mecanismos de integração social neles contidos.

De novo, apenas se dá uma correspondência unívoca entre a ação comunicativa e a integração social. No entanto, os mecanismos de integração sistêmica partem ou operam sobre os resultados e as consequências da atividade teleológica, ou seja, sobre os efeitos sobre que, tanto as ações comunicativas como as ações estratégicas podem provocar no mundo objetivo.

Mas, há uma classe de mecanismos sistêmicos que não são igualmente compatíveis com *os dois* tipos de ação: aqui são destacados, especialmente, os meios de controle ou de regulação, tais como o dinheiro e o poder. Estes meios de comunicação amplamente *deslinguistizados* governam um tráfico social amplamente fora das normas e dos valores sociais e dos mecanismos de formação linguística de consenso, - especialmente tendo em vista os subsistemas de ação econômica e de ação administrativa "racionalizados com orientação a fins", que têm sido autonomizado frente aos contextos do mundo da vida. Assim, como estes meios de regulação ou controle forçam a passagem da ação comunicativa a uma interação regida por meios resulta, aqui, por sua vez, uma correspondência unívoca, ou ao menos clara, entre a ação estratégica, por um lado, e os sistemas de ação diferenciados através de meios, por outro lado.

(b) *Consequências filosóficas*. A teoria da ação comunicativa é talhada no molde das necessidades da teoria da sociedade, mas, se o programa desenvolvido pelo autor no *Erste Zwischenbetrachtung*⁹ (HABERMAS, 1984, v. 1, pp. 351 e ss.) pode ser

⁹Habermas se refere aqui ao capítulo III do tomo I do seu livro *Teoria do agir comunicativo*. Na tradução em português da Martins Fontes a tradução dada para *Erste Zwischenbetrachtung* se encontra como 'Primeira Consideração Intermediária'. Consultar a tradução para o português em Habermas (2012, v.1, pp. 473-581). [Nota do tradutor].

realizado, assim, esta teoria também tem consequências para a resolução de problemas filosóficos. Contudo, em primeiro lugar, esta teoria pressupõe, do mesmo modo, uma contribuição à teoria do significado.

Ao dar prosseguimento no interior de uma abordagem da semântica veritativa, a pragmática formal faz derivar a compreensão de uma emissão linguisticamente estandarizada do conhecimento das condições gerais em que um ouvinte pode aceitar a emissão. *Um ato de fala é entendido, assim, quando se sabe o que o torna aceitável.* Do ponto de vista do falante, as condições de aceitabilidade são idênticas às condições do seu êxito ilocucionário. A aceitação não vem definida em um sentido objetivista a partir da perspectiva do observador, mas, desde a atitude performativa dos participantes na comunicação.

Um ato de fala será chamado de "aceitável" se satisfizer as condições necessárias para um ouvinte tomar uma posição com um "sim" frente à pretensão de validade trazida pelo falante. Estas condições não podem ser satisfeitas de forma unilateral, nem relativamente ao falante, nem relativamente ao ouvinte; antes, se trata de condições de reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão linguística que, de um modo típico para cada classe de atos de fala, fundou um acordo, especificado em termos de seu conteúdo, sobre as obrigações relevantes para a interação que acompanha.

A teoria da ação comunicativa se propõe como tarefa, ademais, investigar a "razão" inscrita na própria prática comunicativa cotidiana e reconstruir, a partir da base de validade do discurso, um *conceito não reduzido de razão*. Ao se partir do emprego não comunicativo do conhecimento proposicional em ações orientadas à consecução de fins, se toma uma predecisão em favor do conceito de racionalidade *cognitivo-instrumental* que, cunhou com tanta força através do empirismo a autocompreensão da modernidade.

Este conceito traz consigo conotações de uma autoafirmação acompanhada pelo êxito, ativas por um controle informado, e uma inteligente adaptação, às condições de um entorno contingente. Ao se partir, no entanto, do emprego comunicativo do conhecimento proposicional em atos de fala, toma-se uma predecisão em favor de um

conceito mais amplo de racionalidade que se conecta com as velhas ideias sobre o *logos*.

O conceito de *racionalidade comunicativa* traz consigo conotações que, em última instância, se remontam à experiência central da capacidade de unir sem coações e de fundar consensos que possui um discurso argumentativo em que diferentes participantes superam a subjetividade inicial de suas concepções e, graças à comunidade de convicções racionalmente motivadas se asseguram, simultaneamente, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do plexo da vida social em que se movem. Mas, essa contraposição é já o resultado da tentativa disparatada de interromper o momento cognitivo-instrumental da razão desse conceito mais amplo de razão.

Certamente que, no plano das culturas de especialistas, as orientações racionais têm-se separado hoje até tal ponto que a elaboração reflexiva sobre questões de verdade, questões de justiça e questões de gosto se atêm a uma lógica interna distinta para cada uma destas três esferas. Mas, também, nesse plano, a unidade da razão vem assegurada processualmente, quer dizer, mediante o procedimento que representam o desempenho e as resoluções argumentativos de pretensões de validade. Uma *teoria da argumentação* erguida nos termos de uma pragmática formal pode, deste modo, com base nos diferentes papéis das pretensões de validade na ação comunicativa, distinguir entre distintas formas de discurso e esclarecer as relações internas entre esses tipos de discursos.

Por fim, a teoria da ação comunicativa torna os seus determinados impulsos críticos que, - desde Humboldt (até Austin e Rorty), - vêm ocorrendo no seio da filosofia da linguagem. A teoria da ação comunicativa critica a orientação unilateral da filosofia ocidental pelo mundo do ser. A este domínio do pensamento *ontológico* corresponde o privilégio de que é objeto o conhecimento em epistemologia e em teoria da ciência, assim como da importância metodológica que cobra oração assertiva da semântica.

O estudo pragmático-formal dos processos de compreensão pode, enfim, dissolver essas fixações. Contra estas unilateralizações ontológicas e cognitivistas pode fazer

valer essa compreensão descentrada do mundo que entrelaça, *a limine*, o mundo objetivo com o mundo social e o mundo subjetivo e exige uma orientação simultânea visando às pretensões correspondentes de validade, que são a verdade proposicional, a justeza normativa e veracidade ou a autenticidade.

Referências

BLAU, Peter. *Exchange and Power in social life*. New York: 1964.

DAHRENDORF, Ralph. *Class and class conflict in industrial society*. Stanford, CA: Standford, University Press, 1959.

GOFFMAN, Erving. *Interaction ritual*. New York: Doubleday Anchor, 1967.

GOFFMAN, Erving. *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday, 1959.

HABERMAS, Jürgen. Bemerkungen zu T. Parsons' Medientheorien. In: W. Schluchter (ed.). *Verhalten: Handeln und System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1980.

HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action*. v. 1. *Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. v. 1 *Racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action*. v. 2. *Lifeworld and system: a critique of functionalist reason*. Boston: Beacon Press, 1987.

PARSONS, Talcott. *The Structure of Social Action*, New York: Free Press, 1949.

WRIGHT, G.H. Von. *Explanation and understanding*, Londres: Routledge e Kegan Paul, 1971.

SEARLE, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: University Press, 1969.

Abstract: In this important text, the author reviews the theories of action in the social sciences to establish in them a critical parameter which lays the foundation of the concept of communicative action within his theory of communicative action. **Keywords:** theories of action, communicative action, world, world of life

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. "Jürgen Habermas e a teoria do agir comunicativo: breves notas introdutórias". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 29-37, abril de 2015. ISSN 1676-8965

Jürgen Habermas e a teoria do agir comunicativo

Breves notas introdutórias

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 10.01.2015
Aprovado: 15.02.015

Resumo: Neste ensaio se tenta apresentar, em breves notas introdutórias o autor Jürgen Habermas, sua importância para a teoria social contemporânea, a novidade trazida por sua teoria do agir comunicativo a problemas sociológicos e das ciências sociais, sua revisão crítica da teoria crítica da Escola de Frankfurt, de quem é herdeiro, e as críticas por ele dirigidas às teorias de ação na história da análise sociológica para adequação e novidades trazidas por sua proposta-síntese de ação comunicativa ao pensamento social contemporâneo.

Palavras-chave: Habermas, teoria do agir comunicativo, teorias da ação

Habermas é considerado, um dos últimos representantes da escola de Frankfurt¹⁰.

¹⁰ Jürgen Habermas, filósofo e sociólogo alemão, nasceu em Düsseldorf, Alemanha, no dia 18 de Junho 1929. É considerado um dos mais importantes filósofos e sociólogos do século XX. Cursou filosofia, sociologia, história e literatura, e manteve interesse em toda a sua trajetória acadêmica pela psicologia e economia. Terminou o seu doutorado em Filosofia, no ano de 1954, aos 25 anos, na Universidade de Bonn, com uma tese sobre Schelling, intitulada *O Absoluto e a História*. Entre 1956 a 1959, foi assistente de pesquisa de Theodor Adorno no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. No início dos anos 1960, realizou uma pesquisa empírica sobre a participação estudantil na política alemã, intitulada *O Estudante e a Política*. Em 1961 obteve a licença para ensinar pela Universidade de Marburg e logo após, foi nomeado professor extraordinário de filosofia da Universidade de Heidelberg, onde atuou entre os anos de 1961 a 1964. Posteriormente, foi nomeado professor titular de filosofia e sociologia da Universidade de Frankfurt, de 1964 a 1971. Desde 1971, Habermas é codiretor do Instituto Max-Planck para a *Investigação das*

No conjunto de sua obra podem ser destacadas três ideias fundamentais: a primeira reside na construção de uma *Teoria da Ação Comunicativa*; a segunda, na defesa da *existência de uma esfera pública*, na qual os cidadãos, livres de domínio político, *poderiam expor ideias e discuti-las*. Neste contexto, Habermas se preocupa com o poder da mídia na contemporaneidade, e destaca que ela (a mídia) *exerce influência no sentido de diminuir este espaço*.

Por fim, a terceira ideia, onde defende que as ciências naturais seguem uma *lógica objetiva*, enquanto as ciências humanas, –

Condições de Vida do Mundo Técnico e Científico, em Starnberg, Baviera. Em 1983, transferiu-se para a *Universidade Johan Wolfgang Goethe*, de Frankfurt, onde se encontra até hoje. Escreveu, entre outros livros, *Lógica das Ciências Sociais* [1967]; *Técnica e Ciência como Ideologia* [1968]; *Discurso filosófico da modernidade*; *A ética da discussão e a questão da verdade*; *O futuro da natureza humana*; *A Teoria do Agir Comunicativo* [1981]; *Consciência Moral e Agir Comunicativo* [1983]; *O Passado como Futuro* [1990].

uma vez que a *sociedade* e a *cultura* são baseadas em símbolos, – *seguem uma lógica interpretativa*, seguindo a divisão proposta por Weber (1974). Em cada um desses temas se expressa à *herança* da Escola de Frankfurt e a sua crítica a ela.

A sua obra, deste modo, prossegue a abordagem crítica a respeito das teorias, das ciências e do próprio presente, tradição frankfurtiana, e ao mesmo tempo, elabora uma crítica a esta própria tradição, abrindo um caminho próprio para o seu pensamento. O conjunto dos seus trabalhos constrói, assim, um conhecimento crítico, engajado e revolucionário da construção das ciências sociais, e, aqui, especificamente, da sociologia no seu seio.

Ao perseguir este eixo e introduzindo uma nova visão a respeito das relações entre a linguagem e a sociedade, em 1981, Habermas publica aquela que é considerada sua obra mais importante: *Teoria da Ação Comunicativa*. Neste trabalho, desenvolveu um plano de pesquisa e análise que é considerado como um dos diagnósticos e planos teórico-metodológicos centrais para a compreensão do pensamento contemporâneo. A *Ação Comunicativa* habermasiana, pode ser delimitada, em termos gerais, como a teoria da sociedade moderna fundamentada por métodos da sociologia, filosofia social e filosofia da linguagem.

O livro *Teoria da Ação Comunicativa* foi editado em dois volumes: o primeiro é dedicado à temática da “racionalidade da ação e racionalização do social”; e o segundo, “a crítica da razão funcionalista”. Nos dois volumes citados da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas (2012) busca reler a obra de Lukács e Adorno e ataca as *limitações* da Escola de Frankfurt.

Em um impulso irônico, se poderia dar uma *dica* aos possíveis leitores de Habermas, apressados, ou que têm ou estão *com preguiça de ler*. Quase como uma anedota se pode afirmar que se um leitor, pouco disposto a vencer os dois volumes da *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas, perguntar sobre um atalho possível para chegar ao âmago da obra, a melhor proposta seria a de saltar de paraquedas sobre os *topos*. Ou seja, esses leitores deveriam começar a leitura pelos capítulos finais de cada um dos volumes.

É bom frisar que, refletindo sobre essa *dica* irônica, quase anedota, ela não deixa de conter um que de verdade, pois os mesmos são *capítulos sínteses*. Por outro lado, porém, esses leitores, em busca de *sínteses rápidas*, perderiam o melhor do seu desenvolvimento e crítica, expostos ao longo da construção dos seus dois volumes.

Os capítulos aqui referidos, e que encerram os dois tomos do *A teoria do agir comunicativo*, são, de um lado, o capítulo: “De Lukács a Adorno – *Racionalização como Reificação*”, - constante do volume 01, (HABERMAS, 2012, p. 583 a 686, da última edição brasileira da Martins Fontes). E, de outro lado, o desfecho final, no capítulo intitulado: “*Consideração final – De Parsons a Marx através de Weber*”, constante do volume 02, (HABERMAS, 2012, p. 543 a 728, da mesma edição brasileira citada).

Nestes dois capítulos Habermas situa o essencial do projeto lançado no desenvolvimento de sua obra. Projeto este que pode ser capitaneado em dois pontos centrais: o primeiro se refere ao esforço monumental de reconstrução da Teoria crítica; e o segundo, diz respeito à necessidade de atualizar o diagnóstico de época, proposto pela teoria crítica até então, concentrando-se na proposta de modernidade e seus desdobramentos, para enfrentar e desvendar os caminhos até então tomados pelas análises das sociedades capitalistas modernas mais avançadas. O impacto da obra não poderia ter sido maior quando lançada em 1981.

Como já comentei anteriormente, Jürgen Habermas foi assistente de pesquisa de Theodor W. Adorno no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, o centro institucional da Teoria crítica desde os anos 1930. Durante as suas pesquisas e estudos Habermas arquitetou uma crítica severa a seus antecessores, principalmente Max Horkheimer, e o seu *mentor*, Theodor Adorno. Crítica esta que tinha por intuito demonstrar que a Teoria crítica, estruturada pela Escola de Frankfurt, se encaminhara para um beco sem saída, e que o diagnóstico de época, proposto por ela e pelos que a fizeram, perderia seu prazo de validade.

Nesse sentido, de acordo com Antonio Berthier (2006), Habermas pode ser lido como um sociólogo-filósofo *interessado* em elaborar uma nova síntese teórica e defen-

der uma visão normativa da sociedade. Síntese teórica esta que tem a intenção de suceder e superar as deficiências da teoria crítica de Adorno e Horkheimer.

A teoria crítica na Escola de Frankfurt e seus três principais momentos

Antes de dar prosseguimento a esta *nova síntese* proposta na *Teoria do Agir Comunicativo* habermasiano, convém falar um pouco sobre os momentos principais da Escola de Frankfurt, no interior de um ponto de vista ou da uma perspectiva habermasiana. Para Habermas, a Teoria crítica caracteriza-se por três grandes momentos:

- I) Os escritos de Adorno, Horkheimer e Marcuse, da década de 1930: como um período marcado por preocupação acerca da teoria do conhecimento;
- II) Os trabalhos da década de 1940, de Horkheimer e Adorno, cuja característica fundamental é o distanciamento da teoria marxista, deixando de lado o tema da luta de classes e a substituição da teoria crítica da economia política pela crítica da civilização técnica, buscando a origem do fenômeno totalitário oriundo do nazismo, não apenas na crise econômica, política e social ou no erro da estratégia das forças de esquerda alemãs, mas no fenômeno metafísico;
- III) A partir da década de 1950: período em que as ideias originais da Teoria crítica são abandonadas e as reflexões frankfurtinianas voltam-se a respeito das tendências no mundo moderno para o totalitarismo, mundo homogêneo, uniforme, sem oposição, que anula os indivíduos, acabam com a sua autonomia e a liberdade de ação na história, nas obras de Marcuse, Adorno e Horkheimer.

A esses três momentos, indicados por Habermas, podemos acrescentar um quarto período, que não se fundamenta apenas no pensamento dos integrantes da Escola de Frankfurt, mas, também, como uma espécie de prolongamento deste. Que, sem desfigu-

rar o perfil teórico da Teoria crítica, procura de modo original, resolver e superar certas lacunas deixadas pelos seus fundadores.

Esse possível quarto momento, aqui assinalado, pode ser estabelecido tendo na figura de Jürgen Habermas, o seu *principal representante*, cuja preocupação central se concentra na reformulação da teoria crítica, com o objetivo de suprir suas lacunas.

Para Habermas, assim, a teoria deve ser crítica, deve estar engajada nas lutas políticas do presente, e deve se constituir e ser construída em nome do *futuro revolucionário* para o qual trabalha. Ou seja, a Teoria crítica nada mais é do que um exame teórico da *ideologia*, e, simultaneamente, também, uma *crítica revolucionária do presente*.

Voltando ao raciocínio principal em que estávamos submetidos antes do apêndice para situar os momentos da Escola de Frankfurt, sobre o beco sem saída em que a teoria crítica se metera, com Adorno e Horkheimer, de um lado; e o de perda de validade do diagnóstico proposto pelos seus mentores, principalmente Adorno e Horkheimer.

Vale lembrar que o diagnóstico proposto por esses dois autores, Adorno e Horkheimer, que para Habermas se encontra cristalizado na expressão “*mundo administrado*”, caminhava para um distanciamento da síntese marxiana que até então vigorara no pensamento da Escola de Frankfurt, e que, nesta expressão já havia uma considerável divergência em relação ao diagnóstico de Marx.

Para os dois autores mencionados, as tendências que, de acordo com Marx, levariam a uma sociedade emancipada não se comprovaram. Pelo contrário, segundo suas avaliações, elas deixaram de projetar uma *crise sistêmica do capitalismo* dada às possibilidades de intervenção e administração estatal sobre a economia.

Para estes dois autores, ainda, estas tendências marxianas, tampouco consideram plausível a intensificação da luta de classes entre proletariado e burguesia, uma vez que são visíveis não a pauperização e a homogeneização da classe trabalhadora, mas, antes, a diferenciação social interna nessa mesma classe e uma melhora notável no padrão de vida de grande parte da população. Além disso, de acordo com Habermas,

lendo criticamente Adorno e Horkheimer, contrariando o teorema de Marx, o desenvolvimento das forças produtivas, o desenvolvimento da técnica e da ciência foi colossal desde meados do século XIX, mas não acarretou conflitos estruturais com as relações de produção. Em vez disso, a ciência e a técnica se tornaram instrumentos privilegiados de dominação. Por fim, toda consciência crítica se vê acuada diante da fabricação consciente de ideologias, a qual Adorno identificou com o conceito de “*indústria cultural*”.

Para Habermas, o diagnóstico proposto pela Escola de Frankfurt, se dá nos termos de uma crítica da razão, embora os seus argumentos precisem ser revistos e reinterpretados para se revalidarem enquanto teoria e prática de ação. A explicação e sua possível interpretação revigorada, para Habermas, talvez possam ser encontradas em uma releitura crítica da obra de Max Weber e de Georg Lukács.

Para Habermas, a modernização capitalista pode ser vista, segundo Weber e Lukács, como um processo de racionalização crescente, isto é, um processo pelo qual a sociedade se estrutura e se reproduz segundo critérios tidos por racionais. É por isso que a crítica filosófica da razão coincide com uma crítica social da realidade moderna.

É nesse contexto que surge em Habermas, o conceito-chave de *razão instrumental*, cujos princípios teria se imposto no processo de modernização, na racionalização e no esclarecimento científico do mundo, cujas origens remontam, porém, às relações mitológicas do homem com a natureza. Seguindo esse padrão de racionalidade, então, só é possível decidir racionalmente sobre os melhores meios para alcançar determinados fins. Refletir sobre os próprios fins, porém, não pode ser feito além de previsões utópicas ou a partir de crenças, não há *fundamentação racional* para tal.

Enfim, o *mundo administrado* seria aquele mundo assentado em um contexto de ofuscamento. Contexto esse em que predomina a *racionalidade instrumental e reificadora*.

Para Habermas, no entanto, a *crítica da razão instrumental* só ganha sentido pleno se acompanhada de uma ampliação do *con-*

ceito de racionalidade. Só é possível criticar o predomínio da racionalidade instrumental se o critério da crítica se situa em um *conceito de razão* que vá além da relação entre meios e fins. Para tanto, Habermas desenvolve, recorrendo a diversos autores da filosofia da linguagem, o conceito de *racionalidade comunicativa*.

Abrindo mais um parêntese: eu aconselho a todos a apreciarem a argumentação sintética traçada por Habermas sobre o *conceito de racionalidade comunicativa* contida no artigo que se encontra neste número da RBSE: “*Observações sobre o conceito de ação comunicativa*” (HABERMAS, 2015). A relevância prática e social desse *conceito* é atestada, por sua vez, por uma teoria do agir (ou da ação) comunicativo/a.

É bom frisar que, para a sua construção conceitual, Habermas passou em revista as teorias da ação presentes e significativas enquanto teorias sociais. Esta revisão convoca desde Karl Marx, Max Weber e Simmel, passando pelo individualismo metodológico, e sua teoria de interações estratégicas, - desenvolvidas como uma espécie de *ordem instrumental*, como ações orientadas ao êxito, e referentes aos processos interativos puramente econômicos: a sociedade vista como sendo puramente um mercado, ou relacionados à política de poder e mando.

Continua a sua revisão através da crítica a teoria de ação parsoniana, e a teoria da ação dos interacionistas simbólicos, principalmente *Erving Goffman* em sua busca de conceituação de ação não estratégica, mas reguladas por normas. Estabelece um comentário crítico dirigido à forma que estes autores leram o conceito de ação em Durkheim e Weber, afirmando que o conceito de *ação regulada por normas*, não se refere, como parece indicar a análise goffmaniana, ao comportamento de um ator isolado, que se encontre no entorno de outros possíveis atores, mas, a membros de um grupo social que orientam as suas ações por, e através, de valores comuns (Habermas, 2015).

Deste modo, as normas expressam um acordo vigente em um grupo social, e o ator particular segue, ou transgredir a norma do seu grupo, enquanto um sujeito formado no interior deste grupo a que pertence desde o seu nascimento. Para Habermas, esse tipo

de teoria da ação *peca* por ser *sobre* ou *supersocializado* e respondem a uma ordem social, entendida como um sistema de normas reconhecidas e mantidas por instituições vigentes e mais solidas, portanto mais integradas, de que os atores fazem parte e são sujeitos.

Outro tipo de ação não estratégica, encontrada por Habermas em sua crítica das teorias da ação social, é encontrado por ele entre os etnometodologistas, principalmente Garfinkel, que ele chamará de *ação dramaturgica*. A ação dramaturgica não se refere, diretamente, nem a um ator solitário, nem a um membro de um grupo social, mas, para participantes de uma interação que constituem um público, de uns atores para os outros, de onde fazem uma representação de si mesmos, visando à imagem que querem passar uns para os outros.

De acordo com Habermas, nesta forma de interação, os atores controlam a circunstância interacional por meio da regulação e controle de acesso recíproco à subjetividade de cada um, isto é, através da *autorrepresentação*: O que significa, nada mais, nada menos, a estilização da expressão das próprias experiências, realizadas com vista à imagem que um quer oferecer de si para outro espectador.

Segundo Habermas, esse tipo de teoria da ação, de base fenomenológica, encontrada em Garfinkel e seus seguidores, diferente da *teoria da ação não estratégica* regida por normas, dos interacionistas simbólicos (Goffman) e do estrutural-funcionalismo parsoniano, que vê a interação como uma relação *subsociada*, pois conta com um pluralismo de identidades que se afirmam a si mesma, e que se comunica entre si por via da autorrepresentação.

Nos tipos de teorias, passadas em revisão:

1. As interações estratégicas dirigidas ao êxito;
2. As teorias não estratégicas, sobre ou supersocializadas e regidas por normas, e pelo consenso de instituições sociais;
3. As teorias não estratégicas, de base dramaturgica e subsociadas.

Habermas considera que elas não atingem um nível de autonomia e flexibilidade necessária para o entendimento e validação, enquanto sujeitos em reciprocidade interativa: que ele chama de *racionalidade comunicativa* e, através desse conceito, o seu desenvolvimento em uma *nova teoria do agir comunicativo*. Nesse tipo de ação social, na ação comunicativa, a *linguagem* como tal implica uma lógica intersubjetiva onde os *agentes* têm de se relacionar entre si como *sujeitos iguais e diferentes* ao mesmo tempo, e, levar em consideração os mundos e objetivos onde se situam e dialogam, em uma lógica reflexiva e voltada para o entendimento e construção de sua validade simbólica e prática (HABERMAS, 2003, p.143-233).

Desta forma, segundo Habermas, uma vez que ninguém pode disponibilizar a linguagem a bel-prazer, a *ação comunicativa* não seria de modo algum episódica. Na visão habermasiana, assim, toda vez que alguém realiza um *ato de fala*, ou seja, faz um pronunciamento para outro qualquer, não pode escapar à *lógica intersubjetiva*, - segundo a qual se reivindica a perspectiva do outro, uma pretensão de validade para o que se profere.

Isso se aplica desde as manifestações mais banais, como simples constatações, por exemplo, até os enunciados mais complexos. Nesse sentido, seguindo o raciocínio de Habermas, se ergue com os atos de fala cotidianos pretensões de validade como verdade, correção normativa e veracidade.

Os atos de fala podem ser aceitos ou rejeitados, - no que concerne à referência verdadeira aos estados de coisa descritos, à relação correta com o conjunto de normas pressupostas na interação, ou, simplesmente, à relação veraz dos agentes com seus respectivos mundos subjetivos. O reconhecimento da validade do que é dito, portanto, é importante para o prosseguimento da interação.

Ele significa um acordo, geralmente implícito, que orienta a ação de cada um dos agentes envolvidos. No entanto, segundo a lógica habermasiana, esse acordo só poderia motivar cada um a *agir em confiança mútua*.

Isso porque cada um dá implicitamente a garantia recíproca de que há razões para a validade, que foi associada ao ato de fala.

Deste modo, no caso de contestações ou dúvidas, os agentes passam a argumentar para sustentar ou rejeitar a validade do que foi dito.

Segundo Habermas, na prática comunicativa cotidiana, as argumentações – ou, usando a sua linguagem, os discursos – são raras, porém, explicitam todas as dimensões de racionalidade inscritas na ação comunicativa. Essas dimensões se referem aos procedimentos que devem possibilitar um consenso entre os participantes, tais como:

- Máxima liberdade de expressão,
- Máxima igualdade de direitos,
- E inclusão de todos os possíveis concernidos, isto é, a todos os participantes do consenso a que os procedimentos se referem.

Se esses procedimentos não são reciprocamente pressupostos pelos participantes, eles próprios não consideram que participam de uma discussão efetiva.

A racionalidade e – nesse sentido particular, em Habermas, o ponto mais importante e significativo para a teoria crítica – isto é, os potenciais de emancipação, não se encontram nos consensos alcançados, os quais são sempre falíveis, mas, nos procedimentos da discussão livre e igualitária. Por isso, fazendo uma pequena digressão compreensiva, é um equívoco associar, ou melhor, imputar a Habermas a *pecha* de sociólogo e filósofo do consenso, já que estão em jogo para ele as possibilidades libertadoras contidas na discussão¹¹.

De acordo com Habermas, esse potencial de emancipação não pode ser subestimado, visto que nenhuma socialização é possível sem recurso à *linguagem*. E, concomitantemente, nenhuma linguagem pode ser privada de seu uso comunicativo.

Nenhuma *tradição cultural*, assim, pode ser pensada como independente da linguagem, e nenhuma norma pode se impor somente à força, mas, depende também de *consensos considerados legítimos*. No caso das sociedades modernas, a ação comunicativa se torna ainda mais estrutural. Isso

¹¹Vê a esse respeito, a *Introdução* de Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet (1980, p. 9-67), na coletânea por eles coordenada e dirigida a Habermas.

porque já não existe nelas um saber capaz de predeterminar todas as esferas da vida, como era o caso das visões míticas e religiosas do mundo nas sociedades tradicionais.

Aqui cabe mais um lembrete rápido. Este lembrete vai ao sentido de que se deve buscar aqui aproximações e divergências com autores como Elias e Giddens. O que pode ser um caminho investigativo dos mais interessantes, embora não perseguido aqui, neste artigo.

Mas, voltando ao raciocínio do que vínhamos apresentando, para Habermas, – quando falávamos sobre a estruturação da ação comunicativa nas sociedades modernas no capitalismo avançado, – a fragmentação dos saberes predeterminadores das esferas de vida, segundo ele, impôs aos pesquisadores a necessária significação de que o processo de racionalização não representou, apenas, o desenvolvimento da ciência e da técnica, como enfatizaram Adorno e Horkheimer, mas, também, uma dependência cada vez maior de todos os contextos de interação social em relação aos procedimentos argumentativos¹². Analisado dessa forma, o processo de racionalização implica também a dependência da legitimação do poder em relação aos procedimentos democráticos, o que significa dizer, que o capitalismo tem de lidar sempre com a democracia de massa. E esta, por sua vez, com uma esfera pública que remete, em princípio, ao potencial de discussões cada vez mais abertas e livres.

Com isso, Habermas pode absorver o conteúdo de verdade do diagnóstico de Adorno e Horkheimer, sem concordar com o esgotamento dos potenciais emancipatórios nele proposto. Habermas concorda com os seus antecessores sobre a caducidade das perspectivas revolucionárias de Marx, mas não conclui daí que a emancipação tenha desaparecido do horizonte¹³.

O lamento pela revolução perdida cede lugar à atenção para as ambivalências modernas e no sentido das conquistas demo-

¹²Ver, por exemplo, nesse sentido, Habermas (2011, p. 142-262), principalmente, o cap. III “Sobre a problemática da compreensão de sentido nas ciências empírico-analíticas do agir”.

¹³Ver, especificamente, Habermas (1983, p. 219-247), principalmente, o capítulo IV, sobre a problemática da *legitimação*.

cráticas. Trata-se, então, seguindo Habermas, de pensar em formas de vida emancipadas no plural e ligadas a movimentos sociais com demandas que não se vinculam mais – ou pelo menos não diretamente – à transformação das relações de trabalho.

As formas de vida emancipadas têm de ser analisadas, deste modo, em Habermas, no contexto de um novo conflito: isto é, no embate entre o mundo da vida e o sistema, central ao seu pensamento e constituição teórico-metodológica. Nesse novo diagnóstico, proposto na teoria do agir comunicativo habermasiano, então, as patologias e os conflitos modernos podem ser reportados, na maior parte, a uma tendência de colonização sistêmica *do mundo da vida*.

Isso quer dizer que, os sistemas dinheiro e poder, isto é, a economia capitalista e burocracia estatal, se autonomizam, em relação aos contextos de *interação comunicativa*, e passam a penetrar os *âmbitos do mundo da vida*. Isto é, a *esfera privada da família* e das *amizades* e a *esfera pública*. Cujas reprodução dependem do uso comunicativo da linguagem.

Como os sistemas dinheiro e poder se reproduzem por meio de ações estratégicas e instrumentais, a monetarização e a burocratização das relações sociais que eles acarretam levam inevitavelmente a distúrbios e reações de resistência no *mundo da vida*. Levam, em geral, a formas distorcidas de comunicação, de maneira que *os participantes* sofrem uma coerção sistemática *para considerar os outros e a si mesmos* como objetos manipuláveis.

Por outro lado, os novos movimentos sociais, como o feminista, o ecológico, os que trabalham sexualidade e diferença, entre outros, representam *reações do mundo da vida à invasão sistêmica*, e lutam por formas autônomas de convívio social.

Assim, a teoria da ação comunicativa habermasiana, tem de ser lida como uma teoria sobre um novo tipo de conflito estrutural, relativamente desligado das classes sociais e atravessando a sociedade por inteiro.

Esses trinta e quatro anos passados, desde o aparecimento da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas, permitem uma visão mais clara tanto de sua fecundidade quanto dos limites históricos desta teoria. De um lado, a teoria da ação comunicativa

estimulou teóricas feministas, como Nancy Fraser, e teóricos do reconhecimento, como Axel Honneth¹⁴, a repensarem os conflitos em que se envolvem os movimentos sociais.

Serviu, também, de base para o desenvolvimento de um conceito de sociedade civil que se diferencia tanto do mercado como do Estado. E possibilitou, ainda, novos impulsos para um modelo de democracia deliberativa que serviria de alternativa às ideias de democracia representativa e participativa.

Por outro lado, a crise do Estado de Bem-Estar Social, já pressentida desde o lançamento da teoria do agir comunicativo de Habermas, em 1981, se intensificou a tal ponto que dificilmente se pode tirar da ordem do dia a premissa das questões materiais e distributivas. Soma-se a isso a diminuição do espaço de ação política que os Estados nacionais sofrem por conta da globalização.

Ambos, conflitos pouco analisados pela teoria do agir comunicativo, de 1981, como os ligados ao caráter ideológico com que é tratado o fundamentalismo religioso, aparecem hoje, de maneira significativa, mesmo em sociedades supostamente racionalizadas. A obra posterior de Habermas aborda essas novas problemáticas, o que demonstra sua disposição incomum de atualização contínua.

Para Habermas, por fim, os potenciais de emancipação não se encontram nos consensos, mas, como já vimos anteriormente, na discussão livre e igualitária entre os indivíduos sociais. O que por si denota a grandeza significativa da sua obra e o legado para a teoria sociológica e das ciências sociais em geral.

Referências

BERTHIER, Antonio E. Jürgen Habermas: el giro lingüístico de la sociología y la teoría consensual de la verdad. *Revista mexicana de observaciones filosóficas*, n.3, 2006. <http://www.observacionesfilosoficas.net/jurgenhabermas.html> #1not [consultado em 20.02.2015].

¹⁴Assistente de pesquisa por muitos anos de Habermas, e continuador do pensamento crítico da Escola de Frankfurt.

FREITAG, Barbara e Sérgio Paulo Rouanet. In: Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet, (Orgs.). *Habermas*, São Paulo: Ática, 1980.

HABERMAS, Jürgen. Notas sobre o conceito de ação comunicativa. [Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, p. 1-25, abril de 2015.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*, 2 volumes. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *A lógica das ciências sociais*. 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

WEBER, Max. A objetividade do conhecimento nas ciências e na política sociais. In: *Sobre a teoria das Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1974, p. 7-111.

Abstract: This paper presents the author Jürgen Habermas, its importance for contemporary social theory, the novelty brought by his theory of communicative action to sociological problems and social sciences, a critical review of Habermas to the critical theory of the Frankfurt School, who is successor, and the criticism he directed the action theories in the history of sociological analysis for adequacy and novelties brought by its proposal synthesis of communicative action to contemporary social thought. **Keywords:** Habermas, theory of communicative action, action theories

RODRIGUES, Hosana Suelen Justino e Leonardo Damasceno de Sá. "Coração de mãe é terra que ninguém anda: Um estudo das redes, 'tramas' e conflitos de mães em lutos nas favelas à beira-mar". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 39-47, abril de 2015. ISSN 1676-8965

Coração de mãe é terra que ninguém anda

Um estudo das redes, “tramas” e conflitos de mães em luto nas favelas à beira-mar

Hosana Suelen Justino Rodrigues
Leonardo Damasceno de Sá

Recebido: 10.09.2014
Aprovado: 08.01.2015

Resumo: Dona Ana, 65 anos, moradora de favela, até hoje pranteia a morte de seu filho assassinado. A rotina de Dona Ana depois de dois anos da morte de seu filho nos permite perceber o modo com ela vivencia e concebe a dor e o sofrimento por perdê-lo em situações de violência. Esse sentimento é compartilhado por várias mães em situação de luto, como ela, que se comunicam devido, entre outras situações, serem parentes, amigas, vizinhas, conhecidas e às vezes cresceram juntas. Elas interagem como mães em luto por meio da dor resultante da perda, formando uma microrrede de interações sociais e simbólicas (GOFFMAN, 1983) que se realiza, principalmente, por conversas informais e práticas de focos (BAILEY, 1971). A comunicação das mães em luto é limitada, por vezes truncada e marcada por silêncios (VENNA DAS, 1999). Uma das razões para isso é que em alguns casos os filhos de umas mataram os filhos de outras. Os homicídios desses jovens fazem parte de uma rede de homicídios que são alimentados pelo sentimento de vingança. Neste contexto, nosso objetivo é analisar como as mães por causa de seus filhos mortos em situação de violência de morte matada por armas de fogo, vivenciam, representam e experienciam o luto formando uma rede informal de mães que funciona como elo de aproximações e de disputas entre as mesmas. O lócus da nossa pesquisa foi o Serviluz, localizado no bairro Cais do Porto em Fortaleza, CE, lugar onde realizamos uma pesquisa etnográfica durante o ano de 2014. **Palavras chaves:** mães de assassino, mães de assassinados, dor, microrrede de mães.

Mães de filhos do assassino e mães de filhos assassinados

Dona Ana, 65 anos, moradora de favela, até hoje pranteia a morte de seu filho assassinado. A rotina de Dona Ana depois de dois anos da morte de seu filho nos permite perceber o modo com ela vivencia e concebe a dor e o sofrimento por perder seu

filho em situações de violência¹⁵. Esse sentimento é compartilhado por várias mães¹⁶

¹⁵O mapa da violência do Ceará (2013) mostra os impactos da violência e da morte sobre as cidades. Conforme o levantamento feito dos homicídios ocorridos entre 1980 a 2011. Houve um crescimento de 326,1% de homicídios de jovens entre 15 e 25 anos por mortes violentas em todo o Brasil. No Ceará, neste mesmo recorte foram computados um aumento de 44,5% de mortes de jovens entre 15 e 24 anos. Para ter-

em situação de luto, como ela, que se comunicam devido, entre outras situações, serem parentes, amigas, vizinhas, conhecidas e às vezes cresceram juntas¹⁷.

Para as mães, a morte de um filho pode modificar as relações afetuosas que ela tinha anteriormente com a mãe do assassino. A colega, vizinha ou até mesmo o familiar passa a receber uma nova classificação: “mãe do assassino do meu filho”. Por causa da morte de um filho, mães de filhos assassinados e/ou assassinos podem tecer redes de afeto e de compreensão umas com as outras, unidas pelo fato de “só sabe quem passa o que é perder um filho que você carregou por nove meses.” Em ambas as situações ocorrem laços recíprocos de solidariedade e de tensões, porém, de intensidades e formas diferentes. Foi essas relações o objeto de análise desta pesquisa.

Tentamos aqui compreender como se desenvolvem e funcionam as redes de mães, às vezes silenciosas e invisíveis, que se formam após a morte de seus filhos. Analisando os laços de afetividade, solidariedade e, também, de intrigas e indiferenças entre

mos uma ideia real foram em 2011, 442 mortes de jovens por causas externas violentas, e em 2011 foram 1105 jovens mortos. Comparado a outros estados o Ceará está na 7º posição neste ranking. O ranking se constitui da seguinte forma: Alagoas com 66,2%, Espírito Santo com 58,8%, Paraíba com 53,6%, Distrito Federal com 52,1%, Bahia com 51,9%, Rio Grande do Norte com 50,1% e o Ceará em 7º lugar com 44,5% de aumento de mortes entre os jovens por causas de violência. (WAISELFISZ, 2013) Dados estatísticos da Secretaria de Segurança Pública afirmam que o Serviluz está entre as localidades mais perigosas de Fortaleza.

¹⁶Entendemos por “mães” as mulheres que cuidam dos filhos, netos, parentes ou vizinhos considerando como seus filhos. A relação mãe-filho para fins desta pesquisa será definida mediante a prerrogativa do laço e da consideração social entre eles. Segundo Fonseca (2000) nas favelas do Rio Grande do Sul é uma prática comum às mulheres cuidarem coletivamente dos filhos umas das outras como se fossem os seus próprios filhos.

¹⁷H. Becker (2008) sugere que a vida social não consiste apenas em encontros face a face. As pessoas podem se envolver em interação intensa e persistente ainda que nunca tenham se encontrado pessoalmente. Um exemplo do campo era Dona Socorro que sabia de toda a trajetória de Dona Ana, sem nunca ter conversado com ela.

as mães que trazem em comum a perda de seu filho por morte violenta armada e/ou por terem os seus filhos assassinados pelos filhos umas das outras.

Formulando estas questões procuramos pensar as situações em que as redes de mães se formam e se alimentam em configurações¹⁸ de contato face a face ou de interações marcadas pelos silêncios e ausências. (GOFFMAN, 1983) Partimos do pressuposto que antes mesmo de qualquer evento de morte, existe entre as pessoas no Serviluz diversas redes que servem a diferentes finalidades. Com a morte abrupta de um filho há uma intensificação de um circuito de mães, que aparentemente trazem como função a busca do consolo, apoio moral e partilha de histórias de saudade. O fenômeno da morte do filho faz com que pessoas que antes eram distantes socialmente da família façam parte da rede de informações sobre as mulheres que estão de luto, pois, estar de luto no Serviluz, é pertencer ao domínio público dentro dessa rede, por meio das fofocas de outros indivíduos.

As dores que as mães em luto sentem terminam por uni-las informalmente em redes. Estas redes carregam como traço comum à morte de filhos jovens em situação de violência armada. Mesmo sabendo que as redes de mães em luto se entrelaçam com outras redes de interações mais amplas. Sendo por elas influenciadas e influenciando sua dinâmica. Como por exemplo, as interferências das instituições e grupos da escola, religião, projetos sociais, polícia, família e amigos.

Na formação desta rede um laço de tensão parece incontornável, pois emerge entre a mãe do assassino e a mãe do assassinado. Após a morte do filho mais velho de D.

¹⁸Para captar esse processo de construção social do luto e das redes de mulheres que dividem sentimentos afins, o conceito de figuração social tornou-se fundamental. Para Elias a sociedade pode ser vista como uma teia de relações em que os indivíduos estão ligados uns aos outros por um modo específico de dependência recíproca e cuja reprodução supõe um equilíbrio móvel de tensões. Para ele os indivíduos em diversos contextos sociais se encontram em situação de interdependência. No caso dos jovens e das mães do Serviluz podemos apontar a rede de assassinato e luto que se formam, conectando várias famílias e gerações.

Ana, sua família entrou numa difícil tensão. Pois, o filho de D. Ana foi morto por seu genro. Sua filha, que é casada com o assassino, teve que modificar suas relações com D. Ana porque o sentimento de vingança que essa mãe deseja é incompatível com o desejo que a filha alimenta para sua família. Percebe-se com este caso, que a morte pode gerar silêncios, distâncias, tensões e até outras mortes entre os moradores.

É uma prática bem conhecida no Serviço que as famílias precisam “limpar a sua honra”, vingando a morte de seu assassinado. Falar de “quem foi que morreu dessa vez” é uma conversa rotineira para os moradores deste bairro. A política de vida ensina para os jovens que às vezes se você não matar primeiro, você vai morrer depois. A família de D. Ana vive esse momento de ansiedade, por conta do filho do falecido, que tem nove anos, mas afirma que deseja matar o companheiro da tia pela morte de seu pai. A respeito disso, D. Ana sabe que uma nova morte está para acontecer, seja ela a do assassino ou a do próprio neto. Estas são as regras da favela que vão construindo circuitos de morte. Esta rede de morte está invisivelmente entrelaçada com a rede das mães em luto. Com isso, vale se perguntar: qual a finalidade desta rede de mães, para que ela serve? Ela ajuda a passar a dor ou a nutrir o ódio?

Existe nestas interações sutis e simbólicas uma situação interessante que influencia algumas mães nos seus relatos. Algumas destas mães se colocam no lugar da mãe do assassino com a qual em alguns casos já tiveram alguma interação afetiva e/ou social anterior ao evento. A morte deu a essas mulheres uma nova roupagem para sua relação, separando-as em dois grupos: “mães de assassinos” e “mães de assassinados”.

Vale ressaltar que por motivo de vingança familiar - crime de honra - ou por outros conflitos sociais, o filho que é assassino pode morrer deixando a sua mãe numa nova situação, passando a ser uma mãe de luto¹⁹, incluindo-a na rede de dor e sofri-

¹⁹Tomamos o luto como uma grande família de emoções que incluem diversas variantes de sentimentos como tristeza, saudade, angústia, solidão, medo e sentimentos que envolvem o dar e o receber afeto. O conjunto de emoções

mento. Porém, o sentimento de vingança que a mãe do assassinado carrega diz respeito apenas ao assassino. Não há entre a mãe do assassino e a mãe do assassinado uma relação de ódio, raiva e vingança. O foco está nas dores, na sua própria e na da mãe do assassino, na qual ela se põe no lugar. “Às vezes eu fico pensando na dor que essa mulher (mãe do assassino) deve sentir quando olha para o filho (vivo) que ela cuidou com tanto gosto.” O que o trabalho de campo mostrou foi que para as mães dos assassinos há pensamentos e sentimentos de empatia e solidariedade. Uma interlocutora afirma que:

“para ela esta situação também é muito difícil. Ela saber que é mãe de um monstro. Porque me diga o que é uma pessoa que tira a vida outra nesta terra? Só pode ser um monstro. Por isso que a coitada morreu três meses depois do filho. Só pode ter sido de desgosto” (Entrevista na casa de Dona Lúcia, maio de 2014.)

A dor que estas mães sentem não é apenas a da perda de seu filho, mas também é uma dor que emerge como reação diante da rotulação de seus filhos e delas próprias. Rotulação de “mães inadimplentes” que são responsáveis direta ou indiretamente pela vida de criminalidade dos filhos. Estas mães enfrentam o preconceito contra a favela e os favelados tendo que romper com a condição de falar de um lugar despossuído e de um território criminalizado. Algumas mães transformam o luto em prática reivindicativa de justiça enquanto outras não conseguem expor sua dor e vive uma experiência silenciosa e traumática do luto²⁰.

que compõe o luto não pode ser entendido se não compreendermos as ações internas e externas que ele envolve e é envolvido.

²⁰É importante grifar que o foco que trazemos na pesquisa é de mães que nas suas relações cotidianas interagem em forma de rede de solidariedade e tensão, e trazem a morte de um filho como a característica comum que as unem. No campo em questão, não há uma organização política destas mães com a finalidade específica de cuidar do seu luto ou de busca por justiça, como se observa nas Mães do Acari (Rio de Janeiro), Mães de Maio (São Paulo) ou Mães na dor (João Pessoa). As redes as quais observo no

Caminho metodológico: as matizes da dor

O Serviluz está inserido na região industrial do complexo portuário do Mucuripe - Fortaleza. Formado por vilas de pescadores, ele é composto por famílias que em sua maioria são despossuídas de recursos sociais e econômicos, que convivem cotidianamente com a violência em suas diversas manifestações, especialmente homicídios. Em uma rua, por exemplo, em quase todas as casas, segundo relatam os moradores, existem famílias que perderam os filhos ou parentes muito próximos por causa da violência por morte matada. O luto das famílias passa a ser algo pertencente ao cotidiano, especialmente, das mães. Mães que são em sua maioria mulheres sem ou com pouco estudo que vivem das atividades do lar e algumas delas trabalham como faxineiras para complementarem a renda da família. Possuem entre três e cinco filhos, participam ativamente das redes de mulheres da comunidade responsável pela criação dos filhos umas das outras e na troca de favores e conflitos.

Tomamos a abordagem qualitativa, porque ela se mostrou a mais adequada para dar conta da complexidade da dor e da rede de mães que se formam durante o luto dos filhos. Com esta metodologia trabalhamos com as matizes da dor e de todas as relações que estão envolvidas no luto. Captando os sentidos das narrativas, as experiências dos rituais de luto e o entrelaçamento simbólico e afetivo das mães de luto.

As idas ao campo começaram em janeiro de 2014, onde realizamos várias visitas ao Serviluz, no qual tivemos um contato significativo com a trajetória de dor de Dona Ana. Visitei-a diversas vezes, por meio dela fizemos contato com moradores locais, e obtivemos outras indicações de mães com as quais mantivemos conversas informais buscando firmar um primeiro contato para as posteriores entrevistas. Conversamos sobre as influências que a dor do luto provocou nas suas relações familiares e pessoais.

Em conversas informais com os moradores, a expressão dos sentimentos sobre a

morte dos outros pode ser vista como um problema que acompanha relações políticas e de poder. O silêncio dos moradores quando questionados sobre se conheciam mães cujos filhos foram mortos retrata as áreas de forças simbólicas invisíveis que demarcam os limites do que pode ser dito e comentado abertamente. Conforme os dias se passaram, pude receber aos poucos novos elementos sobre como os jovens foram mortos. Porém, estas informações eram dadas com cuidado, sem dizer os nomes, nem dos assassinados, nem de suas mães. Ao longo dos meses essas informações foram sendo compartilhadas de modo mais aberto. Falar de quem morreu, é falar de quem matou, os porquês que estavam envolvidos no processo. Isso fere a intimidade das regras de poder estabelecidos entre eles, seguir estas normas mantém os moradores a salvo de situações de violência e assegura a ajuda que por ventura eles possam necessitar.

Nestas visitas ao Serviluz surgiu o primeiro desafio metodológico apontado pela própria situação de campo. Percebemos que acessar as histórias de dor, as lembranças do filho morto acessavam sentimentos de angústia, tristeza e vingança. Se fosse outra situação fora da pesquisa talvez nós fôssemos cobrados a tomar um posicionamento, oferecer afeto, apoio, concordar ou discordar com a vingança. Mas, de que maneira a nossa posição de pesquisador podemos fazer isso, se nós tínhamos em mente a intenção de visitar outras mulheres na mesma comunidade? Não podemos apoiá-las abertamente, pois cruzamos no seguinte problema: teríamos apoiado a mãe de um filho que matou o filho de outra interlocutora.

Escolhemos então o trabalho de campo etnográfico com o detalhamento em diário de campo, que permitiu a formulação de reformulações metodológicas e criações de mapas mentais, fizemos grupos focais de discussão, por acreditar que é um modo de perceber as singularidades de dor da rede destas mães. Consciente da complexidade que o problema do luto é como tema de pesquisa, como sugere Irllys Barreira “as redes integrantes de fatos dessa ordem envolvem valores ou sentidos nem sempre ime-

campo são formações simbólicas de interação entre elas.

diatamente captados a primeira observação”. (p.p 98: 2001) Por isso optamos pela pesquisa qualitativa por nos permitir alcançar os períodos de silêncio, as zonas de interdito (ALBERTI, 2005; POLLAK, 1989).

A importância desta pesquisa está em dar visibilidade à trajetória de sofrimento destas mulheres que muitas vezes por causa do contexto de desigualdade social em que vivem não conseguem dar destaque aos homicídios de seus filhos por conta da inatencionalidade e do preconceito dos setores públicos responsáveis pela investigação e punição dos culpados.

Tecendo redes de silêncio e de dor

Como decorrência das mortes de seus filhos as mães passam por um período de luto, e traçam redes de convivência, solidariedade, reciprocidade e silêncio. Para Venna Das (1999) o silenciar é uma forma de falar. “O silêncio envolve a violência feita contra as pessoas” (idem:33). As situações de violência dentro da análise da autora não gera a quebra de comunicação e sim gera novos modos de comunicação, guiados pelo controle sobre as narrativas. Existe, deste modo, uma habilidade de falar sobre a violência que faz parte do domínio das conversas familiares.

A habilidade que delimita os limites invisíveis do que pode ser dito a quem, e em que situação, se encaixa com uma possível “voz do olhar”. Para Goffman (2013) a “desatenção civil” consiste no olhar treinado e orientado para determinados aspectos da realidade que são determinados como não importantes, desinteressantes ou indiferentes nosso corpo para deixa fluir ou impedir determinadas emoções e interações sociais.

As emoções que transcrevemos e vivemos são expressões sociais que se imiscuem no nosso corpo criando padrões culturais para a vivência das emoções. apresentando-se como criações culturais (SARTI, 2001). Elas obedecem a uma teia de significados simbólicos que são direcionados a outras pessoas (KOURY, 1999). Com isso, as experiências emocionais singulares destas mães são produtos relacionais entre indivíduo, cultura e sociedade.

Ao relacionar os estudos de violência e conflito sociais com as abordagens socio-antropológicas das emoções, percebemos como ambos os campos podem dialogar de maneira frutífera. Uma releitura das obras dos clássicos como Durkheim, Mauss, Simmel e Weber denotam a importância das emoções como moldagem direta das ações entre o indivíduo e a sociedade, ou, ao contrário permitindo a racionalidade na qual o indivíduo se erige como pessoa social.

A emoção participa do “adestramento civilizatório” e os indivíduos sociais nele erigidos são produtos políticos do jogo configuracional em um dado contexto cultural. Autores contemporâneos como Goffman (1983; 2010; 2013b), Elias (1997; 2001; 2000), Foucault (2007; 2011a; 2011b) e Bourdieu (2009a; 2009b), entre outros, continuam a discussão e abrem novas questões interpretativas sobre as relações entre a emoção na estruturação do social, do cultural e do individual na modernidade. Temática que se aprofunda com Catherine Lutz (1988), Brigitt Rottger (2008), Venna Das (1999; 2007; 2011), Lila Abu-Lughod (1990). No âmbito nacional contamos de maneira significativa com as pesquisas de Guilherme Koury (2012), e Claudia Coelho (2010).

No contexto social do luto as vivências das emoções podem ser usadas como ferramentas de poder e controle social. As emoções na vida pública proporcionam o entendimento de como as relações de poder que as emoções carregam, agem como estratégia de vida dessas mulheres (REZENDE & COELHO, 2010). O campo mostrou que as mulheres têm usado/canalizado seus sentimentos de dor para conseguirem superar as consequências da morte indesejada dos filhos. Existe nas falas delas todo um ritual de disciplina das emoções, no sentido daquilo que ela pode demonstrar para os outros. Seus familiares funcionam como “agentes do panótico” que inibem certas apresentações das emoções, em determinados contextos e situações, como por exemplo, o choro escondido, ou não falar sobre as várias noites seguidas de insônia. Emoções podem dominar e manipular os outros tanto pelo afeto, quanto pela codependência e a humilhação, entre os outros aspectos. Machucar a alma é mais

eficaz que machucar o corpo (FOUCAULT, 2011).

Com esta manipulação das emoções há uma performance dos indivíduos em busca de uma “representação do eu” na rede de mães e de familiares. Segundo Goffman (2010), as performances de comportamento social nos fazem escolher máscaras sociais apropriadas a determinadas situações para todos os comportamentos. Existindo regras que nos limitam a agir de determinada forma. A manifestação ou tentativa de esconder as “verdadeiras” intenções do seu comportamento dos demais, pode revelar que “Às vezes seu coração pode não estar onde a ocasião social exige que esteja” (GOFFMAN, 2010:47) A partir dessa situação teatralizamos comportamentos dentro do esperado nas situações. Em campo, algumas narrativas de mães em luto intenso, a mais de dois anos, dizem realizar essa estratégia “para estar viva no mundo, sem estar”.

O luto que demora anos ao invés de meses é uma maneira desta mãe, nesta situação de violência específica responder a exigência social do Serviluz que diz que “mãe é a que cuida e a que não abandona os seus filhos.”²¹ parece nessa chave interpretativa que o luto “exagerado” destas mães é uma forma delas demonstrarem a sua culpa consciente ou inconsciente. Elas se autoavaliavam como uma “mãe perfeita”, porém, ela culpa o marido de ter sido um péssimo pai, corresponsabilizando a sociedade e os amigos dos filhos por sua morte.

Marcel Mauss (1979) fala sobre a expressão dos sentimentos das pessoas de luto. Para ele, no ritual fúnebre há a demonstração obrigatória dos sentimentos por meio de modos específicos de apresentar a sua dor para a coletividade. O sentimento de luto composto pela angústia, tristeza e

²¹BANDITER (1985) analisa o amor materno assim como qualquer outro sentimento passível de sofrer transformações, sendo mais ou menos valorizados conforme o contexto social, podendo receber influências das mudanças que ocorrem nos costumes e aspectos sociais, políticos, econômicos, científicos e filosóficos. Ela desconstrói o caráter natural da maternidade e do amor materno, relevando as relações de saber e poder incorporados nos discursos e práticas dos agentes e o papel de mãe que fora historicamente atribuídos à mulher.

solidão é aprendido e vive sujeito às regras específicas de cada grupo e contexto social²². O luto que se prolonga ou que se acaba dentro de meses é produto da sociedade que delimita o que é o certo e o esperado pela vida social. Em referência ao campo biológico espera-se que os mais novos enterrem os mais velhos, mas o que ocorre na esfera social quando o ciclo de vida de um jovem é interrompido por um assassinato? Como a sociedade espera que essa mãe se relacione com sua perda e com os outros que ficaram?

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila & C. Lutz. *Language and the politics of emotion*. Princeton University, New Jersey, 1990.

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: FVG editora, 2005.

ÁRIES, Philippe. *O homem perante a morte*. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Francisco Alves, 1990.

BADINTER, Elisabeth. *Um Amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BAILEY, F.G. *Gifts and poison: the politics of reputation*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

BARREIRA, Irllys. Política, memória e espaço público: a via dos sentimentos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 46. São Paulo: 2001.

BECKER, Howard. *Outsiders: estudo de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009a.

BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009b.

COELHO, Maria Cláudia. *As emoções e a ordem Pública: uma investigação sobre modelos teóricos para a análise*

²²ÁRIES (1990) realizou um estudo que descreve às diversas manifestações do luto e do sofrer da perda de parentes e conhecidos ao longo dos séculos.

- sócio-antropológica das emoções. *Anais da 27ª reunião brasileira de antropologia*. Belém, 2010.
- COELHO, Maria Cláudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Revista Mana*, n.16, pp. 265-285, 2010.
- ELIAS, Nobert. Sociedade de corte. Rio de Janeiro: Zahar editora, 2001.
- ELIAS, Nobert. *Os alemães: A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ELIAS, Nobert. *O processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar editora, 2011.
- ELIAS, Nobert e SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: vozes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: edições Graal, 2011a.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do Discurso*. Aula inaugural no Colégio de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2011b.
- FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.
- GOFFMAN, Erving. The interection order. *American Sociological Review*, vol. 48, February (1-17), 1983.
- GOFFMAN, Erving. *Comportamento em lugares públicos*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: vozes, 2013a.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- KOURY. A dor como objeto de pesquisa social. *Revista Ilha*, v.1, n.1, pp 73-83, 1999.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro e SCRIBANO, Adrián. Sociologia e antropologia dos corpos e das emoções. *RBSE – Revista brasileira de sociologia das emoções*, n.33, pp. 646-652, 2012.
- LUTZ, Catherine. Antropologia com emoção. *Mana*, v. 18, pp. 213-224, 2012.
- LUTZ, Catherine. *Unnatural Emotions, Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. University Chicago Press, 1988.
- MAUSS, Marcel. Antropologia de Marcel Mauss. In: Cardoso de Oliveira (Org.) *Marcel Mauss*. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo, Ática, 1979.
- POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. *Revista Estudos Históricos*, vol. 2, n. 3, 1989.
- REZENDE, Cláudia Barcellos & COELHO, M. Cláudia. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ROTTGER-ROSSLER, BIRGITTI. Emoção e cultura: algumas questões básicas. *RBSE – Revista brasileira de sociologia das emoções*, vol. 7, n.20, pp. 177-220, 2008.
- SARTI, Cynthia. A dor, o individuo e a cultura. *Revista saúde e sociedade*, n.10, pp. 3-13, 2001.
- VENNA, Das. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas Wittgensteinianos. *RBSE – Revista brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 40, 1999.
- VENNA, Das. Violência e tradução. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia das emoções*, n. 18, pp 435-444, 2007.
- VENNA, Das. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos PAGU*, v. 37, pp. 9-41, 2011.
- WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência Homicídios e juventude no Brasil*. Governo federal do Brasil: Brasília, 2013.

Abstract: Mrs. Ana, 65, slum resident, today mourns the death of his murdered son. Routine Dona Ana after two years of his son's death allows us to see the way she experiences and sees the pain and suffering of losing his son in violent situations. This feeling is shared by several mothers in mourning situation, like her, that communicate due to, among other situations, they are relatives, friends, neighbors, known and sometimes grew up together. They interact as a mother in mourning by pain resulting from loss, forming a micro-network of social and symbolic interactions (GOFFMAN, 1983) which takes place mainly through informal conversations and gossip practices (BAILEY, 1971). Communication between mothers grieving is limited, sometimes truncated and marked by silences (VENNA DAS 1999). One reason for this is that in some cases the children of a killed the children of others. Homicides of these young people are part of a network of homicides that are fed by the feeling of revenge. In this context, our goal is to analyze how mothers because of their dead children killed in death by firearms violence situation, experience, and experience represent mourning forming an informal network of mothers who works as a liaison approaches and disputes there between. The locus of our research was the *Serviluz*, located in the Quayside district in Fortaleza, CE, where we conducted an ethnographic research during the year 2014. **Keywords:** killer mothers, murdered mothers, pain, micro-network mothers

SILVA, Marcelo da. "Samba do Irajá: samba de amigos, feito por amigos: uma etnografia do samba na Grande Porto Alegre". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 48-62, abril de 2015. ISSN 1676-8965

Samba do Irajá: samba de amigos, feito por amigos Uma etnografia do samba na Grande Porto Alegre

Marcelo da Silva

Recebido: 30.12.2014
Aprovado: 16.02.2015

Resumo: Este trabalho busca lançar um olhar sobre a cultura popular negra da Grande Porto Alegre, a partir do Samba do Irajá, um evento sociocultural itinerante realizado todos os fins de semana em Porto Alegre e arredores nas quadras das escolas de samba, nos clubes e associações comunitárias. Esta paisagem visual e sonora produzida pelas rodas de samba do Irajá organizada por esse grupo de amigos é o lugar onde se deve aprender o samba, é a escola onde o sambista aprende e articula suas sociomusicalidades. Foi através de inúmeros encontros, participações e conversas com o Samba do Irajá que este artigo foi elaborado, buscando compreender quais pedagogias o Samba do Irajá elabora na construção de uma forma de tocar samba na Grande Porto Alegre e adjacências. **Palavras-chave:** Samba de Porto Alegre; Etnomusicologia; sociomusicalidade.

Num dos encontros semanais que tive com os músicos do "Samba do Irajá", no bar chamado Judeu - na Azenha, próximo ao Centro de Porto Alegre - Jesus Machado, um dos integrantes deste grupo de amigos, que fazem samba todos os sábados nas comunidades da Grande Porto Alegre²³, me contava um sonho que a sua companheira Cláudia teve com o falecido Irajá²⁴. Segundo Jesus,

no sonho dela (da Cláudia) ela passava pelo cemitério e estavam tocando numa roda de samba o Irajá, o Pitoco, o Nego Feio, o Aduzinho

Fixoc e seu João 7, todos que já se foram (morreram). E ela me disse que o Irajá sempre repetia a mesma frase:

"o samba não pode morrer Cláudia, o samba não pode morrer minha filha".

Depois de ela ter me contado o sonho ficamos pasmos, sentados, pensando no que o Irajá queria dizer com aquilo. Bem, então resolvemos nos organizar e fazer aquilo que o Mestre Irajá havia começado, que era fazer o samba nas escolas de samba fora do período do Carnaval. Já que o nosso carnaval parava em fevereiro e as nossas quadras das escolas de samba ficavam ociosas e sem samba de fevereiro até o mês de novembro todos os anos, quando se dava a arrancada de novo para o carnaval do próximo ano. Por isso resolvemos retomar o

²³A região da Grande Porto Alegre compreende as cidades de Viamão, Alvorada, Guaíba, Gravataí.

²⁴"Irajá" ou Guterres Irajá era o nome do fundador do Samba do Itinerante, que mais tarde dará o nome ao evento sociomusical pesquisado, o Samba do Irajá.

projeto inicial do Irajá (Entrevista com Jesus, em maio de 2013).

Ao acordar, Cláudia, sua companheira, lhe descreveu o que sonhara. Contou os detalhes de seu sonho, da roupa branca que todos vestiam na roda de samba no cemitério, simbolizando a passagem dos sambistas para o mundo dos espíritos, dos desencarnados ou para a “cidade do pé junto” para usar uma expressão de um samba de Zeca Pagodinho, gravado na década de 1980.

Após ouvir cuidadosamente sua mulher, Jesus resolveu marcar uma reunião com os partícipes do antigo samba itinerante²⁵, afastados das suas atividades musicais há dois anos, devido alguns desentendimentos entre seus sócios e integrantes, principalmente porque afetava a circularidade do projeto inicial, que era a de jamais se fixar – tocar em um único lugar - em qualquer que fosse o estabelecimento, bar, associação ou clube.

Quando finalmente todos os sambistas se comunicaram – Jesus Machado, Rui da Silva Corrêa, João Carlos Nunes, o “Pé”, Marino A. da Silva, “Seu Chumbo” do Banjo, Ademar J. Dos Santos, “Tomatt” da Viola –, decidiram dar continuidade ao que o Mestre Irajá havia iniciado, que era levar o samba a todas as comunidades de Porto Alegre e do Brasil, de uma forma alegre, descontraída, organizada, e com muito compromisso. Fizeram algumas reuniões, chamaram mais amigos interessados em abraçar a proposta do Samba Itinerante e finalmente retomaram esse projeto que já acontecia há quase duas décadas na cidade.

Essa etnografia é sobre este evento sociomusical, que nas palavras de Rui Corrêa, percussionista e cantor, “já levou mais de cinco mil pessoas para uma única quadra de escola de samba”, aos sábados das 4 da tarde às 11 e meia da noite, horário em que acontece o samba de mesa, organizado pelo Samba do Irajá, nas comunidades da Grande Porto Alegre. Além de mobilizar um

grande contingente, este evento de samba traz outras mensagens implícitas através de seus encontros, tal como aproximar as pessoas e as comunidades, trazendo para o espaço das agremiações carnavalescas, homens mulheres e crianças que estão nas suas comunidades, desarticulados, sem perspectivas e lazer. Conforme nos lembra o sambista Jesus, “nós trazemos a família, os amigos, compadres e gente de outras comunidades numa grande comunhão tão comum ao samba”.

Por isso, neste artigo, inicialmente irei falar sobre a construção do Samba do Irajá (Como o Itinerante passou a se chamar Irajá) a partir de sua sociomusicalidade, ou seja, de sua relação com a cidade e com as comunidades do samba da Grande Porto Alegre, apontando a circularidade do evento enquanto um elemento aglutinador e importante elo na elaboração de uma linguagem sociocultural para os sambistas e para a comunidade do samba de Porto Alegre. É a partir do entendimento do local, acerca das rodas de samba da Grande Porto Alegre relacionadas com o Samba do Irajá que pretendo compreender como a socialidade deste grupo de amigos cria uma forma de solidariedade, de comunhão e de identificação com uma maneira de fazer samba no sul do Brasil. O que implica em dizer que fazer samba, tocar numa roda de samba em Porto Alegre não é mera repetição de tocar o samba de Florianópolis ou o samba Paulista²⁶. Os encontros produzidos pelo Samba do Irajá nos dizem o que os sambistas de Porto Alegre fazem não só nas rodas de samba, mas também como essa socialidade engendrada a partir dessa paisagem sonora e visual, se manifesta para além do evento musical *per se*.

Por isso, mas adiante, busco compreender suas influências musicais e as inspirações do Samba do Irajá, já que estas concepções sociomusicais são os elementos que a cultura popular negra de Porto Alegre reelaborou, e que influenciam a forma como estas práticas musicais de afrodescendentes gaúchos (Prass, 1998, 2004 *apud*, Lucas, 2013) de maneira pedagógica, dialogam e apresentam o samba (gênero musical) como uma forma de aprendizado dialó-

²⁵ O Samba Itinerante era uma samba circular; todos os sábados apresentava-se em uma nova comunidade da Grande Porto Alegre. Um grupo de Amigos se reunia sob a liderança de Guterres Irajá, Seu Chumbo, João 7, Tomatt, entre outros e organizavam vários sambas de mesa nas quadras de Escolas de Samba de Porto Alegre e adjacências.

²⁶Para uma abordagem antropológica sobre o samba de Florianópolis ver *Silva (2012)*.

gico do “mundo do samba” (a cidade) com as demais comunidades (coletividades) da Grande Porto Alegre por onde o samba passa.

O Samba do Irajá é um Samba *Itinerante*

Todos os sábados Rui Corrêa anuncia o início do samba de mesa numa comunidade diferente de Porto Alegre e adjacências. Antes da arrancada para mais uma tarde de samba com o Irajá, o coordenador de mesa anuncia com voz de locutor de rádio: “Samba do Irajá, samba de amigos feito para amigos”. A primeira música que os sambistas começam a tocar é de Nei Lopes de Wilson Moreira, sempre tocada dando início ao Samba do Irajá. A letra deste clássico do samba carioca e que ficou conhecida depois do lançamento do LP em 1980 “A Arte Negra de Wilson Moreira e de Nei Lopes”, é:

tem pressa no meu rosto
e no peito lado oposto ao direito uma
saudade
que saudade, sensação de na verdade
não ter tido nem metade daquilo que
você sonhou.
Que sonhou, são caminhos são es-
quemias, descaminhos e problemas
é o rochedo contra o mar
é isso aí, meu Irajá, meu samba é a
única coisa que posso lhe dar
é isso aí, meu Irajá, meu samba é a
única coisa que eu posso lhe dar”.

A letra deste samba fala do Irajá, subúrbio do Rio de Janeiro, um cantinho de grandes sambistas cariocas, mas neste contexto cantado por Rui, remetia a figura do Mestre Irajá, sempre homenageado pelos sambistas de Porto Alegre como o criador de uma forma de brincar com o samba, também num cantinho de bambas, porém nos subúrbios, nas “quebradas” de Porto Alegre. Enquanto o samba do Irajá dava suas primeiras batidas, os últimos ajustes, o cheiro da costela e das linguças assadas tomava conta do ambiente. No rosto das pessoas que aos poucos vinham chegando de suas casas após seus compromissos domésticos, era possível ver um sorriso estampado. A maioria se cumprimentava com apertos de mão, abraços acalorados, que normalmente vinham seguidos de pergun-

tas: ‘Como vai?’, ‘Quanto tempo não nos falamos?’, ‘Onde você anda meu compadre?’ – demonstrando o espaço de tempo em que os amigos e compadres não se encontravam para curtir uma roda de samba ou simplesmente botar a conversa em dia.

Esta socialidade intrínseca ao “mundo do samba”, frequentes nesses momentos de interação é o que liga as pessoas às comunidades, aos vários espaços de lazer e de entretenimento das comunidades do samba de Porto Alegre, se estendendo para além destes lugares e se configurando nas relações de vizinhança, de solidariedade e de amizade. Uma grande “comunidade” se forma em torno destes sambistas que dialoga através da roda de samba, do ‘samba de mesa’, como prefere o sambista Rui.

É na roda de samba, nas ‘trocas’ de instrumentos musicais, no convite para uma canja (cantar uma música como convidado), nos gestos para acelerar ou reduzir a cadência do samba, nas muitas mensagens corporais ou verbais que os músicos lançam no transcorrer do evento, que é possível estabelecer as regras de socialidade da comunidade do samba, através dos eventos musicais do Samba do Irajá. Segundo M. Moura (2004) em sua reflexão sobre o lugar da roda de samba na história do samba,

ao situar a roda entre as matrizes do samba, o que se pretende afirmar é que os tipos de música – polca, maxixe, modinha, lundu, habanera, tango - foram suas raízes estéticas, enquanto que a roda foi sua origem física. Foi na roda que aqueles gêneros se fundiram até produzirem uma outra forma musical (2004, p. 34).

Portanto, a roda de samba é também uma escola na qual os aprendizes de cada comunidade onde estes sambas ocorrem, têm a oportunidade de aprender a cantar e a tocar os instrumentos musicais. Todos os partícipes do Irajá são incentivados a fazê-lo, mesmo sem a habilidade que é normalmente tão exigida naquelas rodas de sambas que são frequentadas pelos verdadeiros bambas do samba brasileiro. O que o Samba do Irajá faz é aproximar músicos, a comunidade, os aprendizes e grandes sambistas e pô-los num mesmo patamar, invertendo esta lógica dos bambas e contrariando a máxima, “samba não se aprende no colé-

gio”, tão cantada e afirmada pelos sambistas no Brasil. É claro que a roda de samba é, para o Samba do Irajá, este colégio.

É na roda de samba que os partícipes do Samba do Irajá aprendem – participando e tocando sem a preocupação de serem bambas. Nos termos de Certeau (1994), aprendem através do “fazer-fazendo”, como o cozinhar de doces e salgados da culinária afro-brasileira, no lavar de pratos e panelas antes e depois das atividades musicais e familiares, varrendo o chão e arrumando os terreiros de umbanda e de candomblé, nas conversas sobre as mazelas da vida e as alegrias do dia-a-dia. Morando e convivendo com os vizinhos e parentes, caminhando pelos morros e comunidades, numa trajetória que lhes constitui enquanto pertencentes à comunidade, estes partícipes/sambistas transmitem dentro de seu sistema cultural, as informações necessárias a reelaboração das práticas para, através destas transformações, manterem alguns elementos que refaçam a história dos negros, do samba e da cultura popular na Grande Porto Alegre de hoje.

Essa pedagogia do “fazer”, presente nas práticas como a arte culinária, a arte dança e do corpo, da música, representa de certa forma um “comportamento restaurado” (Schechner, 2003) assim como, de certo modo, se torna uma forma de “antidisciplina” nos termos propostos por Certeau (1990). A partir desse mote, interpreto estas festas como sendo uma estratégia que evidencia, ou melhor, que engendra identidades.

Esta “comunidade” de sambistas fala num mesmo idioma, tal qual Monson (1996) aponta sobre a improvisação no jazz em New York. Segundo a autora de *Saying Something: Jazz, Interação and Improvisation*, uma comunidade seria estabelecida, terreno das interações entre sons, pessoas e suas histórias culturais e musicais. A ideia central é a de que os músicos dizem algo sobre eles mesmos através da música, identidade, política e raça, e o fazem através de variados níveis de interação. Com o samba isso é evidenciado em diferentes níveis: nas batidas destes sambas, influências musicais cariocas, paulistas ou gaúchas, nos sotaques rítmicos da percussão uma levada com mais ou menos swing, no corpo dos partícipes

que preferem dançar a malevolência do gingado do pagode ou do samba de mesa.

Girando nas Rodas de Samba com o Irajá nas Rodas da Vida

Muitas pessoas com quem pude conversar me diziam que não participavam dos eventos do Irajá desde o tempo em que ainda se chamava Samba Itinerante, já que inicialmente o Samba do Irajá tinha esse nome. Tomatt do violão 6, lembra que na época eles faziam sambas no ‘Tarzan’²⁷, ou seja, segundo o violonista,

nós cantávamos sem microfone, nada era plugado né, amplificado. Depois começamos a ligar o violão, cavaquinho e agora é que a maioria dos instrumentos está ligado bem alto. Mas antigamente, dificilmente nós tínhamos como ligar os instrumentos, cantar em microfones e tudo mais. Agora já é normal, sempre tem aparelhagem pro samba começar. (Entrevista com o músico Tomatt, do Samba do Irajá em maio de 2013).

Interessante perceber nesta fala que não há por parte destes sambistas um preconceito com relação à utilização de aparelhagens, instrumentos eletroeletrônicos. Os sambistas mais velhos se adaptaram muito bem a estes recursos, que segundo eles vieram para facilitar a divulgação, a execução e o próprio samba como um todo, ou seja, conforme nos indica Gilroy (1993), temos que construir um caminho que dê conta de abordar estes fenômenos na pós-modernidade, justamente por não haver “contradição entre a produção de culturas e de identidades negras neste contexto”. Para ele, “os processos de modernização/de globalização, criam novos espaços, assim como novos desafios, para o intercâmbio de idéias – redes” (p.45). É o que acontece com o Samba do Irajá, em meio à criação destes novos locais de divulgação do samba (terreiros de batuque, centros comunitários, quadras de escolas de samba). Ou como nos afirma Hall, no contexto de pós-moder-

²⁷O Tarzan é uma expressão usada pelos músicos do Samba do Irajá atualmente, mas que remonta o Samba do Itinerante, já que se refere ao tempo em que os músicos tocavam sem aparelhagem de som.

nismo, “as identidades são formadas e transformadas, continuamente, em relação às formas pelas quais somos representados ou interpretados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall, 2006, p.13), ficando muitas vezes, - o Samba do Irajá - atrelados e julgados pelos rótulos tradicionais do samba raiz ou samba tradicional.

Enquanto realizava a pesquisa de campo acompanhando o Irajá²⁸, entre os meses de março e julho de 2013, pude verificar o quanto a circularidade musical influenciava a sonoridade do grupo em suas apresentações nos diversos espaços socioculturais. A afirmação de Tomatt, sobre o ‘tarzan’ é sintomática neste sentido, já que em suas rodas de samba, a intensidade forte do som é um dos elementos que dialogava frequentemente com o público. Cada semana, de acordo com o lugar em que era anunciado mais um samba, um conjunto de questões como planejamento e organização da estrutura do evento era de responsabilidade da diretoria da associação, clube ou escola de samba que sediava o Samba Itinerante do Irajá.

Neste ‘acordo de cavalheiros’, o Irajá trazia os sambistas, sócios e amigos, além da participação sempre muito forte do público nas canjas, e, em contrapartida, as direções de associações e clubes se encarregavam de fornecer a aparelhagem de som, a carne para os churrascos e as bebidas. Segundo Rui,

nós pedíamos cerca de 10 kilos de carne, cerveja, uma 2 caixas e a sonorização. Só que com o tempo nós íamos nas quadras e clubes e os 10 kilos se transformavam em 5 kilos, e cerveja também não vinha toda. Então tivemos que aumentar os pedidos, a quantidade mesmo das coisas para que nós pudéssemos garantir a comida e a bebida dos músicos (Entrevista com Rui em junho de 2013).

E acrescenta Pé, o responsável por assar o churrasco aos sábados:

na verdade quem assa conhece o peso da carne, já faço isso há muito tempo e a quantidade de carne quando eu

pego na mão já sei se tem 6, 7 ou 10 kilos. Muitas vezes vinha bem menos que o combinado, mas nós fazíamos tudo como se fosse o certo. O nosso trabalho era garantido. Não tinha erro. Mas tínhamos que tomar uma atitude, e quanto a isso resolvemos pedir então 20 kilos, porque se viesse à metade, já chegava aos 10 kilos de antes que havíamos pedido no começo, certo! (Entrevista com Pé em maio de 2013).

Restava ao Samba do Irajá, depois da estrutura toda organizada, movimentar o evento com bom samba, que afinal de contas era o que interessava para quem vinha de longe participar dos seus encontros sociomusicais. Com a roda de samba aberta, as pessoas eram convidadas a cantar três músicas de sua escolha. Nestas canjas estavam incluídos sambas, samba-canção, partido alto, samba-enredo, e vários gêneros de samba eram cantados pelos convidados. Alguns pegavam o microfone e ensaiavam os primeiros tons, outros que já cantavam já há algum tempo, apresentavam novas canções e dinamizavam a grandiosidade do evento.

Contudo, conforme citei antes, a sonoridade advinda desta circularidade musical, acabava por causar alguns problemas, na medida em que cada espaço físico apresentava uma característica acústica diferente, dificultando em muito a dosagem e a altura exata/certa do som em cada evento. A diversidade de espaços nos quais acontecia e acontece o samba do Irajá é muito grande. O último samba do qual participei aconteceu na quadra da Escola de Samba Vila Isabel, em Viamão, no início de julho. A coordenação do Irajá alugou um ônibus para o deslocamento dos integrantes – músicos, amigos e sócios, que saiu pela manhã e retornou ao término do evento, deixando as pessoas o mais próximo de suas residências, na medida do possível.

²⁸É comum as pessoas que frequentam os eventos musicais se referirem ao Samba do Irajá somente por Irajá.



Quadra da Escola de Samba Vila Isabel em Viamão. Foto do autor.

A passagem de som começou por volta das três e meia da tarde, os primeiros instrumentos a serem testados são as cordas, violão, cavaquinho, banjo, depois a voz e em seguida a percussão. Nesta imagem abaixo, o núcleo de cordas do Irajá está completo, este é, normalmente, o grupo que inicia as apresentações.



Da esquerda para direita, Carlos (violão 7), Vera (banjo), 'Seu Chumbo' (banjo), Tomatt (violão 6) e Márcio (cavaquinho), de pé com o microfone Jesus.

Há nesta ordem, uma hierarquia entre os instrumentos musicais, ficando as cordas com o privilégio de serem afinadas primeiramente, e em seguida, os outros instrumentos. Na Vila Isabel, os lados da quadra que correspondem ao quadrado formado pelo imóvel são abertos e o som acaba por 'vazar para fora' do espaço da agremiação. Conforme apontado por Seeger, o contexto da produção musical (1987), "como algo que altera o som e, ao mesmo tempo, que é alterado por ele" (p.41), manifesta-se na medida em que a circularidade musical do samba do Irajá faz com que a cada semana os músicos se encontrem num ambiente distinto: um dia fechado, outro dia aberto, às vezes um ambiente misto, como a quadra

da Vila Isabel, enfim, a circularidade do evento tem seus prós e contras.

É neste período, entre as tardes de sábado e o início da noite, que os sambistas atraem, encantam, integram participantes e admiradores, e, conseqüentemente, o cotidiano é interrompido temporariamente, introduzindo-os num tempo especial por meio de elaborada linguagem artística e simbólica (Castro, p.01). Evidentemente que não se trata de esquecer/suspender o cotidiano, até porque há laboriosos preparativos para sua organização. No caso do samba, uma das coisas corriqueiras é contar os espetos e separar as carnes (e uma boa costela gaúcha ou uruguaia é indispensável para estas situações), selecionar os salsichões e as linguiças, além do cuidado com as churrasqueiras sempre improvisadas de chão. Mas trata-se de manter com esse cotidiano uma licença poética (*ibidem*), sem dele se esquecer.

No calor das rodas de samba organizadas por esses partícipes do samba de Porto Alegre, entre sons, cheiros e sabores percebe-se um universo marcado pelos laços de amizade, solidariedade, numa atmosfera de lazer e de emoção. Estes afetos que emergem através das músicas, nestas rodas de samba, remetem os sambistas a outros momentos históricos, tempos em que o samba era perseguido, como nos fala o samba de Nelson Sargento, "samba agoniza mais não morre, alguém sempre te socorre, antes do suspiro derradeiro". E quem socorre o samba de Porto Alegre, da Grande Porto Alegre? São sambistas como Jesus, Rui, Tomatt, Pé, Seu Chumbo e que formam o Samba do Irajá.

Serão estes partícipes do samba, que através das rodas que promovem, gentilmente chamada por Rui de 'Samba de Mesa', que irão articular os eventos musicais do "mundo do samba" de Porto Alegre. Sua articulação com os integrantes do Antigo Samba Itinerante²⁹, com o universo das escolas de samba, das comunidades de terreiros, associações de futebol e demais congêneres, propiciou um ambiente favorável à circularidade musical constituinte do Samba do Irajá, na medida em que as muitas rodas de samba acontecem, a cada semana, em

lugares diferentes. É nos sambas de mesa que o Samba do Irajá organiza sua relação com sambistas, amigos e com a cidade.

Enfim, partindo para meu primeiro breque, deste enredo ‘sambístico’, uma imagem etnográfica ilustra bem o que busquei delinear até agora, antes de chegar o refrão, momento coletivo de êxtase e de explosão musical deste gênero chamado samba.

Ao chegar à quadra da Vila Isabel, uma mulher disse à outra o seguinte:

- Oi Liz, quanto tempo? A última vez que nos encontramos tu ainda desfilara na *Imperadores* (referência a Escola de Samba Imperadores), lembra?

- Claro, eu ainda era casada com aquele traste, o Valdir. Agora, graças a Deus, além de não mais estar com aquele sem vergonha, também briguei lá na escola e me mudei aqui pra Viamão. Fui bem recebida aqui na Vila Isabel, e por isso fiquei tanto tempo sem te encontrar. Só o Irajá mesmo pra fazer a gente se encontrar né?

- Sim, ainda bem que agora já tem agenda do Irajá aqui pra Vila Isabel em novembro, dia 30, já soubesse?

- Não, mas pelo menos já temos como nos falar logo, logo!. (risos)

As Influências Musicais do Samba do Irajá

Para identificar e analisar as influências musicais do Irajá, irei apresentar como se deu minha inserção na pesquisa de campo com o Samba do Irajá. Optei por fazê-lo somente neste momento, por dois motivos. O primeiro deve-se ao fato de que as próprias influências musicais que serão apresentadas pelos músicos neste trabalho, no contexto do samba do Irajá, é que fizeram com que eu me aproximasse dos seus eventos sociomusicais e, conseqüentemente, que eu fosse aos poucos interagindo com todos, já que como músico, costumava levar meu violão de 7 cordas para tocar um pouco junto com os sambistas, sempre que possível, nas rodas de samba em que participei inicialmente lá no Clube Itinerante, próximo ao Beira Rio³⁰.

O segundo motivo, talvez o mais pragmático, é de ordem organizativa, pois desta forma, os apontamentos referentes ao con-

texto de minha inserção em campo teriam menos agudez, já que este trabalho, em alguma medida, trata-se de uma etnografia de imaginação histórica³¹ - na ausência de um termo mais adequado -, cujo desenrolar precoce de alguns pontos, poderia minimizar a importância desta pesquisa.

Um violão de 7 cordas e o Samba do Irajá

Quando cheguei a Porto Alegre em outubro de 2012, para fazer a seleção de Doutorado para o Programa do qual hoje faço parte, o PPGAS - UFRGS, acabei me hospedando alguns dias na casa de meu compadre, Raggamano Koya, que tem um trabalho musical ligado ao rap, ragga e ao reggae, entre outros estilos de música negra. Ele (Raggamano) me disse que no sábado anterior a prova de seleção, na Banda do Beco³², haveria o Samba do Irajá e me avisou que o Tomatt também tocaria.

Conheci o Mestre Tomatt, do violão 6 cordas no Clube Itinerante quatro anos antes, numa situação muito interessante, e quem me apresentou foi meu compadre. Era no inverno de 2009 e eu estava em Porto Alegre para participar do CONEB – Congresso Negro Brasileiro. Terminado o evento, numa quinta-feira, resolvi não retornar à Florianópolis, permanecendo em Porto Alegre para ir ao Samba Itinerante, sexta-feira à noite, sábado e domingo durante o dia.

Quando chegamos ao Itinerante, eu e o Koya nos sentamos próximo à roda de samba que recém se formava e observamos enquanto os músicos passavam o som, testavam a sonoridade dos instrumentos musicais – cordas e percussão – e faziam os últimos ajustes para o início do samba. Tomatt logo nos avistou e convidou-me para sentar do seu lado, puxou uma cadeira e pediu que eu ligasse ou, como se fala na roda de samba, que eu ‘espetasse ou plugasse minha viola’. Fiquei meio preocupado, pois muitos sambistas me olhavam des-

³¹Utilizo-me do termo etnografia de imaginação histórica, nos termos de Jean e John Comaroff (1990).

³²A Banda do Beco é um clube no bairro Cefer, próximo a Av. Antônio de Carvalho, onde organiza-se eventos, rodas de samba e festas dos moradores de comunidades próximas.

³⁰Campo de futebol do Internacional Futebol Clube (IFC).

confiados, uns trocavam olhares, outros viravam a cabeça, querendo dizer, “é, quero só ver no que vai dar”.

Enfim o samba começou, era uma música do Lupicínio Rodrigues, “Se acaso você chegasse”, muito conhecida. O cavaquinho iniciou, fez a chamada e o normal era que o violão de 6 ou 7 cordas fizesse a baixaria para que os instrumentos de percussão entrassem no samba. Notei que os outros dois violões, o Mestre Tomatt e o Carlos 7 não entraram harmonizando o samba e não fizeram a ‘baixaria’ que lhes cabia. Como só restava eu, não perdi a oportunidade e fiz o que os sambistas chamam de “costurar o samba com as baixarias”. Todos me olharam espantados, não acreditando que era eu quem estava fazendo os acordes. Seu Chumbo, que tocava banjo, me disse depois que fizemos um intervalo: “- Bah nego, mandou ver naquele fado³³ do ‘Lupe’, gostei da viola!

Depois da primeira música senti que todos relaxaram, tocaram mais à vontade e começaram a sorrir. Lembrei-me da idéia de Geertz (1973), que “ser caçoadado em Bali é ser aceito (p.182)”. Ou seja, no início fui recebido com um pouco de estranheza pelos sambistas do Itinerante, com olhares desconfiados e após as baixarias terem sido desferidas no momento certo, cravadas entre as melodias e as batidas do samba de Lupicínio, fui aceito por todos como se fizesse parte do samba há muito tempo.

Daí em diante, todos os anos seguintes eu vinha a Porto Alegre e frequentava o Itinerante, até que no fim de 2012, conforme citei acima, me hospedei no bairro Ipê e reencontrei o pessoal do Samba Itinerante, agora sob um novo formato: era o Samba do Irajá.

Portanto, eu conheci os sambistas de Porto Alegre como pertencentes ao Samba Itinerante e finalizei minha Pesquisa de Campo para a elaboração deste artigo como Samba do Irajá, já que neste novo formato, foram mais de 4 meses acompanhando o evento sociomusical nômade. As possibili-

dades de descrever e de refletir sobre meu Campo com o Irajá são mudanças ocasionadas pela forma como a etnomusicologia, primeiramente com Merriam³⁴ (1964), e depois com Nettl, (2005), se posicionaram sobre o Trabalho de Campo enquanto “um conceito teórico que não aparecia com frequência como um tema que devesse ser debatido, a partir de um contexto mais amplo do projeto de pesquisa” (p. 139). Portanto, Conforme nos aponta Prass (2013), “o Paradigma Etnomusicológico veio transformar as possibilidades teóricas de olhar para os objetos e para os sujeitos musicais” (Prass, p. 296, *apud* Lucas, 2013).

Coincidentemente, não só a forma como a Etnomusicologia refletia sobre a Pesquisa de Campo mudou, como também o formato do Samba do Irajá, conforme citei acima. É claro que estes fenômenos apesar de serem ordens distintas, o primeiro de ordem teórica (etnomusicológica) e o outro de ordem organizativa, de concepção (do Irajá), nos mostram que se os dados não forem cuidadosamente planejados item por item na pesquisa, outros interesses em questão podem demandar muitos problemas e gerar inúmeros conflitos.

Enfim, O repertório do Irajá havia mudado, devido ao incentivo à participação do público e o estilo da roda de samba também. Agora não havia mais cantores ‘fixos’, o número de músicos também aumentou, assim como a coordenação do evento também. Após o início do samba, a cada três músicas os cantores eram alternados, ficando as canjas como a principal forma de circularidade apresentada nos sambas de mesa do Irajá. Aliás, a circularidade física do samba do Irajá – todas as semanas em comunidades distintas – por outro lado e em menor escala, é seguida pela alternância de músicos na roda, que podem ser substituídos a todo o momento.

Cabe ainda lembrar que esse receio de entrar numa roda de samba é uma caracte-

³³Fado é uma expressão nativa utilizada pelos músicos e sambistas para se referir a qualquer música que pode ser cantada numa roda de samba. Em vez de dizer que é um bom samba, em Porto Alegre o sambista ou músico diz que é um bom Fado.

³⁴Outros autores durante este período que vão de Merriam (1964) até os trabalhos de Nettl (2005), contribuíram para uma maior reflexão sobre os procedimentos do trabalho de Campo na pesquisa Etnomusicológica. Chernoff, Monson, Nketia (1974), Shaffer (2001), Feld (2004), Bolhman (2000).

rística muito comum entre a maioria dos músicos iniciantes. No livro “A Roda de Samba”, Moura (2006) não só mostra que a roda de samba foi um importante elemento de aglutinação para sambistas, compositores e partícipes, como também um lugar de bamba, ou seja, só entra na roda de samba quem tem competência para “não deixar o samba cair”, para cantar um refrão de partido alto e versar também, ou ainda tocar somente um instrumento, é claro sob os olhares e ouvidos atentos dos sambistas mais velhos.

É principalmente neste aspecto que o Samba do Irajá difere das outras rodas de samba em que participei por todo o país. Os sambistas do Irajá pensam nos seus sambas de mesa ou rodas de samba como um aprendizado contínuo, e em suas levadas e batidas fazem de sua musicalidade uma sistemática pedagogia cotidiana, onde as pessoas acabam sempre se sentindo convidadas a participar.

Na quadra da Vila Isabel, em Viamão, presenciei um momento tenso entre músicos e instrumentistas da escola de samba que estava recebendo o Irajá e os integrantes da coordenação do samba. Um menino, com aproximadamente 16 anos, pediu para cantar algumas músicas e cantou durante uns 15 minutos. Foram cerca de 3 ou 4 músicas, quando um dos músicos da escola de samba chamou o Sr. Rui e disse:

se não dá pra cantar, não deixa cantar porque o samba cai, o menino não têm condições, desafina e fica muito feio. Não dá, não dá e pronto. Senão todo mundo que não canta vai vir aqui e vão acabar com o samba meu véio (Conversa de Jajá, da Vila Isabel com Rui em julho de 2013).

Logo que ouviu atentamente o que o músico havia dito, Rui virou-se para mim e falou:

eles não compreendem a filosofia, os objetivos do samba do Irajá. Aqui estamos todos aprendendo, ninguém aqui é bamba disso ou daquilo. Se eu tirasse o menino, ou não o deixasse cantar, ele nunca iria aprender. Nosso papel não é reprimir, mas sim ensinar, dar oportunidade para que ele possa aprender e sempre queira vir

conosco. Além disso, o pai dele está aí, todo orgulhoso, a mãe também, ou seja, a família dele está aqui contribuindo com a escola, com o Irajá e com o samba, que é quem mais ganha com isso tudo (Entrevista com Rui em junho de 2013).

E na realidade, atitudes como as que o Rui tomou, como a de manter o menino cantando, assim como outras pessoas com algumas dificuldades na roda de samba tem surtido efeito, provando que a pedagogia do Irajá é muito eficaz e estimulante. No fim de junho, quando o Irajá se apresentou na Banda do Beco, no bairro Ipê I, havia um cantor que me contou sobre sua primeira vez, e que agora não perde um samba porque pode sempre cantar, o que em outras rodas seria impossível. Carlos me disse o seguinte:

A primeira vez que cantei eu ainda era muito desafinado. Depois comecei a estudar um pouquinho e fui melhorando. Uma das coisas que me chamou atenção era que eu comecei a ouvir minha voz, não sabia como ela era no microfone. Foi muito estranho mesmo. Então fui participando, escolhendo músicas novas para cantar e agora já está bem melhor, pelo menos é o que eu acho né (risos)!(Entrevista com Antônio Carlos, em julho de 2013, na Banda do Beco, Cefer).

Enquanto me falava isso, ao nosso lado estava Jesus, também coordenador do Irajá, que balançava a cabeça e confirmava o que o aprendiz de samba me descrevia. E completou,

da primeira vez que ele cantou, tu não acredita na diferença. Bem, tu já viu ele cantando né. É isso aí, é isso que o nós queremos. Que as pessoas participem e aprendam, porque ninguém aqui é melhor do que ninguém. Isso pra nós é sério, mas também é brincadeira (Entrevista com Jesus, em julho de 2013).

Um das coisas que também me chamava muito atenção, entre tantas com as quais convivi acompanhando o Irajá, principalmente como pesquisador – lugar do qual jamais posso prescindir, pois é desse

lugar epistemológico que falo – é sobre as influências musicais que percebo nas rodas de samba comandadas pelos percussionistas, cordistas e cantores do “samba de amigos, feito para amigos”. Perguntei sobre estas influências para Sr. Rui e ele me disse que

nós tocamos samba, samba novo, samba velho, partido, alto, sambacação. Pra nós o que importa é fazer samba e boa música. Agora, nosso samba daqui de Porto Alegre é mais swingado, porque temos influência do Bedeu, da Banda Pau-Brasil, o samba do Lupicínio mesmo era diferente. Então nós temos uma influência diferente do samba do Rio, por exemplo. Tu vens de Santa Catarina, lá também é diferente. Quando eu tive no bar do Kal, e nós íamos muito pra lá no tempo que o Irajá era vivo, eu notei que o samba de vocês (Santa Catarina) era mais rápido do que o nosso. Então, na batida, é diferente mesmo e isso é que é bonito (Entrevista com Rui em julho de 2013).

A circularidade musical do Irajá também transcendeu os limites do Estado do Rio Grande do Sul, segundo Seu Chumbo tocador de cavaco-banjo,

o Irajá organizava tudo, ele era sindicalista, trabalhava na antiga empresa que fornecia energia elétrica para cidade. Era uma pessoa também muito séria e rígida, se ele falasse que você estava suspenso do samba por algum motivo, era bom que você nem aparecesse, porque não tocava mesmo (Entrevista com Chumbo, em julho de 2013).

E segue dizendo Seu Chumbo,

nós fomos para muitos lugares do Brasil com o samba Itinerante. Fomos para Alagoas, Maceió, Rio de Janeiro, São Paulo, pra Bahia, Santa Catarina, além de várias cidades no Rio Grande do Sul (*Idem*).

Neste sentido, os músicos do Irajá puderam conviver com sambistas de muitos lugares do Brasil, de Alagoas, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Florianópolis, entre várias cidades do próprio Rio Grande do

Sul. O que Rui relata sobre o samba é fruto de experiências com o Irajá e experiências próprias, assim como relata Seu Chumbo.

Numa outra ocasião em que estive na quadra do Goianazes³⁵, na Azenha, próximo ao antigo campo do Grêmio, ouvi o Rui dizendo para um rapaz que iria dar uma canja: “olha, só não pode cantar swing, tem que ser samba”. O rapaz começou a cantar e fez sua participação, quando chegou ao fim do evento anotei o que eu havia escutado, e meses mais tarde, perguntei para os coordenadores do Irajá, no bar do Judeu o que significava a frase: “não pode ser swing”.



Da esquerda para direita: Seu Chumbo (Banjo), Jesus (Cantor e percussionista), Tomatt (violão) e Pé (percussionista), Márcio (cavaquinho) e Rui (Cantor e percussionista).

Tomatt me perguntou: “você conheceu o Bedeu, a Banda Pau-Brasil? Eles eram os reis do swing de Porto Alegre e o nosso samba tem muita influência deles na levada, sabe”. Por isso as pessoas misturam o swing com o samba. Segundo Jesus, “pra muitas pessoas cantar um Beбето, ou um Bedeu é cantar samba, mas nós não misturamos, a roda é de samba e por isso não queremos que cante swing”. Para Seu Chumbo, muitos pensam que o Beбето era o rei do swing, já que ele era paulista, mas os primeiros e mais conhecidos neste gênero foram o Bedeu e a Banda Pau Brasil aqui de Porto Alegre. “O problema é que, pra eles da mídia, eles são do sul, né”?

Essa tensão entre o swing e o samba só pude perceber aqui em Porto Alegre. O

³⁵Goianazes é uma das últimas tribos de carnaval que saíam vestidos de índios e que hoje restaram somente os camanches, do Morro de São José, Morro da Cruz e os Goianazes, na Azenha. Todas as outras tribos estão extintas do carnaval de Porto Alegre.

samba raiz enquanto um fenômeno de classe média, tem bem demarcado suas fronteiras, e seria praticamente impossível tocar uma música de Bebeto ou da Banda Pau-brasil numa roda de samba no Rio de Janeiro ou em São Paulo, visto que nestes lugares o samba chamado de raiz, praticamente criou todo um itinerário musical e uma linguagem própria do qual estariam de fora outros gêneros que não fossem os que compõem as raízes do samba, gênero musical criado e estilizado, segundo a literatura etnomusicológica e histórica, no Rio de Janeiro.

Por não se tratar de um trabalho sobre as raízes musicais e estéticas do samba, não cabe aqui citá-las ou explicá-las. Este é, sobretudo, um trabalho que aponta para uma forma única de se fazer samba que músicos de Porto Alegre produzem através de eventos musicais que acontecem nas quadras de escolas de samba, nas associações comunitárias, nas sedes de times de futebol, entre outras agremiações congêneres. E esta musicalidade ímpar vem do Samba do Irajá.

Algumas Considerações

Ao estudar este fenômeno que é o Samba do Irajá, na região da Grande Porto Alegre, pude perceber este universo sociomusical das escolas de samba, das comunidades onde estão as rodas de samba, dos pequenos clubes e associações comunitárias e as interações destes espaços culturais, na composição de um itinerário musical ligado as práticas musicais cultura popular negra de Porto Alegre. Longe de pensar nessa reflexão como um fenômeno homogêneo, que abarca toda região da Grande Porto Alegre, este trabalho é sobre o Irajá, ou Samba do Irajá, um dos inúmeros grupos que fazem samba neste pedaço do sul do Brasil. Conforme disse antes, um samba de amigos feito para amigos.

É claro que existem outros espaços de samba na cidade, e muitos destes estão nos bares da Cidade Baixa, da Glória, do Bonfim, entre outros lugares mais conhecidos e redutos de samba da cidade, como também um forte movimento de samba tradicional ou samba raiz, como aponta Lopes (2005), um movimento organizado pelos jovens das classes médias urbanas em todo Brasil, que

veem no samba uma forma de inserção e de identidade com o país.

Porém, o que difere o Irajá destes outros grupos ou movimentos é o fato de se constituírem enquanto uma espécie de entidade ou associação de amigos, que juntamente com as comunidades onde seus sambas são organizados, fazem da musicalidade cultura popular da cidade, uma possibilidade de entretenimento, cujo ápice encontra-se no ato de cantar o samba, comemorar com os amigos e viver a vida numa boa. Além disso, a circularidade do evento musical, a forma como as rodas de samba se organizam e a dinâmica destes encontros musicais, nos mostra que o Samba do Irajá preocupa-se com os ensinamentos que podem ser tirados de seus eventos, da musicalidade construída a partir do conagraçamento de todos, da união das pessoas e das comunidades.

Para os sambistas e partícipes do Irajá, sua sociomusicalidade retoma, de alguma maneira as antigas rodas de samba do tempo em que o samba nem se chamava samba. Era um maxixe, uma marcha, um balanço, ou mesmo um samba. Para eles o samba é um eterno aprendizado e não um “Dom”. É uma forma de levar a vida numa boa ou mesmo com dificuldade. Como diria Zeca Pagodinho, “Deixa a vida me levar, vida leva eu”, ou parafraseando Paulinho da Viola, “Não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar, não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar.

Referências

- BOHLMAN, Ph. & RADANO, R. *Music and the Racial Imagination*. Chicago: University Chicago Press, 2000.
- CASTRO, Maria Laura Viveiros. Superproduções Populares. In: Francisco Wefort; Márcio Souza (Orgs.). *Um olhar sobre a cultura brasileira*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1998.
- CARDOSO, Vânia Z. Narrar o mundo: Estórias do “Povo” de Rua e a Narração do imprevisível. *Mana*: v. 13, n. 2, pp 317-345, 2007.
- CHERNOFF, J. M. The relevance of ethnomusicology to anthropology: strategies of inquiry and interpretation. In: Jacqueline DjeDje (ed.) *African musicology: current*

trends. Los Angeles, Univ. of California Press, vol. 1, pp. 59-92, 1989.

COMAROFF, Jean e John. *Ethnography and the Historical Imagination: Studies in the ethnography imagination*. Colorado: Westview Press, 1992.

FELD, Steven. Doing Anthropology in Sound. *American Ethnologist*, vol. 31, n. 4, pp. 461-474, 2004.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GYLROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. São Paulo: Humanitas, 2003.

LUCAS, Maria Elizabeth. *Mixagens em campo: Etnomusicologia, performance e diversidade cultural*. Porto Alegre: Marca Visual, 2013.

MERRIAM, Allan. *The Anthropology of Music*. [Evanston, Illinois](#): Northwestern University Press, 1964.

MONSON, Ingrid. *Saying Something: jazz improvisations and interactions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.

MOURA, Roberto. *No Princípio era Roda: estudo sobre samba, partido alto e outros pagodes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

NKETIA, Kwabena. *The music of Africa*. New York: W.W. Norton & Company, 1974.

NETTL, Bruno e RUSSEL, Melinda. *In the course of Performance: studies in the musical improvisation*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-23, 1998.

PRASS, Luciana. *Saberes Musicais em uma bateria de escolar de samba: uma etnografia entre os Bambas da Orgia*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? *O Percevejo*, a. 11, nº 12, pp. 25-50, 2003.

SEEGER, Anthony. *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: University Press Cambridge, 1987.

SCHAFER, Murray. *A afinação do mundo*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SILVA, Marcelo. *Ué Gaúcho! Em Floripa tem Samba? Uma antropologia do samba e do choro na Grande Florianópolis ontem e hoje*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ UFSC, 2012.

SILVA, Marcelo. *Os Bailes, as casas e a Rua: o samba nas camadas populares de Florianópolis de 1920 a 1950*. TCC em História. Florianópolis: UDESC, 2000.

Abstract: This paper seeks to cast a glance at the black popular culture of Greater Porto Alegre, from Samba Irajá, a traveling socio-cultural event held every weekend in Porto Alegre area at the samba schools, clubs and community associations. This visual landscape and noise produced by samba circles of Irajá organized by this group of friends is where one should learn the samba is the school where the samba learn and articulates their socio-musicality. It was through numerous meetings, participations and talks with Samba Irajá this article was prepared, trying to understand which Irajá the Samba pedagogies out on construction of a way of playing samba in Greater Porto Alegre and vicinity. **Keywords:** samba, Porto Alegre RS, ethno-musicology; socio-musicality

BASTÁN, Guido García. “Quilombos... pero bien educados’ – La buena educación como competencia moral de sectores de *elite*. Un estudio de caso sobre una escuela secundaria de la ciudad de Córdoba, Argentina”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 64-80, abril de 2015. ISSN 1676-8965

“Quilombos... pero bien educados”
La buena educación como competencia moral de sectores de *elite*. Un estudio de caso sobre una escuela secundaria de la ciudad de Córdoba, Argentina

Guido García Bastán

Recibido: 23.12.2014

Aprovado: 12.02.015

Resumo: Este trabalho tematiza a dimensão moral que atravessa à conflitividade cotidiana em instituições de ensino de *elite*, inserindo-se na perspectiva da antropologia das moralidades. A investigação sobre a dinâmica de escolarização das classes superiores na Argentina e no Brasil começou a ganhar impulso nos últimos anos, juntamente com a necessidade de compreender a reconfiguração da sociedade e da escola no contexto de transformações das últimas décadas do século passado. A partir de uma abordagem etnográfica de uma escola na cidade de Argentina de Córdoba Capital, analiso os modos pelos quais os membros da “comunidade imaginada” em torno da escola (alunos, pais e professores) utilizam a ‘boa educação’ como uma competência moral: um princípio de efetividade das ações em que se revela sua *capacidade metapragmática*, habilitando-os para localizar determinadas atuações ‘violentas’ ou ‘indisciplinadas’ dos jovens num plano circunstancial ou de contingência, e não como características identitárias ou culturais. Assim, de maneira irreflexiva, os atores “eclipsam” certos aspectos da conflitividade escolar que, si se tornassem visíveis, encontrariam semelhanças com a realidade cotidiana de comunidades escolares que acreditam distintas. **Palavras-chave:** conflitividade escolar, escolas de *e-lite*, ensino médio, boa educação, competência moral, capacidade metapragmática

Introducción

Hacia mediados del mes de octubre de 2014 los medios de comunicación y prensa argentinos (aunque con mayor intensidad en la provincia de Buenos Aires) hacían eco de un suceso respecto de cuya gravedad no había claro consenso: estudiantes secundarios

próximos a egresarse habían provocado un ‘lodazal’ en una plaza pública como parte de su festejo, arruinando en ese mismo acto una porción sustancial del césped de dicho espacio. La noticia terminaba de componerse con un dato presentado como crucial: los jóvenes eran estudiantes del ‘Liceo Franco-argentino Jean Mermoz’; un prestigioso establecimiento

educativo de modalidad bilingüe-bicultural, conocido por su calidad académica y sus particularmente onerosos costos de matriculación. Aspectos que colocan al colegio en un lugar de exclusividad. En esa ocasión el periodismo entrevistó al abogado apoderado de la escuela:

Periodista: ‘¿A quién le cabe la responsabilidad por el festejo? ¿A la escuela o a los chicos como individuos?’

Abogado apoderado: ‘Todos somos responsables...’

Periodista: ‘¿Qué responsabilidad le cabe al colegio?’

Abogado apoderado: ‘... es una institución de las más prestigiosas que hay en el país, de excelencia, alguna auto-crítica deberá hacer...’

[Abogado escolar en entrevista televisiva]

En su declaración el abogado reconocería la gravedad de este incidente contra el orden público. Así como también que la responsabilidad por el mismo cabía parcialmente a la escuela que, en tanto establecimiento de excelencia, merecía hacer una ‘autocrítica’. Concretamente pondría bajo sospecha que se tratase de una ‘buena escuela’, por cuando en esta coyuntura no era posible constatarlo, al menos no en la ‘buena educación’ de sus estudiantes. Sin embargo un grupo de madres de estos jóvenes en un reportaje para un periódico de la ciudad, mostraría su desacuerdo cuando argumentara que *‘las cámaras no están en los lugares donde está la inseguridad. Están acá, en un festejo de egresados’*. En una demostración magistral de economía de palabras relativizarían la importancia del incidente y simultáneamente descalificarían a un periodismo distraído de los temas “verdaderamente” importantes y graves, introduciendo “de contrabando” un enemigo impersonal: ‘la inseguridad’. Alegando así que “otras personas que integran la sociedad que [...] condena [a sus hijos] incurrir en actos similares o peores, sin que por ello se los detenga o castigue” (SYKES y MATZA, citado en SCOTT y LYMAN, 1974, p. 152).

Este trabajo³⁶ tematiza la dimensión moral que atraviesa la conflictividad cotidiana en establecimientos educativos de *elite*³⁷ posicionándose desde la perspectiva de la antropología de las moralidades. Como señala Didier Fassin (2008) una antropología tal no debe ser “moralista”, por el contrario, debe tener a la moral por objeto, refiriendo con ello específicamente a “la creencia humana en la posibilidad de distinguir el bien del mal y en la necesidad de actuar a favor del bien y en contra del mal” (p. 335). Esta simple definición comporta una serie de dificultades a la hora de efectivizar nuestros análisis. Pues si bien podemos asumir que en toda formación social existen concepciones de bien y de mal, no menos cierto es que podemos identificar en ellas formas alternativas de bien que se

³⁶A lo largo del este trabajo se recuperan testimonios y observaciones de campo correspondientes al curso de 3° año de la escuela privada. En la provincia de Córdoba el nivel medio consta de 6 años organizados en dos ciclos (Ciclo Básico y Ciclo de Especialización). La escuela caso es un establecimiento bilingüe de la zona norte de la ciudad de Córdoba Capital con una matrícula de aproximadamente 200 estudiantes en todo el nivel medio. La población que asiste a dicho establecimiento procede de zonas aledañas. Se trata de barrios que concentran familias de clase media alta y alta, algunos *countries* y barrios cerrados. Tratándose de una escuela con modalidad bilingüe los jóvenes pasan la mayor parte de su día en ella. La jornada de clases en la escuela caso comienza a las 7:30 hs y finaliza entre las 15 y 16:30 horas.

³⁷Mediante el calificativo “de *elite*” refiero a que sus destinatarios pertenecen a sectores “que históricamente han habitado en espacios apartados donde han desarrollado una sociabilidad de tipo comunitario, destinada a la conservación de posiciones y a la reproducción social dentro de un espacio determinado” (TIRAMONTI y ZIEGLER, 2008, p. 27). En ello no desconozco que existen diversas clases de *elites* (intelectuales, artísticas, económicas, académicas, etc.). Señalan las autoras que la elección de las instituciones escolares estuvo siempre asociada para estos sectores a prácticas que buscan garantizar la homogeneidad social. Como señalan Martínez, Villa y Seoane (2009) “los procesos de elección escolar expresan tanto las aspiraciones de las familias como la posibilidad de las instituciones de elegir el perfil de los grupos sociales que está interesada en reclutar” (p. 52).

ponen en juego en situaciones de conflicto potencial o manifiesto (WERNECK, 2011). La referencia al conflicto resulta clave para una antropología de las moralidades. Jarret Zigon (2007) entiende a la moral como un conjunto de ‘disposiciones’ que se tornan conscientes en momentos de ruptura (*break-down*)³⁸. La indagación del conflicto que se hace manifiesto guarda una potencialidad por cuanto, como dirá Austin (1961), ayuda a “penetrar el velo ennegrecido de obviedad que esconde los mecanismos del acto naturalmente existoso” (p. 128). En esta misma línea y desde la Psicología Social dirá Rom Harré (1989) que “sólo en la ruptura social [(*social breakdown*)] se revelan las convenciones tácitas” (p. 9). Premisa que desde la etnometodología y en la antropología de las moralidades ha sido elevada a nivel de máxima metodológica, ya sea para el estudio del *orden y disposiciones morales* (GARFINKEL, 2006; ZIGON, 2007) o de las formas en que los actores movilizan determinados *repertorios* o *competencias* morales (WERNECK, 2011; NOEL, 2011).

En el presente trabajo asumiremos este presupuesto metodológico. Por ello entraremos en contacto con situaciones de conflicto en una escuela de *elite* de la ciudad argentina de Córdoba Capital. Intentando desentrañar algunos de los repertorios que los actores involucrados (jóvenes y adultos) movilizan en estas situaciones. A lo largo de esta comunicación se recuperarán testimonios y observaciones de campo construidos a partir de una

³⁸Para el autor postular el carácter disposicional de la moral en ningún momento supone pensar que se trate de disposiciones encarnadas o estáticas. En este sentido las distingue del concepto bourdiano de *habitus* a partir de la recuperación de la noción heiddegeriana de “Estar-en-el-mundo”. El carácter irreflexivo de dicha condición se vuelve abierto y nunca estático en lo que el autor denomina momentos de “ruptura” (*breakdown*), que conducirán a la persona, movilizada por la incomodidad, a retornar a la posición irreflexiva de estar “en” el mundo. Sin embargo este retorno nunca es hacia las mismas disposiciones morales irreflexivas, necesariamente éstas habrán cambiado.

aproximación etnográfica a dicho establecimiento³⁹.

Como señalan Paes de Carvalho y Martínez (2009) la investigación sobre la dinámica de escolarización de sectores altos en Argentina y Brasil comenzó a tomar impulso en los últimos años, junto con la necesidad de comprender la reconfiguración societal y escolar en el contexto de transformaciones de las últimas décadas del siglo pasado. En mayor medida los trabajos que toman este tipo de escuela como escenario han abordado aspectos vinculados a la reproducción de las relaciones de poder y de diferenciación social. Para ello, han observado las estrategias mediante las que determinados grupos sociales ‘dominantes’ procuran garantizarse ciertos niveles de ‘homogeneidad social’ (TIRAMONTI y ZIEGLER, 2008, CONNELL et. al., 1995, citado en PAES DE CARVALHO y MARTÍNEZ, 2009), han reparado en el despliegue de prácticas ‘meritocráticas’ (MÉNDEZ, 2013) o incluso en los procesos de construcción de experiencia escolar, proyectos biográficos y sentidos acerca de la escuela por parte de los jóvenes (CONTRE-RAS, 2014; D’ALOSIO, 2014). Generalmente las etnografías argentinas centradas en el estudio de la conflictividad escolar (MALDONADO, 2006; NOEL, 2008; PREVITALI, 2008), posiblemente por no ser las escuelas de *elite* un contexto predilecto para los científicos sociales (MARTÍNEZ, VILLA y SEOANE, 2009), han tendido a escoger escuelas cuya población de estudiantes provenía de los sectores que padecen la mayor vulnerabilidad socioeconómica.

Sin embargo, reparar en escuelas de *elite* a la hora de estudiar la conflictividad ofrece la posibilidad de interrogarse por procesos que en principio no podrían ser explicados por apelación a distancias socioculturales entre objetivos institucionales y expectativas de los destinatarios de la educación, como lo han hecho ya algunas perspectivas centradas en

³⁹Por ser un objetivo el resguardo de la identidad quienes aportaron sus voces a esta investigación, tanto los nombres propios como el nombre del establecimiento educativo utilizados a lo largo del escrito son ficticios.

escuelas de sectores vulnerables (DEBARBIEUX, 2001; TAVARES DOS SANTOS, 2001; DUSCHATZKY y COREA, 2009). Al apuntar a los sectores altos tratamos con grupos sociales cuyas demandas han sido históricamente satisfechas por el sistema educativo. Se trata de actores que aspiran a una educación ‘de calidad’ que consiguen exitosamente a través de complejos mecanismos de “mutua selección” con los establecimientos (TIRAMONTI y ZIEGLER, 2008; MARTÍNEZ, et. al., 2009) configurando lo que ha sido denominado como una “circularidad virtuosa” (MANDELERT y DE PAULA, 2009).

A lo largo de esta presentación tomaremos contacto con dos ‘repertorios morales’ que se ponen en juego en la dinámica cotidiana de este establecimiento educativo. Referiré así a conjuntos más o menos abiertos o cambiantes de recursos con los que los actores entran en contacto a través de sus procesos de socialización (NOEL, 2013). Intentaré, a partir del análisis de un “incidente crítico” en esa dinámica, dar cuenta de algunos modos en que los miembros de la comunidad educativa configurada en torno a esta escuela apelan a tales repertorios. Si bien los estudios de caso no permiten efectuar generalizaciones, coincidimos con García Salord y Vanella (1999) respecto de que “hacen referencia a lo que sucede [o puede suceder] en *ese* tipo de interacción social”. Veremos que la movilización alternada de los repertorios que conoceremos ofrece a los distintos actores de esta comunidad (estudiantes, padres, docentes) ciertos márgenes de maniobra para proyectar *definiciones de situación* favorables a su *presentación de sí* (GOFFMAN, 1989). Comenzaremos introduciéndonos en la dinámica cotidiana del establecimiento para luego abordar la situación incidental:

Son las 13:10 hs. Nos encontramos en el tramo final de la clase de inglés previa al almuerzo. Sonia, la docente, apenas consigue que momentáneamente sus estudiantes dejen de gritar y hacer bromas e intenta infructuosamente avanzar en la lección del día: ‘¿Ustedes se portan así con todos los profesores o conmigo nada más?’ – In-

terroga ella a sus estudiantes – ‘Con todos... ¿por qué crees que se fue [(que renunció)] la otra ‘miss’?’ - Contesta Fernando. Mientras tanto Eugenio se para sobre su mesa, la docente vocifera: “Eugenio: What are you doing?!!! [(¿qué estás haciendo?!)]”. Extenuada ante una atmósfera de caos Sonia le ordenará a otro alumno (Benjamín, quien acaba de proferir un insulto) que se retire del aula. Orden que este joven desacata con una seguridad propia de quien sabe que nada está siendo puesto en juego – “ok ¿no te vas a retirar? Bueno...” - concluye Sonia. Sin avizorar otro recurso al que apelar intentará continuar con su clase durante los 15 minutos que restan para la hora del almuerzo.

[Nota de campo – Observación de clase]

Esta primera nota de campo posiblemente podría utilizarse para retratar la realidad que experimentan a diario muchos docentes en las escuelas públicas y privadas en Latinoamérica. Sin embargo sería de poca honestidad decir que es esa la realidad predominante; no todas las clases tienen dinámicas de ese tipo. La docente del anterior relato pregunta a sus alumnos si *ese* comportamiento es el mismo con el que sus colegas deben lidiar, esperando posiblemente de los jóvenes una respuesta afirmativa que quite algo de la responsabilidad que pesa sobre sus espaldas o una explicitación sincera de los motivos que hacen de ella una docente con la que sostienen un trato “singular”. Sin embargo la respuesta que Sonia recibe de Fernando no resulta tranquilizadora, toda vez que le informa del destino que puede esperarle; tener que irse de la escuela como “la otra *miss*”.

Decir que esta situación no sea predominante en ningún momento supone afirmar que la responsabilidad por su ocurrencia quepa a la docente. Si el relato resulta verosímil ello se debe a que encontramos en él cierta familiaridad con situaciones experimentadas, presenciadas, narradas o presentadas a veces de modo sensacionalista por la prensa en titulares tales como ‘¿Por qué mandan más los

chicos que los grandes?’ o ‘La indisciplina pone en jaque a los docentes’⁴⁰.

A pesar de la imagen que nos devuelven estas miradas apocalípticas algunas clases transcurren con total tranquilidad y a veces basta con que el docente cruce la puerta del aula para que, como por arte de magia, se altere dicho orden dando lugar al caos:

Tan pronto como la docente de lengua se retira del curso varios jóvenes comienzan a golpear la puerta y el pizarrón frenéticamente. Virginia, una joven que percibe mi cara de desconcierto, se adelanta a explicarme antes de que yo formule mi pregunta: - “Así empieza una clase de música” – dice esbozando una sonrisa. En seguida llega Amalia, la docente de música, me saluda y me invita a quedarme a su clase en tanto no me importe “escuchar un poco de lío”.

[Nota de campo – Observación de clase]

Si no todas las clases transcurren de la misma forma, ello indica que no habría una “civilidad juvenil” que se expresa de manera irrestricta. Cuestión que implicaría además pensar, en clave de una sociología de la desviación como la de Becker (2012), en la existencia de una “subcultura juvenil desviada”. Tal parece que los jóvenes construyen “oficio de alumno” (PERRENOUD, 1990) aprendiendo a distinguir entre otras cosas en qué clases y ante qué docentes pueden realizar determinadas transgresiones así como a identificar los casos en que deben abstenerse de transgredir las normas dispuestas. Para lo cual, como veremos, apelan a distintos *repertorios* que encuentran disponibles. Las conversaciones informales con estudiantes ofrecen algunas pistas iniciales para reconstruir estos repertorios. La siguiente conversación fue previa a la clase de inglés que retrata la primera nota de campo:

Lisandro: “Tenés que venir a la hora de Inglés. Esa hora es cualquier cosa. Es

como que a inglés todos lo toman como la hora para relajarse”

Investigador: Pero ¿es por la materia o por la profe?

Lisandro: “Es la materia pero tampoco la profe sabe mucho cómo frenarnos, si tuviéramos con Sandra [(otra docente)] sería distinto”

Investigador: ¿por qué con Sandra frenan?

Lisandro: “ya todo el mundo dice que es mala, tiene la fama de que pone “unos” por todo, entonces asusta”.

[Nota de campo – Conversación con Lisandro]

Sandra, la docente en cuestión, aparentemente sabe cómo *frenarlos*. Sus clases transcurren con plena y ordenada participación. Su llegada al aula genera que automáticamente los 35 jóvenes se paren como soldados para saludarla. Sin embargo, debe destacarse que no se trata de cualquier docente; ella trabaja en el establecimiento desde hace muchos años. Es una persona que goza de reconocimiento por su trayectoria, tanto entre los estudiantes como entre sus pares docentes y superiores. Incluso algunas personas de la gestión de la escuela tienen menor antigüedad que ella en el establecimiento. Así, la docente se conduce en la escuela con seguridad y firmeza, permitiéndose a veces eludir algunas prescripciones de la dirección sin que ello acarree consecuencias para ella (o al menos eso consigue que perciban sus estudiantes); administra exámenes recuperatorios cuando la dirección lo prohíbe, modifica discrecionalmente la disposición de los bancos en el aula siendo que ésta responde a un ‘criterio pedagógico’ ideado por la directora. A ello se suma que dicta asignaturas en los últimos 4 años del nivel medio, cuestión que le permite dar tiempo suficiente a que los estudiantes sepan de su ‘fama’ antes de ser sus alumnos. Por otro lado, el temor a futuras represalias (producto de su continuidad en la progresión de los años sucesivos) dota a esta docente de

⁴⁰Titulares extractados del periódico local “La voz del interior” durante el año 2014.

cierta “impunidad” que la protege de ser denunciada por sus estudiantes ante los padres o la dirección. Sandra ocupa un lugar en la escuela desde el que puede oficiar como ‘emprendedora moral’ (BECKER, 2012):

Pía: a mí no me daría para ir a delatar a Sandra que hizo “tal cosa”. Si la de música hace algo voy y le digo a la directora “hizo tal cosa”, pero con Sandra...

Investigador: ¿por qué con Sandra no?

María: perdés la confianza que te tiene

Verónica: aparte llegás a hacer eso y ella se entera... [Pone cara de asustada]

Pía: ella se entera de que vos hablaste y ya está: estás fichado

[Entrevista con Pía, María y Verónica]

Las otras docentes a las que nos referimos, Amalia y Sonia trabajan en la escuela desde hace mucho menos tiempo. Sonia de hecho ingresó recientemente luego de que otra docente (también joven como ella) renunciara a sus horas. Desde la perspectiva de los jóvenes la renuncia de la docente se vio motivada pura y exclusivamente por el mal comportamiento del curso; cuestión de la que se jactaban orgullosos en nuestras conversaciones durante los recreos. Tanto Sonia como Amalia serían ejemplos de docentes que no logran ‘frenar’ a este grupo de jóvenes. Sin embargo, a pesar de lo que los jóvenes informan, ‘saber frenar’ parece tener menos relación con las intervenciones concretas que un docente pueda instrumentar y guardar mayor grado de correspondencia con los repertorios morales que los jóvenes opten por movilizar dentro de las posibilidades contingentes que cada situación de clase les ofrece.⁴¹ Cuestión que nos conduce a un primer repertorio que conoceremos a continuación: el repertorio “Quilombero”.

⁴¹De hecho en una oportunidad Amalia tomó una determinación que disgustó a los jóvenes y estos trasladaron el conflicto al espacio de tutorías. Situación a partir de la cual la dirección toma cartas en el asunto en favor de los estudiantes, desautorizando así el accionar de la docente.

“Los Quilomberos”

Al realizar trabajo etnográfico en un establecimiento educativo de nivel medio hay algo que se revela como si de una característica universal se tratase; generalmente los jóvenes interpretan que la llegada del investigador resulta de una información (en sus elucubraciones, seguramente provista por la gestión directiva) de acuerdo con la cual éste se encontraría ante la presencia del ‘peor curso’ de la escuela. Percepción que termina de ensamblarse tan pronto como toman conocimiento de que quien los observa es nada menos que un psicólogo. Sin embargo, es interesante reparar en el hecho de que para los jóvenes, lejos de constituir un insulto, la idea de imaginarse observados por ser ‘los peores’ resulta atractiva y generalmente durante el primer día de observaciones pocos resisten la tentación de preguntar al investigador por sus anotaciones de campo, específicamente si estás versan sobre ‘cuando nos portamos mal’ o si registran ‘los mocos que nos echamos’⁴².

Hago referencia al ‘mal comportamiento’ precisamente porque ‘Quilombo’ es en Argentina una expresión “lunfarda”⁴³ que en una de sus acepciones denota ‘lío’ o ‘desorden’. En este sentido es ‘quilombero’ quien ‘hace lío’ o genera problemas. En el contexto escolar este término es utilizado por los jóvenes para denotar específicamente la cualidad de quienes incurren en prácticas que (más por acción que por omisión) contrarían o desconocen el orden normativo de la escuela.

Si en el subtítulo decidí hablar de “quilomberos” en masculino no fue por omitir el uso de un vocabulario sensible a las diferencias de género. En este grupo, tal como ha sido observado por otras investigaciones (DUBET y MARTUCCELLI, 1998; LOMAS, 2007; MARRERO, 2008; AUTOR,

⁴²En la jerga juvenil la expresión ‘echarse un moco’ da cuenta de la incursión en una falta, generalmente como producto de un juego o divertimento.

⁴³El ‘Lunfardo’ es una jerga originada en la ciudad de Buenos Aires a mediados del siglo XIX cuyo uso era asociado inicialmente con el ámbito delincriminal popularizándose luego, principalmente, a través de su empleo en las letras del tango.

2014a), las actuaciones de “indisciplina” muestran estar inequitativamente distribuidas entre géneros. Así, si bien algunas chicas también se identifican como “quilombras” en general se observa que rara vez cometen acciones que sean objeto de intervención disciplinaria por parte de la escuela. Más bien en muchos casos parecería que con ello indican una adhesión “simpatizante” hacia las actuaciones masculinas. En las chicas se observa (en mayor medida que en los varones) un posicionamiento estratégico hacia el respeto por las normas.

Si bien el mote de ‘peor curso’ (al que apelan a veces incluso los docentes buscando ineficazmente “disciplinar” por la vía del menosprecio) tiene una relación más que evidente con el repertorio ‘quilombero’, no todos los jóvenes cuentan con recursos para movilizar este último. Los ‘varones quilomberos’ reúnen un conjunto de características consonantes con modelos *hegemónicos* de masculinidad. Esto los distingue de otros varones para quienes caben caracterizaciones peyorativas tales como ‘raros’ o ‘tranquilos’, debido a que poseen estilos e intereses *disidentes* respecto de esa masculinidad hegemónica. En el primer caso se trata de varones que practican deportes considerados “masculinos” (Fútbol o Rugby), salen a bailar a discotecas o clubes para los que todavía no tienen edad suficiente (lo que supone, al margen de la ilegalidad de la acción en que incurrir, que su aspecto físico es el de varones lo suficientemente grandes como para burlar el control del ingreso), se relacionan fluidamente con sus compañeras y en general concentran los peores desempeños académicos y la mayor cantidad de registros disciplinarios. Consiguen así aproximarse a un modelo masculino imperante: activo, desafiante, que ostenta su sexualidad (LOMAS, 2007). Los varones ‘raros’ son jóvenes que no hacen deporte, se interesan por la tecnología y los videojuegos y cuyas interacciones con chicas se encuentran supeditadas a cuestiones de índole escolar. Al tratarse generalmente de buenos estudiantes se sospecha de las chicas un uso estratégico de los intercambios con este grupo. Cuestiones que aproximan a estos varones en

mayor medida a un modelo femenino tradicional (pasivo, obediente, asexuado).

Las valoraciones positivas de la ‘maldad’ y de la transgresión observadas en este grupo de jóvenes convergen con lo relevado por otras investigaciones locales que han caracterizado ciertas actuaciones denominadas nativamente como ‘hacerse el malo’ o ‘hacerse respetar’ (TOMASINI, 2013; PAULÍN y MARTÍNEZ, 2014) observando en ellas *imperativos identitarios* anclados en construcciones de masculinidad, que se articulan con demandas juveniles de respeto y reconocimiento en el espacio de sociabilidad.

Elías y Scotson (2000) notarían que la auto-imagen grupal tiende a “modelarse en su sector ejemplar, más nómico o normativo, en la minoría de sus mejores miembros” (p. 23). No sorprende entonces que el grupo completo (incluyendo a las chicas) pueda identificarse ocasionalmente como “quilombero” incluso cuando no todos sus integrantes pueden dar cuenta de esta cualidad en los hechos.

El señalamiento anterior es importante precisamente porque el episodio que analizaremos fue protagonizado por dos varones “quilomberos”, sin embargo las consecuencias recayeron sobre todo el grupo de estudiantes. Esta situación conflictiva, en la que la profesora Sandra participó ‘frenándolos’, resultó productiva para acceder a un repertorio latente; el de la ‘buena educación’ que exploraremos a continuación.

La ‘Buena Educación’ en sus dos vertientes: familia y escuela

Para los actores que de algún modo participan de la dinámica cotidiana de la escuela San Pablo (estudiantes, docentes y padres) parece haber algunas certezas básicas. Dos de ellas; que el establecimiento es una ‘buena escuela’ y que las familias que envían allí a sus hijos son ‘buenas’ en la misma medida. En tiempos en que legos y expertos debaten acerca de la ruptura de la “alianza familia-escuela”, en el establecimiento caso dichas instituciones parecen sostener una alianza⁴⁴

⁴⁴Considero que no se trataría de un proceso singular que atañe a este establecimiento particular. En este sentido Tiramonti y Ziegler (2008) en su estu-

que se efectiviza como la unión de sus respectivos repertorios morales en tanto vertientes que confluyen en el repertorio de la ‘buena educación’, de factura compartida.

En Brasil, el *Grupo de Pesquisa em Sociologia da Educação* (SOCEd/PUC-Rio) ha estudiado las modalidades de producción de imágenes de “excelencia escolar” en que se asienta el prestigio de este tipo de escuela (MANDELERT y DE PAULA, 2009). Sus análisis acerca de las estrategias familiares de inversión en la escolaridad de los hijos y el seguimiento de dicha escolaridad por parte de las escuelas, brindan apoyo a que afirmemos aquí que la expresión nativa ‘buena escuela’ constituye un eufemismo de “escuela de *elite*”. La cuota mensual de la escuela “San Pablo” así como el barrio en que el establecimiento se encuentra ubicado constituyen barreras que restringen el acceso. Así, con independencia de la calidad de la formación impartida en este establecimiento, el hecho de que se trate de un bien de difícil acceso parece funcionar para jóvenes, padres y educadores como indicador certero del valor social y personal que comporta respectivamente asistir, enviar a sus hijos y dar clases en él. A medida que docentes y estudiantes tomaban conocimiento de que mi investigación contemplaba paralelamente el trabajo en una escuela de sectores vulnerables, se mostraban interesados en conocer detalles acerca de dicho establecimiento, aventurándose en ocasiones a expresar que se trataría seguramente de ‘una realidad completamente distinta’ e implícitamente (aunque a veces de modo explícito) peor a la propia.

La revista de la escuela (una publicación semestral en la que un comité editorial conformado por docentes de la casa selecciona artículos y contenidos confeccionados por alumnos, docentes y padres) dedica páginas completas a destacar el valor de la familia y la calidad de la escuela. Así, de modo intercalado con columnas de interés para los jóve-

dio sobre estrategias educativas de sectores de *elite* se refieren a una “dinámica de selección de doble vía que realizan las escuelas y las familias [...] que procura un acople y homogeneidad satisfactoria entre ambas agencias” (p. 65).

nes, pueden leerse artículos acerca de la importancia de la familia en la inculcación de valores, o apreciarse imágenes del último ‘*family day*’; día en que la ‘familia del San Pablo’ se reúne con el objetivo de que quienes “recién se incorporan al colegio se conozcan y estrechen lazos con aquellas familias que forman parte de la institución desde hace años”⁴⁵. En la misma proporción encontramos “noticias” acerca de adquisiciones del mobiliario y reformas en la infraestructura escolar, así como modificaciones en la oferta curricular (nuevos exámenes internacionales, mejoras en convenios con entidades que homologan los títulos a los de escuelas europeas).

Cabría preguntarse cómo es posible que en “la buena escuela de la buena familia” la indisciplina constituya un elemento permanentemente presente. Concretamente de qué modo logran coexistir y ser movilizados repertorios en principio antagónicos; ‘Quilombos’ (que se ‘comportan mal’) y ‘Bien educados’ (que se ‘comportan bien’). Para ello nos ayudará el análisis de un episodio cuyo carácter incidental responde a que en él se produjo un cese momentáneo de dicha coexistencia:

Al llegar a la escuela algunos jóvenes me cuentan que en la jornada del día anterior, durante la hora de la docente Sandra, dos varones comenzaron a pelearse. Aparentemente lo que comenzó como un juego de palabras e insultos terminó en golpes y trompadas. La docente intervino en la situación separando a los jóvenes y llevándolos a la dirección. Inmediatamente después reunió al resto del grupo en el aula y muy enojada los retó diciéndoles que eran unos ‘mal educados’, que la escuela puede educarlos hasta cierto punto pero que algunas cosas ‘deben venir de la casa’, y culminó con una pregunta retórica que hizo temblar al auditorio: ‘¿Acaso en sus casas sus padres se pegan?’.

[Nota de campo]

⁴⁵Extractado textualmente de la revista institucional.

Si señalo al episodio como “incidental” ello no responde sólo a una valoración personal sino a la que corresponde a los propios actores, quienes de modo espontáneo conversaron conmigo acerca del episodio tan pronto como tuvieron oportunidad de hacerlo. A su vez, pude conversar en profundidad acerca del mismo en instancias de entrevistas grupales. En el siguiente fragmento podemos apreciar el registro juvenil de desconcierto por lo ocurrido:

Benjamín: La profe [Sandra] se enojó tanto que terminó enojándose con todos. Nos dijo “¡Sus padres no les dieron educación!”. A mí un poco me dolió.

Valeria: [...] Yo creo que el colegio sabe cómo viene uno de atrás, por el lado familiar... porque dentro de todo somos todos bien, la educación que nos dan en la casa está bien, pero bueno, nos sorprendió que nos haya dicho eso. Dijo: “¿acaso sus padres se pegan en sus casas?”...

[Nota de campo]

Al igual que Benjamín, varios jóvenes informaron haberse sentido ofendidos por los dichos de la docente, pero quizá sea más interesante reparar en lo que del testimonio de Valeria en la viñeta anterior puede inferirse como lo “consabido” dentro de este “orden moral escolar”: ese mundo de vida que Garfinkel (2006) define como compuesto por escenas familiares y cotidianas ‘*dadas-por-sentadas* en común con otros’ (p. 47). Si normalmente los educadores que participan de la dinámica cotidiana de la escuela “San Pablo” dan por sentado que los jóvenes son ‘*todos bien*’ y que provienen de familias ‘*bien educadas*’, en este episodio Sandra se permitió poner en cuestión la “buena educación” de los jóvenes por tres vías relacionadas: 1. Cuestionando directamente su capacidad para movilizar dicho repertorio (‘*son unos mal educados*’), 2. Apelando al repertorio de ‘*la buena escuela*’ librando así al establecimiento (e indirectamente a sí misma) de responsabilidad por una actuación que pasa a adjudicarse a la familia y 3. Poniendo un manto de

sospecha sobre la “buena familiaridad” de estos jóvenes al sugerir (mediante una pregunta retórica) la posibilidad de que sus padres sean violentos y que por ende lo ocurrido es día no fuese otra cosa que la reproducción de modalidades “reprobables” de vinculación familiar en el espacio escolar. Del testimonio de los jóvenes puede inferirse la percepción de cierta ausencia de *solidaridad dramática* (GOFFMAN, 1989) en la intervención de Sandra; la docente actuó como sería admisible que lo hiciera un ‘no-miembro’ de este equipo de actuantes:

Valeria: ... Si una persona que no nos conoce entra justo al aula y ve esa situación [(Valeria se refería a la pelea a golpes de puño relatada anteriormente)], puede decir: “estos chicos... no hacen nada en su casa para que sean educados”, pero... gente que ya tiene un seguimiento de nosotros [como la profesora Sandra], es diferente...

Guillermo: Es una escuela chica entonces más o menos se conoce a la familia, se conoce a los hermanos y se sabe...

Marcos: ... La situación económica

Guillermo: Se saben las situaciones familiares [...] saben quiénes somos, de dónde venimos

Marcos: El aspecto te dice todo

[Entrevistas con jóvenes de 3° año]

Sobre las fronteras de una “comunidad imaginada”

Hasta aquí identificamos dos repertorios que son movilizados en la cotidianidad la escuela y cuya composición e interacción son representadas en el siguiente esquema:

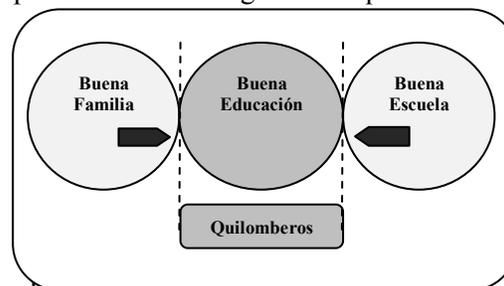


Figura 1. Repertorios morales

En el esquema pueden apreciarse las dos “vertientes” que configuran el repertorio de la ‘buena educación’. Este último parece funcionar, en el mismo sentido propuesto por Garfinkel (2006) como un marco “dado-por-sentado” (*taken-for-granted*) dentro del cual el comportamiento de los jóvenes (sea bueno o malo, ‘disciplinado’ o ‘indisciplinado’) puede desplegarse de modo irreflexivo (ZIGON, 2007). En otras palabras, cotidianamente estos jóvenes pueden actuar como ‘mal educados’ sin ser considerados como tales. En los casos en que los límites “topológicos” de dicho marco son excedidos, familia y escuela blanden su parte respectiva adjudicando a la contraparte la ‘mala educación’. Así, mientras que, como mostró el caso de Sandra, ante un comportamiento indeseado una docente puede apelar al repertorio de la ‘buena escuela’ poniendo en suspenso el de la ‘buena familia’, inversamente algunos padres de los estudiantes ante situaciones similares movilizan este último repertorio interpelando a la “buena escuela” desde su lugar de clientes:

Renata: [Refiriéndose a la “desaparición” de su teléfono celular durante una clase la semana anterior] Mi mamá vino a hablar con la directora. Se sorprendió mucho de que en una escuela como ésta haya pasado eso.

Pedro: [Refiriéndose a los episodios de enfrentamientos físicos entre varones] Mi papá dice que no deberían pasar estas cosas siendo que es un buen colegio...

[Entrevista con Renata y Pedro]

Decía al comienzo de este escrito que una de las dificultades al abordar la dimensión moral de la vida social tiene que ver con la complejidad que implica lidiar con distintas clases de bien. Mi trabajo etnográfico en torno a los repertorios morales me permite identificar hasta aquí los siguientes “bienes” que de modo intermitente (y atendiendo a los recursos disponibles para movilizar determinados repertorios) los jóvenes consiguen *reivindicar* (GOFFMAN, 1979):

Repertorio ‘Quilombos’	
Varones <i>Hegemónicos</i>	Presentarse de un modo desafiante ante la autoridad docente. Esto ocurre en las clases de algunas docentes “novatas”. En estas ocasiones suelen actuar acorde con una identificación ‘quilombero’ que otorga prestigio y un lugar de superioridad en el espacio de sociabilidad juvenil.
Varones <i>Disidentes</i> Y Mujeres	Adherir subsidiariamente al sector ejemplar, más nómico y normativo del grupo (‘ <i>ser el peor curso</i> ’ o ‘ <i>los más quilombos de la escuela</i> ’).

Repertorio ‘Buena Educación’	
Varones <i>Hegemónicos</i>	Presentarse ‘educados’ frente a un/a docente de quien se temen represalias, resguardándose de quedar ‘fichados/as’.
Varones <i>Disidentes</i> Y Mujeres	Repudiar ser juzgados como parte de un colectivo moralmente cuestionable (‘ <i>nos metieron a todos en la misma bolsa</i> ’, ‘ <i>se la agarró con todos</i> ’). Rehuendo al riesgo de “contaminación” (Elias y Scotson, 2000).

Como explica Alexandre Werneck (2011) la *circunstancialidad* es una cualidad que está ligada a distintas formas de bien. Aquello que denomina *capacidad metapragmática* se vería reflejado en que las elecciones morales de los actores no optan entre bien o mal sino entre clases alternativas de bien. El autor explica que se trata de “una capacidad cognitiva de los actores sociales para operacionalizar la distancia existente entre la dimensión utópica y universalista [...] y la dimensión circunstancialista [...] que nos permite tener un “juego de cintura” y operacionalizar “márgenes de maniobra””. (p. 178).

En otro trabajo (Werneck, 2012) el autor ubica este margen de maniobra en la diferencia entre dos tipos de *account* (o explicaciones): la *justificación* y la *disculpa*. Austin (1961) desde la filosofía y más tarde Scott y Lyman (1968) contribuirán a distinguir estos dos mecanismos. En el primer caso se admite la responsabilidad sobre una acción pero se dan razones para haberla hecho, por lo tanto se discurre con la valoración peyorativa de la acción. En el segundo caso se admite que la acción fue mala pero no se admite completa responsabilidad sobre la misma. Según Austin (1961) la investigación de las excusas contribuye a esclarecer la relación entre libertad y responsabilidad. En este sentido, desde

la sociología de la moral, Werneck (2012) señala que si bien tanto la excusa como la justificación serían dispositivos empleados siempre que se sujeta una acción a una indagación valorativa, la primera constituye una afirmación de la agencia de sí, mientras que la segunda afirma la agencia externa⁴⁶.

A su vez, este autor conceptualiza como *competencia* al principio de efectividad de las acciones en el que se revela la capacidad metapragmática de los actores. Otorgar entonces al repertorio de la 'Buena Educación' el estatus de una competencia permite tratarlo como una facultad presentada por los actores para el desenvolvimiento en una determinada lógica de acción. Lógica dentro de la cual es posible renegar de la calificación peyorativa de un acto (dar una justificación) o recusar la responsabilidad sobre las consecuencias peyorativas del acto (ofrecer una disculpa) (WERNECK, 2012).

En relación al episodio analizado, lo anterior nos permite pensar que si la intervención de la docente fue disruptiva para los jóvenes y no suscitó la emergencia de una *labor correctora* (GOFFMAN, 1979) que en un afán por exonerar de culpa operase por medio de justificaciones o excusas, esto quizá pueda deberse a que la valoración de la docente ('son unos mal educados') no sólo calificó peyorativamente a la pelea. Impugnó en el mismo acto la capacidad de agencia de los jóvenes al proveer del *account*, sugiriendo que lo que hicieron fue propio de quien no ha recibido 'buena educación' en su familia y, por ende, determinado por tales circunstancias. Cuestión ajena a la lógica de acción de los agentes competentes de la buena educación.

El análisis de este episodio nos permite pensar que lo que habilita a estos jóvenes para "practicar" cotidianamente la 'indisci-

⁴⁶Dirá el autor que "si tomados como modelos de descripción y explicación de la manera como funciona la genética de la vida social, agencia del agente y agencia de la estructura son realidades opuestas mutuamente anulables, ellas pueden, por otro lado, ser consideradas como representaciones que los propios actores [...] utilizan para entender el mundo" (p. 707). Lo que torna a esas visiones de mundo en dispositivos morales.

plina' sin mayores consecuencias para su construcción identitaria es precisamente su carácter construido como eventual y circunstancial. En tanto competencia moral, la buena educación permite ubicar cuestiones recurrentes (la indisciplina, los malos comportamientos o los enfrentamientos físicos) en un plano circunstancionalista o de contingencia y por ende no como rasgo identitario atribuible al colectivo de jóvenes:

[En instancia de grupo de discusión los jóvenes debatían acerca de un titular del periódico que decía "La indisciplina pone en jaque a los docentes. Cada vez se registran más hechos de violencia en las escuelas"]

Joaquín: En nuestro curso hay violencia...

Victor: Creo que es mínimo. Acá tenés de todo un poco pero es mínimo. Hay colegios en los que les pegan a los profesores. En la tele muestran que si no les gustan las clases de van, se agarran con armas blancas a la salida de la escuela.

Investigador: ¿Por qué creen que acá esas cosas son mínimas?

Joaquín: Por ahí tiene que ver con la educación que nos dan en la casa. Esos problemas se dan en colegios en los que la educación de los padres no es la misma que tenemos la suerte de recibir nosotros. Todos venimos de familias que son 'bien'; padres que se preocupan por nosotros, nos prestan atención. Las cosas más graves pasan cuando no reciben educación en la casa.

Anabel: o cuando no tienen padres

Victor: o tienen la mala suerte de que lo que no tienen en la casa tampoco lo tienen en las escuelas a las que pueden ir.

Investigador: ¿y esta otra cuestión [que destaca el titular]? Que los docentes están "en jaque"...

Victor: acá eso no pasa.

[Grupo de discusión]

Vemos así que esta competencia morigeradora para todos los participantes de esta “comunidad imaginada” (NOEL, 2011) los riesgos de ser arrastrados hacia el terreno de “las malas familias/escuelas”, y por ende de la ‘mala educación’. Fenómeno similar a lo que Elías y Scotson (2000) observaron en relación con la conformación de la auto-imagen de los grupos establecidos o a lo que Barth (1976) señala como propio de la distinción de los grupos étnicos, donde “algunos rasgos culturales son utilizados como señales y emblemas de diferenciación [y] otros [como la violencia en este caso] son pasados por alto” (p. 15).

La obra de Elías y Scotson (2000) nos legó un marco conceptual para comprender la complejidad de los procesos de configuración de relaciones de poder intergrupales y el peso que acarrea el grado de cohesión interna en la definición y delimitación de una comunidad imaginada virtuosa (Noel, 2011). A la luz de estos desarrollos podemos pensar que el episodio que hemos tomado como objeto analítico pone también de manifiesto el modo de funcionamiento de una comunidad imaginada y la manera como la identidad tiende a reforzarse ante un comportamiento que atenta con transformar la *geimenschaft* en *gesellshaft* (TONNIES, 1979, citado en NOEL, 2011). Cuando la docente dijo ‘la escuela puede hacer una parte pero hay algo que tiene que venir de la casa’ en el mismo acto *excusó* a la escuela al dar cuenta de la imposibilidad de sostener el repertorio de la buena educación sin un trabajo mancomunado que involucre a la familia en la misma medida. Por ende podemos pensar que tras la ofensa a esta docente se aloja una potencial ofensa mayor hacia un colectivo imaginado más amplio. El comportamiento de los jóvenes ciertamente amenazó con rebajar “su propio estatus [...] hacia un estatus inferior en su propia estima” (ELIAS y SCOTSON, 2000, p. 167). Sandra por su parte se limitó a cumplir con sus labores como emprendedora moral, manteniendo “los patrones y compromisos elevados que se esperan” (p. 169) de un comunidad ‘bien educada’.

Reflexiones finales

En un trabajo anterior llevado a cabo en una escuela de sectores populares (AUTOR, 2014b), indagué la perspectiva de docentes sobre la conflictividad cotidiana en el establecimiento; específicamente sus miradas acerca de ciertos comportamientos connotados como ‘indisciplinados’ o interpretados como actuaciones ‘insolentes’. Pude reconstruir entonces un conjunto de “teorías nativas” sustentadas en explicaciones en las que se responsabilizaba a las familias de los jóvenes por una socialización percibida como deficitaria; procesos de “inducción social” que ya no serían ‘como eran antes’ debido a una pérdida de ‘capacidad cultural’. Otro trabajo argentino (NOEL, 2009) observó diferencias en las maneras en que los docentes evalúan la relación de la escuela con los sectores vulnerables, que sintetizó en las tipologías docentes de ‘normativos’ y ‘pragmáticos’⁴⁷. Incluso con diferencias antagónicas respecto del lugar en que la responsabilidad por la *inclusión/exclusión* educativa es ubicada (en los individuos o en el estado y sus instituciones), es común a ambas tipologías el reconocimiento de una distancia socio-cultural entre la escuela y los sectores populares. En síntesis y tal como lo describe otra etnografía local (PREVITALI, 2008) estas “percepciones *folk* [...] parecen comprender el sentido de [las] conductas como parte de un trato cotidiano y esperable dentro del contexto cultural del que provienen los chicos” (p. 156). Habría así una relación lineal entre las condiciones de pobreza del alumnado y ciertas modalidades de interacción.

De este modo, mientras que en establecimientos de sectores vulnerables parecería prevalecer entre los docentes una mirada signada por ‘teorías nativas’ que, en clave

⁴⁷De acuerdo al autor, los docentes *normativos* priorizan la norma por sobre las prácticas y, allí donde la práctica no se sujete a la norma, la falta de ajuste será adjudicada en términos individuales (como desvío o patología). A la inversa Los *pragmáticos* consideran que las normas deben adecuarse a las prácticas, por ende, si la escuela es excluyente, esto se debe a que no se ha flexibilizado lo suficiente.

culturalista, explican el mal comportamiento por apelación a aspectos deficitarios de la socialización familiar⁴⁸, podríamos pensar que en escuelas de *elite* lo que conceptualizamos como el *repertorio de la buena educación* funcionaría para los miembros del colectivo educativo (jóvenes, docentes y padres) como ‘competencia moral’ (WERNECK, 2012) que dota a estos actores de un margen de maniobra. Cuestión que permite ubicar ciertas actuaciones de ‘indisciplina’ en un plano circunstancial y por ende no como rasgo identitario atribuible al colectivo de jóvenes, ni propio de una ‘comunidad virtuosa’ (NOEL, 2011).

Observamos así que la cualidad de ser *agentes competentes de buena educación* permite a estos jóvenes una construcción de oficio de alumno desde la que efectúan un despliegue táctico y situacional pudiendo escoger el repertorio que eventualmente permita la mejor presentación de sí con menos márgenes de fracaso que los jóvenes de sectores vulnerables, a quienes toda una serie de “teorías nativas” los significan desde la carencia familiar, material y cultural. Aunque, como pudimos apreciar, la utilización táctica de esta competencia no sería exclusiva de los jóvenes; también es efectuada por las familias y la escuela.

Para finalizar, estas reflexiones conducen a interrogarnos sobre los efectos performativos que la investigación cualitativa sobre la conflictividad escolar pueda tener, toda vez que, al enfocar privilegiadamente en establecimientos de sectores vulnerables, esté contribuyendo a construir una imagen particu-

larmente conflictiva de esas escuelas. Imagen que eclipsa la observación de procesos similares que en los sectores altos (“competentes” de buena educación) se encontrarían ya disimulados por la movilización táctica de repertorios morales a través de los cuales los actores consiguen, de modo irreflexivo, identificarse como parte de ‘comunidades virtuosas’, ‘educadas’ y no violentas.

Referencias

AUSTIN, John. *Philosophical Papers*. Londres: Oxford University Press, 1961.

BARTH, Frederik. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras: la Organización Social de las Diferencias Culturales*, México: FCE, 1976.

BECKER, Howard. *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Bs. As.: Siglo XXI, 2012.

CONTRERAS, Facundo. “La Experiencia Escolar de alumnos del último año de un colegio preuniversitario nacional de la Ciudad de Córdoba: Procesos de construcción de proyectos de vida a futuro”. *I congreso Internacional de Psicología “Ciencia y Profesión”*, Congreso realizado en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba Capital. Abril, 2014.

D’ALOISIO, Florencia. Mirar el porvenir a través de la secundaria: la concreción de proyectos biográficos, ¿una cuestión de voluntad individual?. En Paulin, H. Tomasini, M. (2014) *Jóvenes y Escuela. Relatos sobre una relación compleja*, pp. 19-50, Córdoba: Brujas, 2014.

DEBARBIEUX, Eric. “A violencia na escola francesa: 30 anos de construação social de objeto (1967-1997)”. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, 1(27), pp. 163-193, 2001.

DUBET, Francois. MARTUCCELLI, Danilo. *En la escuela. Sociología de la experiencia escolar*. Barcelona: Losada, 1998.

DUSCHATZKY, Silvia. COREA, Cristina. *Chicos en Banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Bs. As. Paidós, 2009.

⁴⁸En este sentido Míguez (2008) señala que “en el contexto de escuelas radicadas en enclaves marginales, con población de bajos ingresos, [...] se percibe] que a las diferencias intergeneracionales se le suelen sumar las sociales. Éstas emergen del contacto entre los alumnos y sus progenitores, provenientes de las clases humildes, y docentes que suelen surgir de los sectores medios. Estas diferencias generacionales y sociales no se manifiestan tan solo en sus dimensiones objetivas [...] sino también en las formas de percepción o sistemas de representación de la realidad que son prototípicos en cada grupo generacional y en cada sector social” (p. 17).

- ELIAS, Norbert. SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- FASSIN, Didiere. "Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals". *Anthropological Theory*, 8(4), pp. 333-344, 1998.
- GARCÍA SALORD, Susana. VANELLA, Liliana. *Normas y valores en el salón de clases*. México: Siglo XXI, 1999.
- GARFINKEL, Harold. *Estudios en etno-metodología*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- GOFFMAN, Erving. *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza, 1979.
- GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Bs. As.: Amorrortu, 1989.
- HARRÉ, Rom. Foreword. En Scott. M, Lyman, S. *A Sociology of the Absurd*, pp. 7-9, New York: General Hall, 1989.
- LOMAS, Carlos. "¿La escuela es un infierno? Violencia escolar y construcción cultural de la masculinidad". *Revista de Educación*, N° 342, pp. 83-101, 2007.
- MALDONADO, Mónica. *Una escuela dentro de una escuela. Un enfoque antropológico sobre los estudiantes secundarios en una escuela pública de los '90*. Bs. As.: Eudeba, 2006.
- MANDELERT, Diana. DE PAULA, Lucilia. La circularidad virtuosa: investigación sobre el alumnado de nueve escuelas de prestigio en la ciudad de Río de Janeiro. En Martínez, M. Villa, A. Seoane, V. (Coords.) *Jóvenes, elección escolar y distinción social. Investigaciones en Argentina y Brasil*, pp. 107-120, Bs. As.: Prometeo, 2009.
- MARRERO, Adriana. "Hermione en Hogwarts o sobre el éxito escolar en las niñas". *Revista Mora*, 14, 29-42, 2008.
- MARTÍNEZ, María Elena. VILLA, Alicia. SEOANE, Viviana. PARTE I. Argentina. En Martínez, M. Villa, A. Seoane, V. (Coords.) *Jóvenes, elección escolar y distinción social. Investigaciones en Argentina y Brasil*, pp. 27-76, Bs. As.: Prometeo, 2009.
- NOEL, Gabriel. La autoridad ausente. Violencia y autoridad en escuelas de barrios populares. En Míguez, D. (Comp.) *Violencias y conflictos en las escuelas*, pp. 113-146, Bs. As.: Paidós, 2008.
- NOEL, Gabriel. Normativos y Pragmáticos. Los docentes y sus teorías nativas acerca de la inclusión y exclusión en escuelas de barrios populares. En Misirlis, G. (Comp.) *Todos en la escuela. Pensar para incluir, hacer para incluir*, pp. 19-42, San Martín: UNSAM, 2009.
- NOEL, Gabriel. "Cuestiones Disputadas. Repertorios Morales y Procesos de Delimitación de una Comunidad Imaginada en la Costa Atlántica Bonaerense", *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, XI, pp. 99-126, 2011.
- NOEL, Gabriel. "De los Códigos a los Repertorios: Algunos Atavismos Persistentes Acerca de la Cultura y una Propuesta de Reformulación", *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, pp. 1-30, 2013.
- PAES DE CARVALHO, Cynthia. MARTÍNEZ, María Elena. Horizontes de investigación sobre elites escolares en la Argentina y Brasil. En Martínez, M. Villa, A. Seoane, V. (Coords.) *Jóvenes, elección escolar y distinción social. Investigaciones en Argentina y Brasil*, pp. 13-26, Bs. As.: Prometeo, 2009.
- PAULÍN, Horacio. MARTÍNEZ, Soledad. "Hacerse respetar". Sentidos y acciones en procura del respeto en la escuela. En Paulín, H. Tomasini, M. (Coords.) *Jóvenes y Escuela. Relatos sobre una relación compleja*, pp. 119-142. Córdoba: Brujas, 2014.
- PERRENOUD, Phillipe. *La construcción del éxito y el fracaso escolar*. Madrid: Morata, 1990.
- PREVITALI, María Elena. Violencias y estrategias institucionales. Análisis comparativo en dos escuelas medias de la ciudad de

Córdoba. En Míguez, D. (Comp.) *Violencias y conflictos en las escuelas*, pp. 147-170, Bs. As.: Paidós, 2008.

SCOTT, Marvin. LYMAN, Stanford. "Accounts". *American Sociological Review*, 1(33), pp. 46-62, 1968.

SCOTT, Marvin. LYMAN, Stanford. *La Rebelión de los estudiantes*. Bs. As.: Paidós, 1974.

TAVARES DOS SANTOS, Jose. "A violência na escola: conflitualidade social e ações civilizatórias". *Educação e Pesquisa*, 1(27), pp. 105-122, 2001.

TIRAMONTI, Guillermina. ZIEGLER, Sandra. *La educación de las elites. Aspiraciones, estrategias y oportunidades*. Bs. As.: Paidós, 2008.

TOMASINI, Marina. Hacerse el malo. Interacciones cotidianas entre estudiantes varones de primer año de escuelas secundarias de Córdoba, Argentina. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, 15, pp. 86-112, 2013.

WERNECK, Alexandre. "O "egoísmo" como competência: um estudo de desculpas dadas nas relações de casal como forma de coordenação entre bem de si e moralidades". *Revista de Antropología*, San Pablo, USP, 1(54), pp. 133-190, 2011.

WERNECK, Alexandre. "Sociologia da moral como sociologia da agencia". *Revista brasileira de sociologia da emoção*, 36(12), pp. 704-718, 2012.

ZIGON, Jarret. "Moral breakdown and the ethical demand. A theoretical framework for an anthropology of moralities". *Anthropological Theory*, 2(7), pp. 131-150, 2007.

Resumen Este trabajo tematiza la dimensión moral que atraviesa la conflictividad cotidiana en establecimientos educativos de *elite*, insertándose en la perspectiva de la antropología de las moralidades. La investigación sobre la dinámica de escolarización de sectores altos en Argentina y Brasil comenzó a tomar impulso en los últimos años, junto con la necesidad de comprender la reconfiguración societal y escolar en el contexto de transformaciones de las últimas décadas del siglo pasado. A partir de una aproximación etnográfica a una escuela secundaria de la ciudad argentina de Córdoba Capital, se analizan los modos mediante los cuales los miembros de la “comunidad imaginada” en torno a esta escuela (estudiantes, padres y docentes) utilizan a la “buena educación” como una competencia moral: un principio de efectividad de las acciones en el que se revela su *capacidad metapragmática*, habilitándolos para ubicar ciertas actuaciones juveniles ‘violentas’ o ‘indisciplinadas’ en un plano circunstancial o de contingencia, evitando considerarlos como rasgos identitarios o culturales. Se observa así que, de manera irreflexiva, los actores consiguen “eclipsar” ciertos aspectos de la conflictividad escolar que, de ser visibilizados, encontrarían similitudes con la realidad cotidiana de las comunidades escolares de las que creen distinguirse. **Palabras clave:** conflictividad escolar, escuelas de *elite*, escuela media, buena educación, competencia moral, capacidad metapragmática

Abstract: This paper focuses on the moral dimension implied in everyday conflicts in elite educational institutions, from the perspective of the anthropology of moralities. Research on the dynamics of schooling of upper classes in Argentina and Brazil began to gain momentum in recent years, along with the need to understand the societal and school reconfiguration in the context of transformations on the last decades of the past century. From an ethnographic approach to a secondary school establishment in the city of Cordoba, Argentina, I analyze the ways by which the members of the “imagined community” built around the school (students, parents and teachers) use the ‘Good Education’ as a moral competence: a principle of effectiveness of actions in which their *metapragmatic capacity* is revealed, enabling them to locate certain ‘violent’ or ‘undisciplined’ youth performances in a circumstantial or contingent level, avoiding considering them as cultural or identity features. It is thus seen that, unreflectively, actors “overshadow” certain aspects of school conflict which, if made visible, would find similarities with the everyday reality of school communities from which they believe are distinct. **Keywords:** school conflict, *elite* schools, secondary school, good education, moral competence, metapragmatic capacity

CEJA, Gabriela Eugenia Rodríguez. “Las emociones como expresión de la desigualdad social em situaciones de conflicto social comunitario ch’ol”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 81-98, abril de 2015. ISSN 1676-8965

Las emociones como expresión de la desigualdad social en situaciones de conflicto social comunitario ch’ol⁴⁹

Gabriela Eugenia Rodríguez Ceja

Recebido: 20.10.2014
Aprovado: 15.02.2015

Resumo: Este artigo analisa a função social da dimensão emocional no contexto de conflito social da comunidade no Ejido El Carmen II, localizada em Calakmul, Campeche, que é habitada por indígenas ch’oles. A abordagem de Arlie Hochschild sobre a análise do contexto tridimensional para compreender o significado da experiência emocional localizada: Me refiro às regras, expressiva e política. A autora considera a dimensão emocional como uma construção sociocultural em volta das experiências que proporcionam direção e orientação de pessoas no mundo, e estão situados historicamente, socialmente e culturalmente. O artigo mostra que a experiência emocional articula os indivíduos ch’ol com códigos culturais comuns para os membros do grupo, gerando uma experiência compartilhada dos temas do evento, e do corpo. A dimensão emocional é desenvolvida em contextos sócio-culturais, econômicas e políticas em particular, onde as condições de marginalização, pobreza e desigualdade têm um papel crucial. Também se relaciona com os costumes da cidade a fim éticos, morais e legais. Estes elementos constroem uma complexa teia de relações que ligam o local e translocais. Foi utilizado o método etnográfico para analisar um estudo de caso, a partir do qual podemos identificar como a dimensão emocional contribui para a reorganização das dinâmicas locais em situações de conflito. O papel que as emoções como a inveja (ts’alentiél), raiva (michlel), o ódio (ts’a k’el), medo (balk’eñ), vergonha (Kisin) ou preocupação, tristeza (Pensal), é identificado agências de construir, enquanto as emoções experimentadas são vários gatilhos de estratégias que visam alterar a localização dos atores no espaço social e, portanto, têm um papel muito importante nas relações de poder que são encenadas. **Palavras-chave:** a desigualdade, a inveja, conflitos sociais, relações de poder, ch’oles.

⁴⁹ Este trabajo fue realizado con el apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Agradezco igualmente a mi maestra, Dra. Oliva López Sánchez por su apoyo y enseñanzas, que han sido fundamentales para la realización de la presente investigación.

Introducción⁵⁰

Este artículo tiene como objetivo analizar la función social de la dimensión emocional en situaciones de conflicto social comunitario a través de un estudio de caso en el ejido *ch'ol* El Carmen II (ECII)⁵¹, en el municipio de Calakmul, en Campeche, México. Parto de considerar que dicha dimensión forma parte de la experiencia humana en cualquier contexto (Hochschild, 1975), y se refiere a la vivencia compartida de los sujetos en el acontecimiento, en el ser siendo (Illouz, 2007), lo que remite a culturas específicas que tienen semánticas y códigos al respecto, en los cuales se configura la experiencia.

La dimensión emocional local incorpora procesos subjetivos e intersubjetivos relacionados profundamente y de forma compleja con contextos históricos, políticos, económicos y sociales más amplios, así como también se vincula con los órdenes ético, moral, jurídico y de usos y costumbres de la localidad (Enríquez, 2008 y 2011; López, 2011a; Lutz, 1988; Lutz y AbuLughod, 1990); debido a ello, las emociones juegan un papel determinante en los intercambios humanos, pudiendo operar como generadoras de acciones sociales estratégicas. El análisis de esta dimensión en relación con situaciones de conflicto permite visualizar los procesos de negociación a que se ven sometidos los contenidos socioculturales locales, lo cual posibilita dar cuenta de procesos de reproducción y transformación del orden social (Enríquez, 2011).

En trabajo me he enfocado en las categorías analíticas propuestas por Arlie Hochschild en su artículo “The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities” (1975), las cuales tienen como objetivo aproximarnos al “actor sintiente” (*sentient actor*), el cual es consciente y a la vez capaz de sentir afectos, es decir, puede dar-

se cuenta de sus experiencias y conscientemente responde a sus emociones considerando las expectativas culturales que se tienen sobre de él (op. cit., p. 283). Hochschild considera a la dimensión emocional como una construcción sociocultural que alude a experiencias que proveen de sentido y orientación a los sujetos en el mundo, y que se encuentran situadas histórica, social y culturalmente. El significado de las dichas experiencias se construye en relación con diversas dimensiones del contexto, su propuesta es analizar la normativa, la expresiva y la política, las cuales serán retomadas en el análisis de este trabajo.

Por otra parte, el conflicto social ha sido ampliamente estudiado dentro de las ciencias sociales, y ha sido considerado un elemento intrínseco de las relaciones humanas (Austin, citado en Berruecos, 2009; De Haro, 2012; Simmel, 2010). Retomo la definición que lo considera como un “estado antagónico entre dos o más partes, que surgen de intereses incompatibles” (Hunter y Whitten, 1981, p. 107), “en torno a recursos, poder y status, creencias y otras preferencias y deseos” (Bisno, citado en von Bertrab, 2010, p. 57), las cuales afectan elementos fundamentales de los sistemas sociales (Gluckman, 1978).

El conflicto social ha sido estudiado principalmente en torno a dos posibilidades: como elemento restaurador del orden social de una comunidad al ser resuelto dentro de los valores y normas locales (Gluckman, op. cit.; Balandier, 1974 y 2004), o como un elemento generador de procesos de cambio social (Beattie, 1964; Gramsci, 1999; Coser, 1961). En este trabajo se analizará cómo el conflicto social comunitario ilumina precisamente las pugnas que surgen en una sociedad que está en tensión al albergar simultáneamente tanto procesos que buscan reproducir cierto orden ético, moral y jurídico, como también otros que buscan cuestionarlo y subvertirlo.

La propuesta de esta investigación coloca a la dimensión emocional como eje teórico y metodológico para analizar el conflicto, debido a que permite profundizar tanto en estructuras individuales y subjetivas, como también en las socioculturales, estableciendo relaciones entre ambas; también se integra el impacto que tienen aspectos sociales, económicos y políticos en la

⁵⁰Trabajo presentado en el *Cuarto Coloquio de Investigación. Las emociones en el marco de las Ciencias Sociales: perspectivas interdisciplinarias*, organizado por la FES-Iztacala y el ITE-SO, en septiembre 2014.

⁵¹Este ejido se conforma aproximadamente por 500 personas, y se ubica en Calakmul, municipio que colinda en la frontera sur de México con los países de Belice y Guatemala.

relación que establece lo local con lo trans-local.

Se retomará la dimensión emocional como elemento clave en la construcción de las experiencias, las cuales son entendidas como la vivencia compartida de los sujetos en el acontecimiento. A partir de la experiencia emocional del “sujeto sintiente” es posible aproximarnos a la vivencia compartida de las personas, de forma tal que resulta viable comprender cómo las emociones contribuyen a reorganizar la vida de la colectividad *ch'ol* en situaciones de conflicto, es decir, nos permiten aproximarnos a la forma como se construyen las agencias de los actores sociales.

El objetivo planteado fue abordado a través del método etnográfico, observando, participando y cuestionando⁵²: por un lado, en interacción con diversos miembros de la comunidad en múltiples contextos de la vida cotidiana; por otro, enfocándome en el tema de investigación, con actores cercanamente relacionados con el caso de estudio, así como también analizando otras situaciones de conflicto para tener más elementos de análisis.

Para abordar el objetivo que ha sido formulado, a continuación se describe la forma como se ha organizado el trabajo. En el siguiente apartado, titulado “La dimensión emocional y el conflicto social”, se analizan las narrativas que explican el sentido del conflicto, de donde surge una estrecha relación entre algunas emociones y las condiciones de desigualdad que se construyen desde lo local, pero también en la compleja relación que se desarrolla con el contexto translocal. Posteriormente se describe brevemente el caso de estudio, y se continúa con el análisis de la dinámica emocional local siguiendo las categorías propuestas por Hochschild: normativa, expresiva y política. Para finalizar se integran las reflexiones finales.

⁵²Desde agosto de 2008 he realizado trabajo etnográfico en el ejido de forma intermitente. Para esta investigación permanecí 9 semanas, entre noviembre de 2013 y marzo de 2014.



Mapa 1 - Campeche, México
<http://georgeinmexico.wordpress.com/2010/06/28/george-s-guide-to-mexico-campeche-state/>. Consultado en octubre de 2014

La dimensión emocional y el conflicto social.

El conflicto (*t'an, leto, periyal*) para los *ch'oles* de ECII está íntimamente relacionado con dinámicas emocionales nombradas como *wokol*, es decir, de sufrimiento, dificultad o problema. El *wokol* constituye un concepto de “experiencia próxima” (Gertz, 1984) que está encarnado en la vivencia cotidiana de las personas, pues remite a muchos significados, tanto corporales, como emocionales y cognitivos. Algunos *ch'oles* reconocen que los conflictos entre compañeros (*lakpi'ilob*) generan sufrimiento, pues de ellos deriva la experiencia de *bak'en* (miedo), *michlel* (enojoraje), *pensal* (preocupacióntristeza), o *kisin* (vergüenza). El conflicto suele estar presente como un fantasma que tiene múltiples formas, y que amenaza con aparecer en diversas circunstancias a lo largo de la vida de las personas, pudiendo llegar a provocar escenarios adversos donde esté presente la enfermedad e incluso la muerte.

Asimismo, las explicaciones locales sobre el origen del conflicto suelen referir que las personas sienten *ts'alentiel* (envidia), *ts'a k'el* (odio) o *michlel* (corajeenojo) contra sus enemigos (*contra*). Sus explicaciones aluden a formas de sentir⁵³ (Lutz, 1988; Rosaldo, 1980) que remiten a dinámicas locales muy densas en significados, prácticas y experiencias.

Posteriormente, se identificó que la envidia, el odio o el coraje de que eran objeto,

⁵³ No he identificado en *ch'ol* algún término para la categoría “emoción”; sin embargo, sus expresiones se refieren a formas de sentir, las cuales han sido conceptualizadas por las disciplinas sociales bajo la categoría de “emociones”.

solían referir a las condiciones de desigualdad que se viven en la localidad. Es decir, la diferencia en cuanto al acceso al capital simbólico⁵⁴ provoca que las personas experimenten emociones que reflejan la molestia que esto les genera, ya que suele derivar en relaciones de poder. El ejido ECII está organizado en torno a una aguda estratificación basada en el género, la edad y la posición social de las personas. Esto implica que los hombres, de mayor edad y ejidatarios, han controlado la toma de decisiones sobre cuestiones que competen a toda la comunidad; mientras que las mujeres, los jóvenes y la gente sin tierra han vivido de facto como ciudadanos de menor rango que deben subordinarse, sufriendo en ocasiones la violación de sus derechos.

Sin embargo, la desigualdad también se configura a través de las relaciones que establecen con el contexto translocal, en cuyo entramado se gestan numerosas contradicciones y dificultades para localidades como ésta: pequeña, de vocación campesina, con población indígena, históricamente marginada y empobrecida, aunque también inmersa en importantes procesos de transformación. En estos espacios, la mayoría de las personas tiene gran dificultad para acceder a recursos básicos que les permitan sobrevivir y reproducirse, y también para adquirir objetos de prestigio, los cuales provienen en su mayoría de la sociedad mestiza, con la que históricamente se han relacionado los grupos indígenas en términos de desigualdad y exclusión, lo que ha contribuido a generar las condiciones de pobreza en que se encuentran.

ECII se fundó a mediados de los años 70 del siglo pasado en el contexto del reparto de tierras baldías, destinadas a campesinos que carecían de este recurso. En aquel tiempo, los *ch'oles* se encontraron rodeados

⁵⁴Para Bourdieu (1986), el capital simbólico incorpora a los otros tipos de capital: económico, cultural o social, y se refiere a propiedades intangibles inherentes a los agentes sociales, las cuales cobran valor en la medida en que son conocidos y reconocidos por un grupo humano que comparte el mismo *habitus*. La distribución de los distintos tipos de capital configura la estructura del espacio social y determina las oportunidades de vida de los agentes sociales (Fernández, 2013).

de selva virgen, sin ningún apoyo del gobierno para sobrevivir, ni para establecer los primeros contactos con el resto del mundo. Con los años, el ejido se ha acercado cada vez más a la sociedad mexicana mestiza, con lo cual también se han incorporado elementos que actualmente se encuentran en disputa con aquellos que han organizado tradicionalmente a la localidad, situación que ha impactado fuertemente en las dinámicas afectivas locales.

El ejido ha ido transitado de una economía de autoconsumo a una de mercado, aproximándose cada vez más a la propuesta capitalista neoliberal. Sin embargo, lo ha hecho en gran medida desde la lógica de la explotación y como proveedora de mano de obra barata, ya que el pago por sus productos agrícolas es muy bajo⁵⁵. Por otra parte, el gobierno ha implementado diversas políticas asistencialistas que no modifican su condición de subordinación, sino que los vuelven dependientes de los pocos recursos que deciden otorgarles. Asimismo, existen pocas fuentes de trabajo en la localidad o en los entornos inmediatos; los jóvenes que emigran se emplean en trabajos mal pagados, y sólo unos cuantos logran consolidar cierto capital que les permite iniciar proyectos que redundan en mejor calidad de vida.

Dichas condiciones socioeconómicas han generado que la mayoría de las personas tenga acceso restringido a muchos recursos, mientras que unas cuantas los tienen con cierta abundancia. La escasez, la desigualdad y la incorporación de elementos provenientes de la sociedad mestiza contribuyen a que las personas experimenten emociones como envidia, odio o enojocoraje, lo que las lleva a emprender acciones encaminadas a dañar a otros, generándose relaciones de competencia, de desconfianza y en ocasiones de fuerte hostilidad. Algunas de las acciones empleadas para dañar, son: el chisme, amenazas, descalificaciones en reuniones públicas, discusiones, violencia física, acciones encaminadas a afectar el patrimonio de otros. Sin embargo, la brujería *-ta' lential* es el recurso más poderoso

⁵⁵El chile jalapeño es el principal producto comercial de los campesinos del municipio, y en muchos casos el único. En la cosecha del 2013 se pagó un kilo aproximadamente a 20 centavos de dólar.

para afrontar el conflicto, pues puede producir enfermedad e incluso la muerte.

Sin embargo, quienes son agredidos también sienten emociones que las pueden llevar a cometer acciones en contra de sus agresores, como sucede con el enojo; aunque también pueden buscar la reparación del daño, o protección cuando experimentan miedo, preocupacióntristeza o vergüenza. En este sentido, la dimensión emocional puede surgir como causa del conflicto y también como una consecuencia de éste, ya que expresa las confrontaciones que se gestan en estos escenarios, por lo que constituye uno de los principales motores de la dinámica local que se organiza en buena medida en torno a relaciones de poder en donde las personas despliegan diversas estrategias para tratar de modificar y mejorar su posición en el espacio social.

Las acciones emprendidas dependen de muchos factores: como la evaluación que hagan sobre qué tan grave y peligrosa es la situación en que se encuentran; las emociones experimentadas; el capital simbólico con que cuenten dada su posición social, su edad y género.

En ECII, la dimensión emocional expresa el malestar, el sufrimiento y la dificultad en que están inmersas las personas de forma constante al encontrarse en un entorno que no garantiza a todas por igual la satisfacción de sus necesidades, y donde las interacciones cotidianas entre los mismos compañeros *ch'oles* pueden llegar a poner en peligro la vida de las personas. Esto último se condensa en una frase expresada con frecuencia: “*ma'anik mi mejlel lajk'an ipusik'al yamb' lak pi'lob*”, “no podemos llegar a conocer el corazón de las (otras) personas”; con ello se refieren a la dificultad para saber lo que realmente piensan, desea alguien⁵⁶, pues a pesar de que

muestre cierta apariencia de ser “buena gente” (*wen kixtiaño*), es sabido que no siempre se trata de lo que “verdaderamente dice su corazón” (*isujmlel mi yal ipusik'al*), por el contrario, la gente suele ocultar sus intenciones, principalmente cuando se trata de hacer daño a otros.

El panorama se complejiza cuando se sabe que hay acciones encaminadas a perjudicar a otros, pero que no son tan evidentes a simple vista; por el contrario, se dan de forma oculta, y a través de una lógica distinta, lo cual alude directamente a la forma en que opera la brujería, el daño o la “maldad”, conocida en *ch'ol* como *tik'lan*. Entre la gente *ch'ol* existe una concepción bastante generalizada que considera que los seres humanos no están confinados en sentido estricto a sus cuerpos (*bac'tal*), sino que se extienden más allá de éstos, “haciendo que las personas aparezcan como entidades extendidas y a la vez porosas, en constante riesgo” (Escalona, 2009, p. 189); esto sucede debido a que también se encuentra integrada por el *ch'ujlel*, entidad anímica o “espíritu”, que está en relación permanente con el cuerpo, y cuya interacción recíproca con éste y con el entorno genera que la persona⁵⁷ pueda ser afectada a través de sueños, emociones, caídas, chismes, aires, sustancias o seres que pueden penetrar y vulnerar, o atacar al *ch'ujlel* cuando éste se encuentra fuera del cuerpo, pudiendo producirse trastornos graves como enfermedades, y en última instancia la muerte.

En casos de brujería, el ataque lo realiza alguien que cuente con *way*, “nagual” o “sombra”, el cual pertenece sólo a algunos sujetos considerados *xiba'*, “brujos” o “diablos”. El *way* dota de poder a quienes lo poseen, ya que pueden transformarse en uno o varios animales, y/o fenómenos como

⁵⁶El corazón es la parte de la persona donde se encuentran sus principales capacidades, como el pensamiento, sensación, emoción, deseo, recuerdo o conocimiento. Cuando se dice que el corazón habla (*chon ti t'an ipusik'al*), expresa los deseos, pensamientos, emociones, sensaciones, recuerdos de la persona. Existen palabras específicas para nombrar cada una de estas capacidades: *na'tan*: saber, pensar, comprender, recordar, extrañar, conocer; *ubin/ ubintel*: sentir corporalmente, lo que se refiere tanto a emociones como a sensaciones, también se refiere a

escuchar; *kañ*: conocer, aprender; *'om*: desear, querer; *kajtisan*: recordar.

⁵⁷Se considera que la noción de “persona” integra la experiencia del cuerpo (*bac'tal-baketal*), del *ch'ujlel* o espíritu y del *way*, nagual o segundo espíritu -para quienes cuentan con esta entidad-, así como de la relación con el entorno planteado a través de las interacciones con otros humanos -principalmente los mismos *ch'oles*-, y con el medio ambiente personificado por seres sobrenaturales o “dueños”, *yumob* o *witsob*.

rayo, viento o remolino, adquiriendo las características de estas entidades. Los *xiba'* tienen poder para comunicarse directamente con los “dueños” (*yum*) a través de procedimientos rituales, quienes son seres sobrenaturales duales que habitan el cosmos *ch'ol*, es decir, pueden emplear su poder tanto para beneficiar como para dañar a las personas; algo similar sucede con quienes tienen *way*, pues ellos encarnan la dualidad curanderobrujo o *xwujtijelxiba'*, ya que pueden usar su poder para contribuir a que alguien sane, pero también para provocarle enfermedad o muerte.

Para lograr lo anterior, una de las posibilidades más eficaces es que los *dueños* aprisionen los *ch'ujlelob* de las personas, dejándolos cautivos en las profundidades de la tierra o del agua, espacios donde ellos habitan y cuyos recursos controlan; mientras tanto el individuo se debilita, enferma y muere. Es importante considerar que estos seres no parecen tener candados morales ni estar regidos por algún sentido de justicia para realizar sus acciones, como también plantea Imberton en su estudio sobre suicidio entre *ch'oles* de Tila, Chiapas. Lo que parece motivarlos a actuar a favor de alguien es la entrega de mayor cantidad de regalos u ofrendas (*majtan*), sin importar “si esta persona es víctima o victimaria, si actúa para atacar o para defenderse, con motivos justificados o sin ellos” (Imberton, 2012, p. 128).

Esta forma de comprender las relaciones humanas tiene un fuerte impacto en las interacciones y en la vida cotidiana en general, pues se suele vivir en alerta constante, con desconfianza, percibiendo atentamente lo que sucede en su entorno, con los miembros de su familia y con su persona, acechando señales que indiquen la acción de algún enemigo. Es aquí donde algunas emociones aparecen como indicadores de que algo importante está sucediendo.

Atendiendo a la problemática que ha sido expuesta, a continuación se presentará brevemente el caso de estudio, y posteriormente serán retomadas las categorías propuestas por Hochschild (normativa, expresiva y política) para analizar el contexto en que surgen las experiencias emocionales, con el fin de aproximarnos a la forma como se construye su significado.

El caso de estudio

El conflicto inició en el 2012 cuando el ganado de Mario⁵⁸ invadió los sembradíos de varios campesinos, destruyéndolos y arruinando buena parte de la cosecha. Julio fue a verlo en varias ocasiones para pedirle que amarrara sus animales; la respuesta fue displicente, quedó de amarrarlos pero nunca lo hizo. Tiempo después acudió con el Comisario Municipal para poner una demanda, pero Mario no acudió al llamado de la autoridad, por lo que Julio decidió enviar el caso a la cabecera municipal, llegando con el Ministerio Público. Ahí se determinó que tendría que pagar dos mil pesos por el daño causado a su cultivo, aunque finalmente sólo pagó \$500, ya que al parecer las autoridades municipales no dieron seguimiento al asunto. Meses más tarde, Mario tapó con alambre el camino por donde muchos campesinos del ejido pasan diariamente hacia a su parcela; como el terreno le pertenece, decía que podía hacer con él lo que quisiera. Los afectados firmaron un acta describiendo los hechos y la llevaron al Ministerio Público en la cabecera municipal; ahí se determinó que debía abrir el camino para el libre tránsito de las personas.

Al año siguiente, el ganado volvió a invadir y a destruir los chilares de varios campesinos. En esa ocasión, Julio decidió no demandar. Ese mismo año Mario quemó la cerca que Ana, hija de Julio, tenía alrededor de su pequeño rancho, ya que colindan ambos terrenos y Mario no hizo guardaraya para proteger el terreno vecino del fuego. Ella decidió no demandar porque consideraba que el señor lo había hecho intencionalmente y que no pagaría por el daño, tal como había sucedido con Julio. Asimismo, según el testimonio de padre e hija, durante las reuniones que se llevaron a cabo desde que inició el conflicto, cuando ellos coincidían con Mario, éste hacía comentarios negativos sobre lo que ellos habían dicho antes, descalificándolos a veces con burlas. La lectura generalizada que ha surgido sobre el conflicto es que Mario envidia a Julio y a miembros de su familia, lo cual es evidenciado por sus acciones y

⁵⁸Los nombres verdaderos han sido cambiados para proteger la identidad de las personas.

por el contexto en el que éstas se han desarrollado.

Mario ha enviado el mensaje de que no tiene miedo a las consecuencias que podrían generar sus actos, es decir, a lo que Julio y su familia pudieran emprender contra él. Sin embargo, sus mismas acciones lo muestran ante la localidad como alguien envidioso, con el que se debe tener cuidado. Eso mismo puede provocar que pierda aliados, que pierda prestigio, o que aumenten sus enemigos, los cuales pueden realizar acciones que generen contrapeso, como sucedió cuando alguien mató una de sus reses con una carabina, dejando un mensaje de venganza que buscaba generarle miedo. Aunque Mario culpó a Julio de haberlo hecho –lo cual fue negado por él, intentando desprestigiarlo. Como se aprecia, las acciones tienen consecuencias a nivel emocional, y los sucesos pueden ser interpretados en diversos sentidos, generando consecuencias tanto a favor como en contra de los involucrados.

A continuación presento el análisis del caso.

Dimensiones del contexto para analizar la construcción de significados afectivos.

Dimensión normativa

Hochschild (op. cit.) plantea que las emociones son inducidas por acuerdos sociales, por lo que éstos orientan nuestras emociones cuando nos encontramos en determinadas circunstancias; pero también establecen reglas sobre lo que deberíamos sentir en contextos particulares, con lo cual buscan controlar nuestras emociones. Lo ideal es que ambos coincidan, lo que sentimos y lo que deberíamos sentir; sin embargo, eso no siempre sucede.

En el caso de estudio es posible plantear que los órdenes ético y moral de la localidad establecen que la envidia no es bien recibida: “*mach yomik lakts’aleñ lak-pi’ilob*”, “no debemos envidiar a nuestros compañeros”, ya que contradice valores y prácticas que han sido fundamentales para organizar la vida social. Me refiero a aquellos que articulan la identidad de los *ch’oles* como grupo cultural particular y que tiene en la participación colectiva uno de sus

baluartes para poder continuar como comunidad organizada.

Ellos lo resumen en la frase “*lajalonla*”, “somos parejos”, lo cual implica que todos han participado de la construcción del tejido que da sentido a la vida comunitaria, así como también remite al ordenamiento que han llevado a cabo de su espacio vital, como campesinos comprometidos con un proyecto de vida. Ser “*pi’il*”, “compañero”, implica un reconocimiento del otro como alguien que comparte valores, sentidos, objetivos, actividades, derechos y obligaciones. La palabra *jpi’il*, “mi compañero” tiene múltiples significados que remiten a relaciones de parentesco: puede tratarse de la pareja, pero también de la familia que conforman todos los *ch’oles* de la localidad como parte de un mismo cuerpo social. No se debe envidiar a un miembro de la propia familia.

Es importante recordar que las emociones están relacionadas con el orden ético y moral de los grupos humanos, ya que contribuyen a que los sujetos evalúen las situaciones que se les presentan e interpreten sus experiencias a partir de ciertos valores establecidos y reconocidos colectivamente, por lo que contribuyen a regular las relaciones sociales (Enríquez, op. cit.; Hochschild, op. cit.; López, op. cit.; Lutz, op. cit.). En este sentido, aludiendo a la categoría de lo “moralmente apropiado” para las emociones (Hochschild, op. cit.), es posible afirmar que desde los valores de la localidad, la envidia no es legítima.

No obstante, la realidad es muy distinta, pues desde los usos y costumbres, la envidia está planteada como una forma de sentir muy común frente a las condiciones de desigualdad y de competencia que suelen mediar las interacciones, además de que cuenta con instancias encargadas de su regulación en el ámbito local: me refiero al curanderobrujo, y al comisario municipal. El primero trabaja para que las personas recuperen la salud perdida producto de las acciones dañinas producidas por los envidiosos, aunque también puede él mismo provocarlas a través de brujería. El segundo es el encargado de mediar los conflictos, tratando de llegar a acuerdos y estableciendo multas.

Mario se encuentra disputando con la familia de Julio la supremacía del lugar de

poder en la localidad, lo cual se manifiesta a través de sus emociones, como el odio, el corajeenojo y sobre todo la envidia, y de las acciones que derivan de éstas. Desde que se fundó el ejido, Mario siempre contó con mayores recursos económicos y de prestigio que el resto de las personas. Él fue el líder de la movilización de varias familias *ch'oles* sin tierras, pues indagó dónde había terrenos susceptibles de ser otorgados en dotación. Más tarde fue el primer comisario ejidal, encargado de realizar los trámites ante el gobierno para conseguir el título de propiedad ejidal, eso implica que hablaba español, además de que tenía decisión y fuerza para enfrentarse con las instancias de gobierno, elementos de los que carecían la mayoría. Tiempo después fue el primero que obtuvo un salario fijo al ser reconocido como enfermero de la clínica, con lo cual se convirtió en intermediario entre la instancia gubernamental y la comunidad, obteniendo un nuevo lugar de poder. También fue el primero que estableció una cantina en el ejido. Asimismo, fue de los primeros en apoyar a sus hijos para que migraran a Estados Unidos. Todo ello lo colocó como la persona más rica y con más influencia del lugar.

Sin embargo, desde hace algunos años, Jesús y Ana, hijos de Julio, han ido acumulando capital simbólico que les ha permitido colocarse en una posición de privilegio frente a la escasez con la que vive la mayoría de la gente. Ambos han tenido importantes experiencias migratorias que les han permitido adquirir herramientas que han cimentado su desarrollo personal y laboral, posibilitándoles ir más allá de las alternativas que tradicionalmente ofrecía la comunidad, lo que ha generado que surjan envidiosos como Mario.

Con su ascenso, ellos también han cuestionado el ordenamiento estratificado de la sociedad *ch'ol*, que establece que los hombres tienen mejor posición social que las mujeres, y que el lugar de los mayores es de mayor relevancia que el de los más jóvenes. Al transgredir este orden se ha planteado la disputa por la posición privilegiada que tenía Mario, exponiéndose a su envidia, corajeenojo y odio, pues él ha realizado diversas acciones encaminadas a dañar, principalmente a Julio por ser el jefe de la

familia, aunque cualquiera de sus miembros podría ser el destinatario.

La controversia en torno al orden jerárquico en que se había basado la vida social *ch'ol* ha surgido a través de los años debido a diversos eventos, entre los que se encuentran la migración de muchos jóvenes hacia polos de desarrollo ubicados en la Península de Yucatán y en Estados Unidos, también a la presencia de servicios básicos como la luz la cual introdujo a su vez a la televisión, las carreteras, los servicios de salud y de educación del Estado, así como la existencia de escasos empleos remunerados y la presencia de grupos protestantes de diversos cultos. Estos elementos han contribuido a una mayor diferenciación socioeconómica y cultural entre los habitantes de la localidad, ya que han promovido la integración de nuevos valores, expectativas, formas de relacionarse, estilos de consumo y formas de prestigio, los cuales han cuestionado los roles tradicionales basados en el género, la edad y la posición social, incidiendo en las dinámicas afectivas de la localidad. Los cambios han ido generando confrontaciones y disputas de diferente índole, ya que algunas personas se resisten a los cambios pues quisieran mantener sus posiciones de privilegio.

Por otra parte, es importante considerar que el ámbito jurídico de la localidad y del municipio no cuenta con mecanismos que garanticen la impartición de justicia. Ha habido casos de corrupción e ineficiencia en ambas instancias, además de miedo en las autoridades locales al considerar que podrían ser objeto ellas mismas de acciones de brujería. Esto se aprecia cuando Julio no logra que las autoridades resuelvan su caso favorablemente. Por el contrario, después de tratar de gestionar un acuerdo que llevara a la resolución pacífica del conflicto, Julio se da cuenta de que eso es imposible, pues la multa que se le había impuesto a Mario no fue pagada en su totalidad y no existió ningún mecanismo que pudiera obligarlo a ello. Los acontecimientos adversos poco a poco le fueron dejando entrever que las intenciones de Mario iban más allá de los daños a su cultivo, que entonces se volvieron insignificantes.

Numerosas personas del ejido me aseguraron que Mario ha realizado acciones de brujería contra Julio y contra miembros de

su familia, lo que significa que desea que enfermen y de esa forma encuentren la muerte. Lo anterior habla de una lógica en la que las entidades anímicas “interactúan entre ellas en una clase de relación social paralela donde la vida es frágil y está expuesta a los deseos de los demás, donde los bordes de las personas aparecen lo suficientemente porosos como para que las personas estén expuestas a los ataques de los vecinos envidiosos o de brujos (...) La persona es una entidad porosa y las interacciones traspasan los cuerpos y se extienden más allá de ellos” (Escalona, op. cit., p. 189). Estas condiciones contribuyen a generar vulnerabilidad y sufrimiento, pues la posibilidad de ser lastimados a través de esta lógica anímica se encuentra latente de forma permanente; sin embargo, se incrementa cuando hay una persona que muestra intenciones de dañar, como sucede en el caso que se presenta.

En cuanto a las personas afectadas por las agresiones de Mario, siguiendo a Hochschild (op. cit.), las “reglas emocionales” *ch'oles* plantean que Julio y los miembros de su familia deberían sentir miedo, preocupación, tristeza y vergüenza, ya que con ello estarían expresando el peligro percibido y la humillación a que se han visto sometidos con los chismes y las descalificaciones recibidas. Asimismo, muchos *ch'oles* consideran que sentir dichas emociones con mucha intensidad les puede producir enfermedad, con lo que vulnerarían su posición frente al ataque de que están siendo víctimas.

Como se mencionó, las emociones se articulan con valores que son relevantes para las comunidades que las experimentan. En este sentido, los grupos dominantes buscan asegurar el seguimiento de un orden social apegado a los valores que los sostienen en un lugar de poder; esto se puede lograr más fácilmente cuando se tiene como aliadas ciertas emociones, con lo cual se trata de garantizar el control de los individuos (Hochschild, 1979). La dimensión emocional se integra en las personas a nivel simbólico y también corporal, pues cuando sucede una experiencia se evalúa la situación a través de la información que se recibe en todo el cuerpo, no sólo a través de pensamientos. Esto implica que los significados están encarnados, de tal forma que las res-

puestas emocionales se dan espontáneamente cuando el individuo recibe el contenido simbólico que las activa, sin que necesariamente atraviesen por la consciencia o la intencionalidad.

En este sentido, el miedo, la vergüenza y el *pensal* son experiencias que suelen estar atadas a ese circuito de significación que busca reforzar el control social, pues pueden surgir de forma automática ante agresiones, inhibiéndolos y generándoles enfermedad. Sin embargo, las emociones también abren a las personas a múltiples posibilidades, además de que expresan necesidades que necesitan ser satisfechas (Heller, 2011); con lo cual orientan hacia el desarrollo de acciones estratégicas, es decir, contribuyen a poner en marcha mecanismos de protección frente a los ataques recibidos.

Una de las alternativas es el “trabajo de la emoción”, *emotion work* planteado también por Hochschild, op. cit. Se trata de una herramienta a través de la cual la persona procura de forma consciente, cambiar en grado o cualidad una emoción con el fin de cumplir con las normas sociales, afectando no sólo la expresión de la emoción, sino la emoción misma. Al respecto, desde la visión hegemónica *ch'ol* existe una grieta que permite rebelarse frente al guión de la enfermedad y la vulnerabilidad, pues las personas que tienen espíritu fuerte (*p'at'alel i ch'ujlel*), casi siempre hombres, pueden evitar sentir las emociones nocivas.

Al respecto, es posible apreciar el “trabajo” que realiza Julio, quien expresa:

“Yo no hago caso (ríe), (Mario) quiere hacer maldad, está rezando ahorita, está prendiendo vela, está dando aguardiente a la tierra⁵⁹. Pero no pasa nada (a) uno, solamente Dios lo sabe. A veces ya pierdo la vista, ya me quedo un rato la mente así como borracho uno, pero ya vuelvo a decir: ‘señor Jesús, por qué estoy así, por qué estoy enfermando así’, al rato estoy bien otra vez, estoy feliz otra vez (ríe). Pero ya ves que se pone uno triste, más se va a enfermar uno. Estoy más tranquilo, que sólo Dios lo sabe todo, lo que hace uno así como él hace. No tengo miedo. (...) Si está

⁵⁹Se refiere a la brujería.

haciendo maldad, solamente Dios lo sabe, si muere primero, él lo buscó, nada más digo así. Él va a morir primero porque está haciendo maldad. Por eso yo estoy feliz, yo no hago nada, no pienso nada. Alomejor se muere él, tiene diabetes, sube su presión, ya tiene muchos años enfermo. No ha muerto todavía, pero tiene que morir (ríe), porque es gente (ríe). Tanto pensar qué cosa estás haciendo, va a morir, de tanto pensar”⁶⁰.

Julio cuenta con un *ch’ujlel* fuerte, por ello puede decir que “no piensa nada”, es decir, no se preocupa; él trata de mantener alejadas las emociones que podrían hacerlo enfermar y que lo debilitarían en la situación delicada en que se encuentra; por el contrario, dice estar tranquilo y feliz. Asimismo, además de creer en la capacidad dual de los dueños, él también cree en la existencia de un Dios que puede saberlo todo, que castiga a quienes hacen mal pero que ayuda a quienes no lastiman a los demás, ya que cuenta con un código ético basado en ciertas nociones de bien y mal. Debido a ello, piensa que Mario podría morir próximamente, y lo dice mientras ríe, mostrando el deseo de que así suceda, aunque hasta el momento de nuestra conversación no había buscado un brujo que pudiera tratar de provocarlo. En este último punto se mezclan creencias en dos vertientes religiosas, una más cercana a los seres sobrenaturales del panteón mesoamericano, y la otra relacionada con el Dios Judeocristiano.

Asimismo, cuando menciona que “no hace caso”, trata de hacer suya la actitud que tiene su hijo Jesús frente a estas situaciones, pues este último expresa:

“yo no creo en la brujería, la verdad no hago caso de las personas que dis- que hacen maldad... y nunca me ha pasado nada, nunca me he enfermado, nunca he sentido nada así. Yo sólo me pongo a trabajar, sin hacer caso de todo eso”⁶¹.

Jesús se convirtió desde hace años al culto pentecostal, en el cual se deslindan de creencias relacionadas con la brujería;

además ha tenido una relación muy cercana con mestizos desde hace varias décadas, cuando decidió irse del ejido ECII para vivir en otro cerca de Chetumal, donde hay muy pocos *ch’oles*. Con el tiempo fue adquiriendo múltiples habilidades que le permitieron ir concretando poco a poco sus planes de desarrollo, pues siempre tuvo un espíritu emprendedor. Para él ha sido más fácil no inmiscuirse en las dinámicas de daño, pues su proximidad a otro tipo de ideologías, además del trabajo constante y su impecable visión para los negocios lo han llevado a no depender de ese tipo de cuestiones para ser exitoso; por el contrario, se ha podido mantener ajeno a este tipo de experiencias, a pesar de estar mucho tiempo en el ejido y de tener contacto muy cercano con su familia.

Por otra parte, las palabras de Julio resultan ambivalentes en cuanto a la experiencia del enojo, ya que por una parte condena el uso que hace Mario de la brujería, pero no reconoce explícitamente experimentar dicha emoción, a pesar de las agresiones de que ha sido objeto. Sin embargo, expresa su deseo de que su contrincante muera, aunque tampoco reconoce estar interesado en utilizar él mismo la brujería para lograrlo. Esto sucede porque, a pesar de que es de uso corriente buscar venganza, existe una condena ética y moral para quien decida hacerlo, por lo que no se suele expresar públicamente. Debo mencionar que una de sus hijas me comentó que Julio había hablado en varias ocasiones de su deseo de buscar a un especialista *ch’ol* de Chiapas que pudiera realizar el trabajo necesario para provocar la muerte de su adversario, lo cual no había sucedido hasta el momento en que realicé el trabajo de campo.

A pesar de lo que Julio se empeña en mostrar y en evitar, muy probablemente ha estado experimentando todas las emociones planteadas, ya que el asedio al que se ha visto sometido ha sido muy fuerte, mostrándose las consecuencias de múltiples formas. Julio se ha resistido fuertemente a enfermar y a “caer”⁶² (*vajlel*), para ello ha movilizad o muchos de los recursos que ha tenido a su alcance: primero hacer la denuncia con las autoridades locales y muni-

⁶⁰Conversación llevada a cabo en noviembre 2013.

⁶¹Conversación llevada a cabo en febrero 2014.

⁶²Con esta expresión refieren con frecuencia al declive corporal, espiritual y moral.

cipales; después enfocarse en el “trabajo de sus emociones” para tratar de evitar aquellas que podrían llegar a enfermarlo, haciendo lo posible por ignorar las evidencias de los ataques implementados en su contra; más tarde vio que sus recursos eran insuficientes, pues sintió malestares corporales fuertes y empezó a escuchar voces que le decían que tenía que matarse, con lo que trató de movilizar a sus hijos para que accedieran a invertir en un viaje para buscar un especialista que pudiera ayudar a sanarlo y también que pudiera devolver el mal que él había estado recibiendo. Como se puede apreciar, sus estrategias han sido muy diversas y se enmarcan en distintas ideologías.

Por otra parte, es posible aproximarnos a lo que ha estado experimentando Ana. Ella reconoce abiertamente que el conflicto le ha generado miedo, preocupación, tristeza, y mucho enojo; por momentos siente que va a caer, pero luego se recupera y se afianza en la lucha. A pesar de haber vivido mucho tiempo fuera de su ejido y de estar casada con un hombre que no cree en la brujería, ella sigue reconociendo las normas emocionales *ch'oles* como propias, pues considera que ciertas experiencias afectivas provocan que las personas quieran hacer daño, y que algunas otras experiencias pueden producirle enfermedad, por lo cual ella necesita protegerse. En su caso, sus propias emociones la han llevado a buscar protección con el espiritista veracruzano que vive en un ejido vecino, quien a través de diversos procedimientos, puede brindar protección a cambio de elevadas sumas de dinero. Ana se ha encargado de pagar “tratamientos” para sus hijos y otros miembros de su familia que como ella, confían en que así podrán detener el daño que Mario intenta hacer contra ellos, y no enfermarán.

Como se puede apreciar, cada persona es susceptible de acatar o no las reglas emocionales proporcionadas por el contexto sociocultural en que se encuentran, ya que se cruzan distintos órdenes que no siempre coinciden, me refiero al moral, el ético, el jurídico, y el de los usos y costumbres. Así mismo, las personas pueden afrontar las situaciones de conflicto a través de múltiples estrategias que comprenden diversas formas de gestionar las emociones; la diversidad de posibilidades se relaciona con

los recursos con que cuenten según su posición social, condición de género y edad, así como también con las ideologías a que se encuentren sujetos. Finalmente, el objetivo que buscan los diversos actores es mejorar su posición en el espacio social, es decir, Mario quiere ver caer a Julio y a su familia del lugar privilegiado en que se encuentran para mostrarles su poder y recuperar el lugar de primacía; Julio quiere vengarse y, como Ana, defenderse de las acciones de brujería que Mario realiza, y Jesús quiere seguir trabajando como lo ha venido haciendo.

Dimensión expresiva

Esta segunda dimensión contextual se refiere a la posibilidad de poder interpretar las expresiones emocionales de las personas de manera correcta, de tal forma que sea posible distinguir si alguien realmente siente una emoción o no. El contexto expresivo se sostiene en las interpretaciones consensuadas llevadas a cabo por la colectividad, es decir, en la confianza que tiene el grupo respecto a la validez de una interpretación.

En el caso que nos atañe, la diversidad de acciones que Mario ha emprendido, lo han evidenciado claramente como envidioso ante la gente de la localidad. Para ellos no existen dudas al respecto: cuando alguien realiza acciones que dañan a otros es que siente envidia como emoción principal, a la cual se agregan el odio y el enojocoraje. Sin embargo, la certeza se va construyendo con más solidez cuando empiezan a manifestarse las consecuencias de las acciones promovidas por dichas emociones, especialmente las que se refieren a la brujería.

Luego de meses de que Julio y su familia fueron reuniendo evidencias de las malas acciones de Mario, el hijo menor de la familia tuvo un periodo de agresividad y consumo de alcohol en exceso, solía estar enojado todo el tiempo, ya no quería trabajar y amagó con suicidarse; un día amenazó a uno de sus hermanos mayores con un cuchillo, además de insultarlo y también a su esposa. Ana habló con él, y el joven dijo sentirse desesperado, con deseos de matarse pues no quería vivir ahí, quería irse lejos. Ana sospechó que todo ello se debía a la brujería implementada por Mario contra su familia. La confirmación llegó por el espiri-

tista, quien mencionó que el daño había sido recibido por el joven por ser el más débil de la familia. Posteriormente, él inició un tratamiento, con lo que pronto dejó de tomar, de estar enojado, y dijo sentirse mejor. No todos los miembros de la familia estuvieron de acuerdo con esta interpretación; sin embargo, para algunos fue una prueba de la “maldad” de Mario.

Ana también se ha sentido afectada por la brujería. Ha tenido sueños en los que es atacada por algunos animalesnaguales; por momentos se ha sentido sumamente preocupada, triste y enojada. Su mayor temor es que sus hijos enfermen por ser más débiles que ella, lo mismo que sus padres u otros miembros de su familia; asimismo ha sentido diversos malestares corporales. Ella considera que la protección que le provee el espiritista ha disminuido la gravedad de los ataques; sin embargo, no considera que eso la haga invulnerable.

En cuanto a Julio, sus malestares han sido mencionados en un apartado anterior.

Los hechos que se han explicado han confirmado que, al sentir envidia contra sus compañeros, Mario ha desarrollado acciones que han producido fuerte impacto en ellos. Las consecuencias se muestran en el cuerpo en forma de malestares, en sueños, en las emociones que experimentan, en las voces que escuchan; sienten miedo, preocupación de saber que una amenaza pende sobre sus vidas, que alguien está trabajando para que ellos se vean afectados negativamente, que incluso está haciendo lo posible para que mueran. Al saberlo, al tenerlo como certeza, inevitablemente comienzan a sentir los efectos de la brujería, incluso independientemente de que los enemigos realicen o no las acciones esperadas.

Dimensión política

En esta última dimensión, Hochschild (1975) menciona que la expresión de las emociones se relaciona con la posición que tienen las personas en la jerarquía social, por lo que la distribución diferenciada del poder también determina en quiénes se imprime con más o menos fuerza el impacto que deriva de la experiencia de ciertas formas de sentir. Es decir, hay emociones cuyo impacto se expresa más fácilmente en personas con menor nivel jerárquico, mientras que en otras resulta al revés.

En este sentido, la envidia de Mario tiene como objetivo a las personas que tienen más poder, más recursos económicos y mejor status de la comunidad, como sería la familia de Julio, por lo que busca rebajarlos para colocarse en su lugar de forma indiscutible. Sin embargo, también es posible observar que dentro de esa misma familia existen diferencias y jerarquías, las cuales a su vez determinan quién se convierte en el objeto de las acciones destructivas. En este caso, Julio ha sido uno de los más afectados ya que, a pesar de ser el jefe de la familia, no cuenta con recursos económicos como sus hijos Ana y Jesús, además de que desconfía de la eficacia del espiritista pues se trata de un hombre mestizo que cobra caro, lo cual desde la ética y la moral *ch'ol* no debería suceder. Por ello, sus estrategias para afrontar las dificultades se han remitido de forma crucial al trabajo emocional.

En la medida en que se ha intensificado el conflicto, sus malestares han ido en aumento y su vulnerabilidad se ha vuelto evidente al plantearse el peligro de un suicidio, por lo que sus hijos se han ido involucrando más y se han planteado la necesidad de invertir recursos para proteger a su padre, tal vez pagando a un brujo en Chiapas para tratar de devolver el mal, o buscando especialistas que puedan tratar de curarlo. Asimismo, el hijo menor, también ha sido considerado alguien vulnerable al ser el más joven y el que cuenta con menos recursos para defenderse, por lo cual fue fácilmente objeto de la brujería.

Por el contrario, Ana cuenta con el apoyo del espiritista, al cual le remunera económicamente, y Jesús prácticamente resulta intocado con este tipo de situaciones, colocándose en la supremacía de las relaciones de poder al haberse distanciado de la ideología que permite a la brujería volverse eficaz. Asimismo, como se mencionó en el apartado anterior, los choles tienen claro que las personas con el *ch'ujel* más débil suelen ser las destinatarias de las agresiones, lo cual plantea también una jerarquía entre las personas donde las relaciones de poder se hacen presentes, siendo más vulnerables las mujeres y los más jóvenes.

Reflexiones finales

En este trabajo se ha analizado la función social de la dimensión emocional en situaciones de conflicto en una localidad *ch'ol*. Para lograrlo, se ha retomando la propuesta de Hochschild (op. cit.) quien sugiere el análisis de tres dimensiones del contexto para comprender cómo se construyen los significados de las experiencias emocionales, retomando los contextos socioculturales de las personas involucradas.

Como ha sido mostrado en el análisis del caso, las emociones pueden ayudar a expresar las tensiones que se dan de forma permanente en el espacio social, pues éste se caracteriza por contener posiciones encontradas, donde “no todos los sujetos tienen las mismas condiciones de acción y negociación” (López, 2011b, p. 246). Por lo tanto, la dimensión emocional contribuye a reorganizar la vida de la colectividad en situaciones de conflicto al cobrar existencia en sujetos sintientes que implementan estrategias para tratar de mejorar su posición en el escenario social. Esto lleva a escenificar relaciones de poder que plantean la disputa respecto al sostenimiento del orden jerárquico tradicional, basado en las diferencias de género, edad y posición social, frente a las posibilidades de transformación que se han ido integrando en la medida en que el ejido se ha ido incorporando a la sociedad mexicana capitalista y globalizada.

A partir de ello es posible considerar que las emociones pueden constituir un dispositivo analítico que permite aproximarnos a la forma como éstas son experimentadas en el acontecimiento, desde el cuerpo y desde el sujeto sintiente, a través de lo cual se construyen las agencias de las personas. Las emociones se encuentran ancladas en códigos culturales compartidos que validan ciertas formas de sentir en contextos particulares, y que reconocen ciertas expresiones emocionales, por lo cual la comunidad cuenta con instancias específicas para tratar de regularlas. Es por ello que las emociones permiten establecer puentes entre la vivencia individual y la dimensión emocional de una colectividad, la cual incorpora a su vez elementos morales, éticos, jurídicos y de usos y costumbres, así como también económicos, sociales, políticos e ideológicos entendidos desde un marco histórico,

que relaciona lo local con contextos más amplios.

Referências

- BALANDIER, George. *Antropología Política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2004.
- BALANDIER, Georger. *Antropológicas*. Barcelona: Península, 1975.
- BEATTIE, John. *Other cultures: Aims, methods and achievements in social anthropology*. New York: Free Press of Glencoe, 1964.
- BERRUECOS, Luis. H. Max Gluckman, las teorías antropológicas sobre el conflicto y la escuela de Manchester. *El Cotidiano*, n. 153, pp. 97 a 113, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. “The forms of Capital”. Richardson, J. G. (ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Nueva York: Greenwood Press, 1986.
- COSER, Lewis. *Las funciones del conflicto social*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- ENRÍQUEZ, Rocío. *El crisol de la pobreza. Mujeres, subjetividades, emociones y redes sociales*. ITESO: Guadalajara, 2008.
- Enríquez, Rocío. “Prólogo”. López, O. (coord.). *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad Mexicana entre los siglos XIX y XX*. Pp. IVIII. México: UNAM, Facultad de Estudios Superiores Iztacala, 2011.
- Escalona Victoria, José Luis. *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*. México: UNAM, 2009.
- Fernández, José. El capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu. *Papers. Revista de Sociología*, v. 98, n.1, pp. 33 a 60, 2013.
- Geertz, Clifford. “From the Native’s Point of View”. R. A. Shweder and R. A. LeVine, (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. pp. 123 a 136. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Gluckman, Max. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal, 1978.

Gramsci, Antonio. *Los cuadernos de la cárcel*. México: Era, 1999.

HAROHONRUBIA, Alejandro de. Antropología del conflicto. Reflexiones sobre el nuevo orden global. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, n. 60, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 177 a 204, 2012.

Heller, Agnes. *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Fontamara, 2011.

Hochschild, Arlie. The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities. Arlie Hochschild. *Another Voice, Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*, Marcial Millman, USA, 1975.

Hochschild, Arlie. Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, v. 85, n. 3. Pp. 551 a 575. Chicago: University of Chicago, 1979.

Hunter, David y Phillip Whitten. *Enciclopedia de Antropología*. Barcelona: Bellaterra, 1981.

Illouz, Eva. *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz Editores: Buenos Aires, 2007.

Imberton, Gracia. "Suicidio, entendimientos locales y cambio social entre población ch'ol de Chiapas". Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2012.

López, Oliva. Coordinadora. *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad Mexicana entre los siglos XIX y XX*. México: UNAM, Facultad de Estudios Superiores Iztacala, 2011a.

López, Oliva. El uso de las emociones como un instrumento de transformación social de la realidad de las mujeres en la prensa femenina porfirista: *Violetas del Anáhuac y La Mujer Mexicana*. López, O. (coord.). *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad Mexicana entre los siglos XIX y XX*. Pp. 243 a 278. México: UNAM, Facultad de Estudios Superiores Iztacala, 2011b.

Lutz, Catherine y Lila AbuLughod (editoras). *Language and Politics of Emotion*. Cambridge Mass: University Press, 1990.

Lutz, Catherine. *Unnatural emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge To Western Theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Rosaldo, Michelle. *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge Mass: Cambridge University Press, 1980.

Simmel, George. *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Madrid: Sequitur, 2010.

Von Bertrab, Alejandro. Conflicto social alrededor de la conservación en la Reserva de la Biosfera de los Tuxtlas: Un análisis de intereses, posturas y consecuencias. *Nueva Antropología*, v. XXIII, n. 72, pp. 55 a 80, 2010.

Resumen: Este trabajo analiza la función social de la dimensión emocional en el contexto del conflicto social comunitario, en el ejido El Carmen II, ubicado en Calakmul, Campeche, México, el cual está habitado por indígenas ch'oles. Se retoma el planteamiento de Arlie Hochschild, sobre el análisis de tres dimensiones del contexto para comprender el significado de la experiencia emocional situada: me refiero a la normativa, la expresiva y la política. La autora considera a la dimensión emocional como una construcción sociocultural que alude a experiencias que proveen de sentido y orientación a los sujetos en el mundo, y que se encuentran situadas histórica, social y culturalmente. En el artículo se muestra que la experiencia emocional articula al ser sintiente ch'ol con códigos culturales comunes para los integrantes del colectivo, generándose una vivencia compartida de los sujetos en el acontecimiento, y desde el cuerpo. La dimensión emocional se desarrolla en contextos socioculturales, económicos y políticos particulares, donde las condiciones de marginación, pobreza y desigualdad tienen un papel fundamental. Asimismo, se relaciona con el orden ético, moral, jurídico y de usos y costumbres de la localidad. Estos elementos construyen un complejo entramado de relaciones que articulan lo local con lo translocal. Se ha utilizado el método etnográfico para analizar un estudio de caso, a partir del cual es posible identificar la forma como la dimensión emocional contribuye a la reorganización de la dinámica local en situaciones de conflicto. Se identifica el papel que tienen emociones como envidia (*ts'alentiel*), enojo-coraje (*michlel*), odio (*ts'a k'el*), miedo (*bak'eñ*), vergüenza (*kisin*) o preocupación-tristeza (*pensal*) en la construcción de agencias, en tanto las emociones experimentadas constituyen detonantes de múltiples estrategias que buscan modificar el lugar de los actores en el espacio social, por lo cual tienen un papel muy relevante en las relaciones de poder que se escenifican. **Palabras clave:** desigualdad, envidia, conflicto social, relaciones de poder, ch'oles.

Abstract: This article analyzes the social function of the emotional dimension in the context of a community social conflict, located in El Carmen II, Calakmul, Campeche, Mexico. This place is inhabited by ch'ol native people. The analysis is made considering the three dimensional proposal, by Arlie Hochschild, to reach the meaning of the emotional experience: that is the normative, the expressive and the political. The author considers the emotional dimension as a sociocultural construction related to experiences that give sense and orientation to social agents. It is also historically and socioculturally located. The article shows that emotional experience links ch'ol sentient human beings with common cultural codes, generating a shared experience, coming from within the body. The emotional dimension is developed in specific economical, political and sociocultural contexts, where marginalization, poverty and inequality have a very important place. It is also related with ethical, moral and legal local orderings. All these elements build a complex framework of relationships that joint the local with the translocal issues. The job was developed by the ethnographic method, analyzing one case study. There we can identify how the emotional dimension contributes to reorganize the local dynamics in conflict situations. Some of the analyzed emotions are: envy (*ts'alentiel*), anger-rage (*michlel*), hatred (*ts'a k'el*), fear (*bak'eñ*), shame (*kisin*) or worry-sadness (*pensal*). All of them have an important position in setting up social agencies, since emotions trigger strategies trying to modify the actor's place in the social space. **Keywords:** inequality, social conflict, envy, ch'oles, power relationships.

MEDEIROS, Regina de Paula. "As emoções desnaturadas do sujeito: o bonito, o feio e a arte de viver na sociedade contemporânea". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 100-108, abril de 2015. ISSN 1676-8965

As emoções desnaturadas do sujeito O bonito, o feio e a arte de viver na sociedade contemporânea*

Regina de Paula Medeiros

Recebido: 10.07.2014
Aprovado: 09.10.2014

Resumo: Este artigo propõe discutir as imagens construídas sobre a beleza em contraposição a feiura e o diálogo entre a moral e a emoção que expressa de modo singular as formas de conceber a corporeidade e de formar, deformar e reformar os vínculos sociais. Na segunda metade do sec. 20, o culto ao corpo ganhou uma dimensão impressionante em decorrência da mercantilização, da difusão de informações e da supervalorização da imagem. A mídia cria mensagens sedutoras e sensuais com o objetivo de despertar paixão pela moda, motivar o consumo de produtos de beleza e de outras mercadorias para minimizar os "incômodos" provocados pelo tempo. Esses dispositivos são arranjos intencionais que visam conferir ao sujeito a responsabilidade pelo seu próprio corpo, forjando a ideia de autonomia individual e maleabilidade para recriar, mudar, decidir, alterar e transgredir as possibilidades biológicas. Temeroso do fracasso, o sujeito se implica com uma série de ações obsessivas para manter ou atingir o imaginário contemporâneo ou para afastar e dissimular "defeitos" corporais com o objetivo de proteger-se, o indivíduo recorre aos recursos oferecidos que têm a capacidade performativa e desnaturada de reproduzir a imagem social e a autoimagem do sujeito contemporâneo. A regra é o culto ao corpo e o "cuidado de si mesmo", cultura narcísica, mecanismo importante no processo de construção das identidades individual e social e na definição do estilo de vida cotidiana. **Palavras-chave:** imagens sociais, sujeito contemporâneo, corpo

*Trabalho apresentado no GT 007 Antropologia das Emoções e da Moralidade, durante a 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal, RN, de 03 a 06 de agosto de 2014.

As imagens construídas socialmente sobre a beleza em contraposição a feiura incita o diálogo ancorado em conceitos morais e na emoção e são reproduzidas nos discursos articulados e nas práticas cotidianas. A veiculação dessas imagens interfere na subjetividade e nas interações sociais e, de modo singular, nas formas de conceber a corporeidade, de formar, deformar e reformar os vínculos sociais.

Os estudos sobre beleza enquanto uma categoria abstrata, materializada no corpo, foi preocupação dos diferentes campos de conhecimento científico, além de ter sido ao longo da história uma necessidade inerente aos seres humanos de classificar determinados padrões sociais. Falar sobre o belo é refletir sobre a construção social de uma imagem em oposição ao feio, pois tanto a beleza quanto a feiura são propriedades contemplativas que só podem ser compreendidas e comunicadas pela visibilidade da silhueta, seja por meio do corpo, que segundo Breton (2010) é o lugar privilegiado de contato com o mundo ou difundida pela arte. O corpo é a estética da cultura (forma, deforma e reforma) que implica a experiência sensível dos indivíduos e dos grupos sociais. Com efeito, o conceito de belo e de feio consolidado no corpo só pode ser compreendido por uma variedade de concepções baseadas nas vivências, sensibilidades coletivas e no sistema de significados culturais que são fundamentais na interpretação de uma realidade social (Geertz, 1989).

As representações de beleza e de feiura, que varia de contexto histórico e social, são edificadas por elementos atribuídos socialmente e se concretizam na relação entre o sujeito que os adquire e aqueles que o observa ou com qual ele se relaciona. Portanto, compreender esses significados é entender e indagar sobre a estética, o lugar que eles são produzidos, sobre a idéia e a perspectiva das concepções em um contexto específico, é dizer sobre o corpo, espaço e tempo, é falar da expressão da sensibilidade e da maneira de uma determinada sociedade visualizar o mundo.

A construção do belo e do feio é tão antiga como é a existência do homem, que embora universal, ela varia de contexto histórico e social.

Até o século VI a.C o bonito era baseado nas ciências exatas e era apresentado em

formas simétricas e proporcionais que inspirava a ordem, a harmonia e a forma de compreensão do mundo, ou seja, pela perfeição das medidas. Geralmente o nariz era desenhado com detalhes e traços finos, os cabelos eram ondulados e bem alinhados e o perfil era perfeito como Apolo no templo do Delfo. Na idade média, o bonito estava associado à boa alma e ao comportamento devoto, o rosto tinha o aspecto angelical e puro, os olhos recebiam a expressão de piedade e os lábios eram finos. Essa imagem simbolizava fragilidade e doçura e ausência de desejos carnis como a figura de Vênus, de Lucas Cranach. No período do renascimento, o belo era representado pelas formas roliças com ombros largos, busto proeminente e os quadris dilatados e arredondados significando a volúpia, a nobreza e a ostentação alimentícia, que poucos tinham acesso, como pode ser observado no quadro *As três Graças*, de Rubens. No modernismo a beleza adquire feição geométrica, as formas tinham um aspecto descontínuo e fragmentado, que apresentavam caráter provocativo e desafiante. Os corpos e os rostos eram traçados pelos artistas de maneira que dava idéia de movimentos instigantes, graciosos e estimulantes muito bem representado pelo quadro *Les demoiselles d'Avignon*, de Pablo Picasso.

Por fim, na contemporaneidade o belo está diretamente relacionado à figura jovem, de corpo magro e com a expressão de alegria inabalável, quase mecânica dando a impressão de felicidade. Ser feliz é a discursiva central que compõe o cenário contemporâneo e a felicidade pode ser traduzida na busca obsessiva pela elevação da autoestima entendida por meio dos padrões de beleza definidos culturalmente. Assim, a beleza é a senha para o sucesso profissional e para o reconhecimento social, é a declaração de saúde, da realização e do prestígio pessoal e a possibilidade do amor e de prazer.

Na atualidade, a beleza feminina é representada pela figura da Barbie, um brinquedo criado nos Estados Unidos em 1959 que se transformou em uma boneca adolescente ou adulta, que usa maquiagem e acessórios, diferente da boneca bebê, que comumente era apreciada pelas crianças. O novo brinquedo ganha destaque entre o público infantil e persiste ao longo do tem-

po exatamente pela capacidade de acompanhar as transformações do mundo, dos costumes e dos valores que exigem flexibilidade de adequações e inovações no cenário social. O sucesso da boneca pode ser interpretado pela aproximação da figura humana como ideal de feminilidade apontado em uma infinidade de estilos. A Barbie tem família registrada na figura das três irmãs, tem um namorado Ken, moderno, atualizado que acompanha a moda, usa os últimos estilos de vestimenta, corte de cabelo e interesses musicais. A Barbie tem fantasias (Barbie fada), é romântica (apaixonada, noiva); tem carreira profissional (fisioterapeuta, médica, policial, jogadora de tênis); é inteligente e culta, acompanha as artes, cinema e música como exemplo: Barbie crepúsculo, Elvis Presley, entre tantas outras configurações. O último modelo Barbie lançado em 2013, trata-se de uma boneca careca criada com o objetivo de ajudar as crianças e adolescentes a lidar com a perda dos cabelos ocasionada pelo tratamento de câncer a que são submetidos, ou de alopecias de causas diversas que podem provocar esse tipo de problema capilar. Independentemente da configuração da boneca, inclusive a careca que perdeu sua linda cabeleira dourada, a Barbie trás sempre uma expressão de felicidade, é magra, tem os cabelos lisos e loiros, alegre, bonita, inteligente, amiga, companheira, meiga e correta. Além de todos esses atributos, a boneca possui carro, bicicleta, casa, animais domésticos, raquete de tênis, sapatos, maquiagens, roupas variadas e uma infinidade absoluta de produtos que podem ser encontrados nas prateleiras dos diferentes estabelecimentos comerciais. O corpo da Barbie pode e deve ser manipulado, recriado e adaptado ao contexto social, portanto é flexível ou dócil, na leitura de Foucault, assim como deve ser o corpo humano na sociedade contemporânea.

De acordo com os estudos de Freyre (1986) e Schump (1999), o Brasil tem uma tendência a supervalorizar a figura feminina da loira. Explicam que isso se deve à chegada das bonecas de porcelana, de olhos azuis e vestidos de seda, importadas dos países europeus para as crianças ricas, filhas de personagens com o alto poder aquisitivo, e que passaram a ser um modelo ideal de formosura feminina. A branca e a

loirisse, associada à chegada dos imigrantes europeus e o fim da escravatura, passa a ser fundamental para reforçar os aspectos físicos marcadores da beleza brasileira, ou seja, o belo é simbolizado pela pele alva, cabelos finos, lisos e loiros e, ao contrário, aqueles que possuem cabelos anelados e a pele negra se aproximavam da categoria dos escravos e africanos representando a feiúra (Queiroz e Otta, 2000).

O conceito de beleza não é universal e nem tão pouco rígido, ao contrário, é abstrato e mutável e varia com o discernimento coletivo, com o conjunto de significados e os aspectos históricos e socioculturais, com as percepções e interpretações sobre si mesmo e sobre o contexto social. De toda forma, a beleza está diretamente relacionada com a eterna busca da perfeição, definida por meio de paradigmas sociais, traduzida na possibilidade de aproximação do transcendental e do ideal que é solidificado e se expressa no corpo, que, em última instância, é a espacialidade visível, manipulável e versátil. Na leitura de Mauss (2003), “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem”, pois ele pode ser transformado “em um objeto a ser moldado, modificado, modulado conforme o gosto do dia, o corpo se equivale ao homem, no sentido em que, se modificando as aparências, o próprio homem é modificado” (Le Breton, 2010:87). Segundo o autor, o corpo é o “parceiro” fiel do sujeito, pois é ele que confere sentido a existência humana.

No campo da antropologia Marcel Mauss inaugurou o estudo das técnicas corporais entendendo que seria necessário realizar uma espécie de catálogo sobre os modos como os seres humanos, nas várias sociedades e contextos históricos, fazem uso de seus corpos no cotidiano. Argumenta o autor que é no corpo que se institui a dicotomia entre a natureza e a cultura, ou seja, a unidade biológica e a construção social. E é por meio dele que a identidade cultural é apresentada tornando possível compreender os significados simbólicos de uma sociedade. Segundo Helman existem dois corpos: o individual que é o físico e o psicológico-aquele que o sujeito recebe ao nascer-e o social, que por meio do qual “a fisiologia do indivíduo é influenciada e controlada pelos princípios que regem a sociedade em que vive” (Helman, 1994:33).

O corpo ordena e é ordenado pelo sistema simbólico, espiritual, pelo lugar e pelos valores sociais e, ao mesmo tempo, ele é alvo da percepção de uma pessoa, de um grupo e uma sociedade. A forma de expressão gestual, o comportamento, os códigos de comunicação e a maneira de exprimir a afetividade e os sentimentos são decorrentes de um processo de socialização que varia de uma sociedade a outra dando um caráter singular e local a um contexto particular. Assim construída, a maneira de revelar a lógica social e cultural de dentro e de fora dos próprios grupos se evidencia na relação dos homens com o mundo por meio de rituais de interação e de sociabilidade e, nesse quesito, o corpo/estética é o elemento essencial nas relações humanas.

A estética pode ser compreendida como uma dramatização sociocultural que implica a afetividade e a fisiologia e ser interpretada coletivamente, ou seja, é a modelagem interna percebida e apropriada pelo indivíduo e a externa que afeta o outro que o vê ou com o qual se relaciona e desperta emoções e reações. Exemplificando, um rei a partir do momento em que é coroado, deve se comportar de acordo com as representações que esse lugar social exige, adotar uma postura corporal, fazer uso de acessórios e apresentar uma oratória peculiar correspondente à imagem idealizada para o referido personagem. Além disso, cabe ao rei incorporar os atributos a ele concedidos, não só pelo exercício do poder, mas pela licitude que um líder deve ter. Nesse caso, um deslize das normativas sociais pode provocar uma reação coletiva para exigir do rei uma conduta correspondente ao personagem que ele representa e ao status social a ele conferido. Assim, a legitimidade do reinado é um processo individual e ao mesmo tempo coletivo que implica necessariamente a interação social adequada aos padrões culturais particulares. Nesse caso, a imagem do rei construída subjetiva e socialmente é anunciada pelo corpo ou por partes visíveis dele de acordo com o que ele pretende propagar desde o lugar em que está inserido. Segundo Helman (1994), o corpo é dividido em partes internas (invisíveis e privadas) e externas (visíveis e públicas) e isso tem uma influência capital na forma de interpretar a estrutura orgânica, sua funcionalidade e a construção das imagens em torno delas.

Ainda que essas partes sejam classificadas de acordo com os parâmetros de cada sociedade, usualmente, o rosto e as mãos são as partes públicas, que exibidas no contato com o “outro” pode representar um facilitador, quando aproxima do ideal de esmero: bonito, agradável, meigo, etc. Ao contrário pode ser um dificultador quando distancia do normal e do modelo de perfeição: manchado, envelhecido, mal cuidado, nojento e gordo que está associado à feiura, à indolência e à incapacidade de controlar seus desejos (Schupn, 1999; Giddens 1997; Del Priori 2000). É no rosto onde estão centrados os sentidos da visão, audição, olfato e comunicação que permitem o sujeito concretizar o mundo em que está inserido, de se expor (ser visto) e de testemunhar a existência do outro (ver). Segundo Breton, “o rosto é, de todas as partes do corpo humano, aquela onde se condensam os valores mais elevados. Nele cristalizam-se os sentimentos de identidade, estabelece-se o reconhecimento do outro, fixam-se as qualidades da sedução, identifica-se o sexo, etc.” Continua o autor “é o lugar mais valorizado, o mais solidário do Eu” (Breton, 2010:71). As mãos possibilitam o tocar, aproximar e distanciar-se de acordo com os interesses e situações cotidianas. Por essas razões, essas mesmas partes são comumente manipuladas para apresentar e representar socialmente imagens positivas, para ocultar imperfeições e para comunicação sobre a posição social a que o indivíduo se situa, como exemplo, as maquilagens, botox, joias, cirurgias, acessórios, manicures, etc. Ademais, o rosto e as mãos protegem as partes internas ou privadas que, de acordo com os padrões culturais, não devem ser exibidas publicamente. Essas mesmas partes, exatamente por estarem expostas e serem importantes na interação social, devem receber um cuidado especial, particularmente no que concerne à pele, para exibir o aspecto agradável, bonito, higiênico e funcional. Assim, a pele passa a ser um elemento fundamental quanto à proteção das partes internas, na estética, na imagem construída, no toque com o corpo do outro, na sensibilidade e na constituição de uma barreira simbólica nas interações e na aproximação ou distanciamento do “outro”. Clastres (1988), em seus estudos sobre as sociedades primitivas, explica que a pele funciona como um sinal

a ser considerado enquanto um marcador simbólico importante para a compreensão de uma coletividade. Por exemplo, em determinadas sociedades, certos rituais de passagem ou de iniciação da vida adulta, a pele é marcada com faca ou com pedra para demonstrar que aquele sujeito está apto para viver em sociedade, ser considerado cidadão ou casar-se. Em outras sociedades, quando uma pessoa transgride alguma norma social é torturada e em sua pele é impresso um símbolo identificador do desvio ou infração cometido. Foucault (1987) em seus estudos ressalta que a tortura inclui a marcação com ferro quente ou com brasa na pele dos condenados, para impedi-los de fugir e para dar visibilidade social ao perigo que eles representam.

De todas as formas, as marcas na pele são uma espécie de inscrição de regulamento que sinaliza o desvio ou classifica as pessoas definitivamente como um estorvo ao esquecimento de determinada ação ou comportamento. Nessa perspectiva, a pele é uma espécie de envelope de correspondência enviada a outrem que, ao mesmo tempo em que esconde ou protege uma intimidade, comunica algo ao seu receptor. Então, a pele é um fato moral, uma máscara que segundo Mauss pode “significar pessoa, mas pode ser também personagem que cada um é ou gostaria de ser. A máscara acrescenta o sentido moral ao sentido jurídico do direito, de ser consciente, independente, autônomo, livre e responsável” (2003).

Nos estudos de Lévi Strauss (1981) sobre os índios norte americanos da Costa do Pacífico, é realçado o uso das máscaras e os mitos a elas associados. Para o autor, a máscara esconde o rosto real do sujeito imobilizando a forma, a expressão das emoções, do sentido dado e das representações sociais. O fato de escolher a máscara escolhe também o personagem, o caráter e a simbolização, assim é uma ação consciente. O uso da “máscara” ou de uma alegoria não quer dizer que a pessoa quer apagar-se, desaparecer, ao contrario, quer afastar da sua normalidade, da natureza e deseja mostrar-se ou aproximar-se do “normal”, ou seja, quer desnaturalizar as emoções para facilitar a visibilidade e o pertencimento. Na contemporaneidade a prática consumidora de produtos variados e de intervenções

cirúrgicas, motivada pela fantasia de uma vida melhor e mais alongada de juventude e de beleza, comumente utilizada, funciona como máscaras e, na leitura de Campbell (1997), pode também ocultar o estado constante de tensão e romper com a impessoalidade social tão característica da sociedade atual.

Na segunda metade do sec. 20, o culto ao corpo em favor da beleza ganhou uma dimensão impressionante em decorrência da mercantilização, da difusão de informações e da supervalorização da imagem. Nesse cenário, a mídia, como veículo de mensagens ideológicas, cria narrativas sedutoras e sensuais com o objetivo de despertar paixão pela moda, motivar o consumo de produtos de beleza, de cirurgias plásticas, de frequência às academias de ginástica, as atividades esportivas, o uso de maquiagens, tatuagens, os regimes rigorosos de emagrecimento, o uso de aparelhos ortodônticos, os cílios e unhas postiças, as próteses dentárias, o controle obsessivo do peso e o uso de medicação para os mais variados “incômodos”. É notável também o consumo de uma infinidade de produtos *diet* e *light* existentes nos mercados, da moda efêmera para os gostos flexíveis, roupas de marcas e etiquetas importantes para a classificação das pessoas e dos lugares sociais. Todos esses dispositivos são arranjos construídos pelas mensagens midiáticas com a intenção de conferir ao sujeito a responsabilidade pelo seu próprio corpo, por sua beleza, juventude e saúde, forjando a idéia de autonomia individual e maleabilidade para recriar, mudar, decidir, alterar e transgredir as possibilidades biológicas. Como único encarregado, quando o individuo não tem sucesso em seus empreendimentos pessoais, experimenta sentimentos de vergonha de si mesmo, incompetência, humilhação, aflição ou sentimento de culpa. Temeroso, ele se implica com uma serie de ações obsessivas para manter ou atingir um imaginário contemporâneo ou para afastar e dissimular “defeitos” corporais que podem comprometer sua imagem ou distanciar - se do ideal de beleza que são ancorados nos seguintes parâmetros: 1) - de magreza que, na atualidade, pode ser concretizada por meio da lipoaspiração, intervenções cirúrgicas, aplicação de produtos e clínicas de massagens; 2) - de beleza facilmente solucionada por meio de

uma parafernália de mecanismos de apoio às “incorrecções” físicas naturais ou produzidas pelo tempo ou pelo uso abusivo de uma lista infinita de produtos farmacêuticos; 3) - de juventude eterna aparada no uso de dispositivos técnicos que podem ocultar ou fazer desaparecer especialmente as marcas temporais como, por exemplo, o botox, as atividades esportivas, academias e a alimentação; 4) - de saúde traduzida na disposição e ânimo para qualquer tipo de atração, exercícios físicos, viagens e trabalho. Nesse quesito é considerável o uso de estoque de antidepressivos, reposição hormonal, vitaminas e os estimulantes; 5) - da forma física delineada de acordo com o ideal desenhado de um corpo sarado, com os músculos à mostra e com baixo teor de gordura, obtido por uma sucessão de variados tipos de regimes, uso de produtos dietéticos e anabolizantes, 6) - de virilidade apresentado nos modelos muito bem divulgados nos diferentes programas de televisão e propagandas difundidas, motivando o uso especialmente de medicação como, por exemplo, o Viagra, os hormônios, implante de silicões e estratégias similares. Esses parâmetros são empregados pela indústria cultural do corpo a fim de criar um padrão único de estética infligindo ao homem o dever para consigo mesmo.

O culto ao corpo e o “cuidado de si mesmo” pode ser interpretado como cultura narcísica (Lasch 1979) e passa a ser um mecanismo importante no processo de construção das identidades individual e social e para definir o estilo de vida urbano e contemporâneo. Nesse contexto, o corpo que não tem boa forma, o gordo, sujo, com os cabelos sem tintura, desalinhados e o rosto sem maquiagem inspira a imagem de debilidade, do feio, descuidado, deprimido, é um símbolo de falência moral e vulgar. Assim, o corpo que consome e que é consumido tem um valor simbólico, biológico, social e emocional/psi-cológico na racionalidade pós-moderna.

O cuidado de si na ditadura contemporânea da beleza e da felicidade implica necessariamente um investimento financeiro para o consumo de todos os dispositivos necessários e disponíveis para atingir o ideal imaginário. Embora as mensagens midiáticas sejam divulgadas indiscriminadamente, o acesso aos inúmeros dispositi-

vos exclui determinados grupos e classes sociais que não dispõem de posses suficientes para se incluir e participar desse processo. Então a autonomia expressa nas referidas narrativas como, por exemplo, “Hoje só é feio quem quer”; “Reconheça como quem tem cuidado de si mesmo e mude suas atitudes”, ou apoiados na discursiva da felicidade associada ao auto cuidado “Ser feliz é cuidar de si mesmo” entre tantas outras, funcionam como verdadeiro manual composto de dicas e truques sobre os modelos, marcas, estilo e cores mais adequados para determinados tipos de corpo, especialmente para disfarçar as formas ou deformações naturais e acercando ao autoconhecimento, o controle das ações e, simultaneamente, dando a ideia de democratização da saúde, da juventude e do deleite a que todas as pessoas podem e devem desfrutar. O auto cuidado passa a ser um dever moral que associa a beleza, a obrigação e o prazer e pode ser traduzido na presença e na centralidade do próprio sujeito destacando e retroalimentando a autonomia que fica comprometida quando colocado em questão o que é ser autônomo, em relação a que, diante de que e em que contexto específico. Ser autônomo implica uma ação coletiva e relacional como explica Castoriadis (1991). Para o autor, a autonomia é a capacidade de apropriação pela refletividade sobre a experiência de sujeitos e a habilidade para transformá-la a partir de projetos coletivos construídos eticamente. Castoriadis ressalta que uma sociedade autônoma é aquela que, a partir da participação coletiva, elabora questões, toma decisões, cria e define códigos normativos e regras de conduta, construindo assim uma espécie de gramática cultural, com base nos sistemas de significados e na lógica particular de cada grupo. Na perspectiva contemporânea, de maneira especial quando se refere à beleza, a autonomia não está inscrita na ação coletiva, ao contrário, o autônomo é relacionado à capacidade de um indivíduo se manter independente e único em relação ao mundo exterior e, como tal, é capaz de negar a humanidade e produzir certa transfiguração de si mesmo, enquanto prerrogativa do autoconhecimento e do controle de seu corpo em busca da beleza, não da beleza natural ou espiritual, mas do belo fabricado de acordo com os padrões culturais. É uma condição, dever e obrigação cuidar e ocupar-se de si com autoridade

para desenhar sua própria imagem conformada às representações simbólicas. Segundo Featherstone (1992) a cultura do consumo prende-se a uma concepção autopreservacionista que encoraja as pessoas incorporar estratégias para combater o desgaste natural do corpo. Ser autônomo é um exercício de solidão, de aprisionamento em si mesmo, é uma liberdade constrangida e maquiada que dá contorno à individualidade obsessiva afastada da idéia da coletividade. Nesse contexto, a beleza e as emoções que se transformou na impossibilidade de comunicar-se e reconhecer o outro é retroalimentada nas narrativas que visam subsidiar uma prática social com intencionalidade de reproduzir padrões baseados no mito contemporâneo do consumo.

Referências

- CAMPBELL, Joseph. *O Voou do pássaro selvagem - Ensaio sobre a universalidade dos mitos*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997
- CASTORIADES, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- CLASTRES, Pier. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988
- COUTRINE, Jean Jacques. Os staknovistas do narcisismo: body-building e puritanismo ostentatório na cultura americana. In: Denise Bernuzzi de Sant'Ana (Org). *Políticas do corpo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1995
- DEL PRIORI, Mary. *Corpo a corpo com a mulher: pequena história das transformações do corpo no Brasil*. São Paulo: SENAC, 2000.
- EDMONDS, Alexander. No universo da beleza: *Notas de campo sobre cirurgia plástica estética e beleza*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.
- FEATHERSTONE, Mike et all. *The body: social process and cultural theory*. Londres: Sage, 1992
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade. O cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal, 1987.
- FREYRE, Gilberto. *Modos de homem, modas de mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1986.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989
- GIDDENS, Antony. *Modernidade e identidade pessoal*. Oeiras: Celta, 1997
- GOLDENBERG, MIRIAN. *Nu E Vestido*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- HELMAN, Cecil. *Cultura, saúde e doença*. Porto Alegre: Artes Medicas, 1994.
- LASCH, Christopher. *The culture of narcissism*. Nova York: WW Vorton, 1979.
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2010
- LÉVI STRAUSS, Claude. *A via das máscaras*. Lisboa: Presença, 1981
- MALUF, Sônia W. Corpo e Corporeidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços*, Revista do Programa de Pós-Graduação em História, 2003.
- MALUF, Sônia W. *O dilema de Cênis e Tirésias: corpo, pessoa e as metamorfoses de gênero*. Texto apresentado na Mesa Redonda "Corpo, sexualidade e representações", do *Fazendo Gênero III*, Universidade Federal de Santa Catarina, maio de 1998. (mimeo).
- MATOS, Maria Izilda Santos de. Delineando corpos: as representações do feminino e do masculino no discurso médico. In: *O corpo feminino em debate*. São Paulo. UNESP, 2000
- MAUSS, Marcel. "As técnicas do corpo". In: Mauss, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- QUEIROZ, Renato da Silva; OTTA, Emma. *O corpo do brasileiro: estudos de beleza e estética*. São Paulo, SENAC, 2000.
- SANT'ANNA, Denise. As infinitas descobertas do corpo. *Cadernos Pagu* (14), 2000. P. 235-249.
- SANT'ANNA, Denise. Cuidados de si e embelezamento feminino: fragmentos para uma história do corpo no Brasil. In: Sant'Anna, Denise (Org.). *Políticas do*

corpo. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.
P 121-139.

SCHUPN, Monica Raiza. *Cultura física e comportamento em São Paulo nos anos 20*. São Paulo, SENAC, 1999.

SILVA, A. M. *Corpo, ciência e mercado: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da realidade*. Campinas: Autores Associados, Florianópolis: Ed UFSC, 2001.

Abstract: This article aims to discuss the images constructed on beauty versus ugliness. Also discusses the dialogue between morality and emotion that expresses the ways of conceiving corporeal, and its form, deform and reform of social bonds. In the second half of sec. 20, the cult of the body gained an impressive dimension due to the commercialization, diffusion of informations and the overvaluation of the image. The media creates seductive and sensual messages in order to awaken passion for fashion, motivating the consumption of beauty products and other goods to minimize "nuisance" caused by time. These devices are intentional arrangements that endow subject responsibility for your own body, forging the idea of individual autonomy and flexibility to recreate, change, decide, change and break the biological possibilities. Fearful of failure, the subject is implied with a series of obsessive actions to maintain or achieve contemporary imagery or to remove and conceal "defects" body. To protect yourself, the individual uses the resources offered to have the performative and denatured ability to play social image and self-image of the contemporary subject. The rule is the cult of the body and the "care of yourself" is the narcissistic culture, an important mechanism in the construction of individual and social identities and the process to define the style of everyday social life. **Keywords:** social images, contemporary individual, body

SENNA, Alecrides Jahne Raquel Castelo Branco de. “Um número no Lager: Um estudo sobre a literatura da Shoah”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 110-117, abril de 2015. ISSN 1676-8965

Um número no Lager Um estudo sobre a literatura da Shoah

Alecrides Jahne Raquel Castelo Branco de Senna

Recebido: 08.08.2014
Aprovado: 09.10.2014

Resumo: O presente artigo é parte de uma pesquisa de doutorado que está sendo realizada, sobre a literatura da Shoah (para alguns, literatura do Holocausto). Foram selecionados alguns relatos para um primeiro momento: os de Primo Levi e Chil Rajchman, sobreviventes de Auschwitz e Treblinka, respectivamente. A leitura é feita sob a luz do pensamento Benjaminiano, tendo como referência a discussão de Georg Otte sobre os conceitos de citação e rememoração, de Walter Benjamin. O ponto em discussão na leitura apresentado no artigo é o significado do nome/alma para o judeu, sob o prisma do judaísmo chassídico e no que isso implica quando se trata do número atribuído aos prisioneiros no Lager. **Palavras-chave:** literatura da Shoah, sobreviventes de Auschwitz e Treblinka, Walter Benjamin, pensamento chassídico, sociologia

O que significou para o judeu a substituição do nome pelo número no Lager? Com uma pergunta aparentemente simplória, pretende-se adentrar no significado do nome e a alma e sua relação, no contexto do judaísmo – olhando em especial para o movimento chassídico; trilhando, para isso, o caminho que levou alguns sobreviventes do gueto aos campos de concentração e, pensar sociologicamente como se operou essa fragmentação do ponto de vista do indivíduo.

A primeira leitura consultada, de um texto referente à literatura da Shoah, foi *O pianista* de Wladislaw Szpilman (2008). Em seguida, o texto de Chil Rajchman *Treblinka: Eu sou o último judeu* (2010). Esses livros e alguns artigos levaram aos textos de Primo Levi *Se isto é um homem*, *Os afogados e os sobreviventes* e *A trégua*, mais tarde também aos quadrinhos de Art Spiegelman, *Maus* (2009). Logo após, vieram outros autores, entre eles Janusz Korczak com *Diário do Gueto*, citado por Szpilman em seu livro.

O autor mobilizado para dissipar um pouco e melhorar a visibilidade – nos primeiros passos - foi Seligmann-Silva (sobre a classificação da literatura). Márcio Seligmann-Silva (2007), em um interessante artigo “Literatura da Shoah no Brasil”, distingue dois grupos dessa literatura, que ele chamou de primária e secundária. Entre os que sobreviveram e os que contam os relatos dos sobreviventes, ele classifica os estilos principais: relatos e narrativas com teor literário. Aquelas se detêm em descrever os fatos, sem se preocupar com um estilo ou mesmo com alguma ordem cronológica, havendo mesmo muitas repetições; o segundo procura dar ao relato uma característica literária, a fim de deixar os fatos mais compreensíveis ao leitor.

Entre os livros citados por Seligmann-Silva (2007), preocupações semelhantes às dos relatos selecionados para o projeto, também se fazem presentes. Lembrar aqueles que morreram e honrar sua lembrança através do testemunho é uma delas – é o pedido de muitos que morrem, que aquele fato não seja esquecido. Os sobreviventes

escrevem seus relatos, dentre os muitos motivos, para tirar um peso de si, para memória dos que morreram, para que o fato não seja esquecido e não se repita. Este é o caso da literatura primária, ou seja, escrita pelos sobreviventes de próprio punho – e após a Segunda Guerra Mundial.

As narrativas da Shoah trazem algumas questões essenciais. Como usar uma linguagem que favoreça um entendimento mútuo, que seja inteligível para aqueles que não vivenciaram aquela situação fora do comum? Como imaginar o inimaginável? Narrar seria admitir a realidade daquilo que parecia irreal, quando vivido. Como diz Márcio Seligmann-Silva (2008): “Veremos que o testemunho de certo modo só existe sob o signo de seu colapso e de sua impossibilidade” (p.67). E mais: “O trauma encontra na imaginação um meio para a sua narração.” (p. 70).

Segundo Primo Levi (2010b) ao se verem livres, eles estavam afoitos para contar às pessoas o que havia ocorrido. Entretanto, ressalta que aquele pesadelo tão recorrente no cativo, era agora confrontado: as pessoas não queriam ouvir. Uma situação em que o próprio narrador questiona-se da veracidade de seu testemunho. É um dos motivos pelo qual o trabalho de Levi é bastante estudado. Em *Os afogados e os sobreviventes* (2004), ele admite que muita coisa pode rever, desde o seu primeiro livro *Se isto é um homem* (2010), memórias que o Lager havia acinzentado.

Primo Levi fala de uma necessidade de falar, de narrar, de exteriorizar suas memórias, como uma forma de exorcizar o seu passado. Mas, como diz Seligmann-Silva “Na situação testemunhal o tempo passado é o tempo presente [...] Mais especificamente, o trauma é caracterizado por ser uma memória de um passado que não passa.” (2008, p. 69). Silenciar seria a melhor opção? Esquecer é superar, deixar para trás? Para este autor, não seria o caso:

A linearidade da narrativa, suas repetições, a construção de metáforas, tudo trabalha no sentido de dar esta nova dimensão aos fatos antes enterados. Conquistar essa nova dimensão equivale a conseguir sair da posição de sobrevivente e voltar à vida. (Seligmann-Silva, 2008, p.69)

Entretanto, ao contrário das preocupações de Levi em entender o que foi o Lager⁶³, a maioria dos textos que tive contato até o presente momento apontam apenas para uma atitude de ‘desabafo’. É o caso de Chil Rajchman (2010). Os sobreviventes apenas pretendem compartilhar suas experiências para que ‘isso não se repita’ – que aparece com bastante frequência, e que lembra a expressão de Theodor Adorno: “para que Auschwitz não se repita” (2003). Levi não se conforma em apenas contar, ele analisa, questiona, argumenta. É dele o desabafo em “Se isto é um homem” (2010):

Já nada nos pertence: tiraram-nos a roupa, os sapatos, até os cabelos; se falarmos não nos escutarão, e se nos escutassem não nos perceberiam. Tirar-nos-ão também o nome: se quisermos conservá-lo, teremos de encontrar dentro de nós a força para o fazer, fazer com que, por trás do nome, algo de nós, de nós tal como éramos, ainda sobreviva. (p. 25-6)

A narração de Vladek Spiegelman no livro publicado em 1987 por Art Spiegelman, sob o título “Maus” (2009), possui um trecho significativo para citar aqui, por estar relacionado à questão do nome e número: enquanto chora, sentando a um canto, Vladek é abordado por outro prisioneiro, um padre. O padre pede para ver o número em seu braço: 175. 113 e lhe faz observações: começa com dezessete e é um ótimo presságio; acaba com treze, quando os meninos judeus se tornam homens, e, a soma dá dezoito, que em hebraico é “Chai”, que quer dizer vida. O padre não tinha certeza quanto a si mesmo, mas Vladek certamente sairia vivo dali. A partir de então, sempre que passava por dificuldades no Lager, Vladek olhava para o número e sentia-se animado. O número adquire um significado específico: é uma promessa de vida (p.118).

Em todas as narrativas utilizadas na construção desse projeto, há uma preocupação dos autores com a numeração dos prisi-

⁶³Lager (Konzentrationslager) será utilizado ao longo do texto desse projeto para fazer jus à literatura de Primo Levi – pois, não sei se por causa da tradução, a expressão não aparece no livro de Chil Rajchman e nem do de Art Spiegelman.

oneiros. É um incômodo que aparenta ser maior para uns do que para outros. E não é apenas um motivo de eficiência administrativa – como pode ser visto no texto de Edwin Black (2001), ou um plano maquiavélico para desumanizar os prisioneiros (Levi, 2010). É algo muito mais profundo, como aparece na citação de Primo Levi. A partir dessas narrativas, no que diz respeito à substituição do nome por um número nos campos de concentração, pode-se elaborar uma compreensão? Ou mais especificamente: o que significou para esse sobrevivente judeu a imposição desse número?

E mais: qual a importância do próprio nome para o judeu? É preciso entrar um pouco no que diz o judaísmo sobre a alma e os ritos relacionados à atribuição dos nomes. Em alguns relatos já observados, a numeração dos prisioneiros em detrimento do uso do nome é vista como uma ofensa à alma, à individualidade da pessoa. Entendendo ainda, que o judeu que não se apresenta como religioso é conhecedor do judaísmo. O religioso citado aqui é aquele que se ocupa em seguir todos os ritos judaicos.

No contexto do *Lager*, a capacidade de compreensão de Primo Levi identifica uma lógica própria do sistema, admitindo não se tratar de um absurdo, de uma irracionalidade. Entretanto, a sensação ainda é de que tudo foi um pesadelo. Nas palavras de Hannah Arendt, em *Origens do Totalitarismo* (2000):

Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas experiências passadas. (p.494)

Entretanto, com suas devidas reservas, como nos mostra Arendt:

Como instituição, o campo de concentração não foi criado em nome da produtividade; a única função econômica permanente do campo é o financiamento dos seus próprios supervisores; assim, do ponto de vista

econômico, os campos de concentração existem principalmente para si mesmos. (idem, p.495)

Há também a questão religiosa que alguns apontam, e, uma, em especial, que se destaca inicialmente como o centro do projeto inicial: o nome para o judeu. Em que a substituição do nome pelo número afetou o judeu nos campos de extermínio nazistas? O que significa “ser humano”? Ser indivíduo, pertencer a Israel? – estas perguntas se agregam, quando muitos deixam de acreditar no Deus de Israel, o que aparece em muitos relatos.

A reza pelos mortos possui algumas regras específicas, entre elas a citação do nome do falecido no serviço religioso na Sinagoga, e o morticínio em massa nos campos de extermínio coloca em ameaça a identificação dos mortos, em que a recuperação do nome e local de morte ou sepultamento das vítimas torna-se quase impossível. A reza pela alma dos parentes falecidos torna-se praticamente inviável. Na *Shoah*, milhares de judeus foram para valas comuns – e, antes disso, tiveram seus nomes e identidades suprimidos.

Nachman Falbel (2001), em seu livro *Kiddush HaShem: crônicas hebraicas sobre as cruzadas*, também analisa, resumidamente, essa questão do nome no Holocausto e diz que, para os judeus: “o desejo de lutar contra a morte anônima, a morte sem “nome”, permanece como um elemento de longa duração em sua história” (Falbel, 2001, p.19). E como aconteceu na Idade Média, as carroças carregadas de corpos para ser enterradas em valas comuns, também foi uma imagem recorrente na *Shoah*. O que me faz lembrar a observação de Primo Levi, no início do seu livro “Se isto é um Homem”: “A história dos campos de extermínio deveria ser interpretada por todos como um sinal sinistro de perigo.” (2010, p.09).

Neste segundo momento, a intenção é adentrar aos relatos, percorrendo com estes as questões propriamente ditas. Sua formação ainda está sendo pensada, mas a ideia inicial é promover um diálogo intertextos a partir de citações com base nos temas a ser discutidos na tese. Walter Benjamin (2012) apresenta algumas concepções que se mostram interessantes para essa reflexão. Como

a preocupação era pensar a questão da história oficial, e, para além desta, como os relatos fazem parte (ou, possam fazer parte) de uma história da Shoah.

Afinal não existe uma história única, mas várias – e, como foi dito anteriormente, como grupo (s) os judeus contam suas próprias visões do fato (eu diria mesmo, dos fatos). Os relatos são partes constituintes de histórias, de um mesmo período cronológico, localizadas nas circunvizinhanças uns dos outros. Diz Benjamin: “Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderar-se de uma recordação (*Erinnerung*) quando ele surge como um clarão num momento de perigo.” (2012, p. 11). São estes momentos que interessam nesse momento, o momento do clarão.

Para isso, é preciso pensar os relatos com um conceito de história e abri-los em paralelo, deixar que falem por si, para, juntamente com a teoria, pensar os fios de Ariadne que ligam essas histórias. Pois, elas estão interligadas não só por versarem sobre a Shoah enquanto acontecimento culminante de um planejamento estratégico da Alemanha Nazista. É preciso pensar o que os liga, seja nas questões que discutem sejam religiosas, as próprias angústias humanas, o sentimento de pertencer a essa humanidade. E como diz Benjamin: “O cronista, que narra os acontecimentos em cadeia, sem distinguir entre grandes e pequenos, faz jus à verdade, na medida em que nada de que uma vez aconteceu pode ser dado como perdido para a história.” (2004, p.10)

Os fios de Ariadne

O presente artigo encontra-se em um momento de busca por um estilo discursivo-analítico para a construção da tese de doutorado. Para a escrita deste texto, tem-se em mente a discussão de Georg Otte (1996), sobre citação e rememoração em Walter Benjamin⁶⁴. O que se propõe não é

⁶⁴Algumas discussões realizadas no âmbito das disciplinas na academia, trouxeram uma preocupação latente para a incorporação no projeto de pesquisa, que é o cuidado de não produzir um “explicacionismo” dos relatos – que seria, dentro dos avanços atuais, dizer que na religião judaica (no Chassidismo, especificamente), estão as justificativas para as preocupações dos sobreviventes.

retirar significados e explicações, mas, fazer uma nova leitura que remeta a um aprofundamento sobre as questões referente à alma e o nome no judaísmo.

Do ponto de vista de uma leitura baseada na fenomenologia bachelardiana, pode-se realizar um exercício que proponha uma compreensão dos elementos significativos das narrativas. Repercussão e Ressonância, apresentados por Gaston Bachelard em *A poética do espaço* (2008) é um par conceitual que dá conta desse aspecto, considerando a leitura do pesquisador; não significa um “entrar na mente do outro”, mas enxergar o que é significativo para aquele que lê. Por isso a repercussão é o que desce às profundezas (do leitor) e as ressonâncias refletem em vários aspectos da consciência (daquele que lê).

Ao ter em mente que parte-se de um lugar específico do presente, tanto deles, os autores, quanto do pesquisador, é mister a construção de um meio para realizar tal análise. Assim, é que o desafio proposto na disciplina supracitada retira do comodismo e do adiamento o pesquisador em questão e a elaboração inevitavelmente necessária desse instrumento de estudo.

Segundo Otte (1996), em suas teses sobre a história, Benjamin aponta que “Citar é rememorar o passado a partir do ponto de vista específico de um determinado presente” (p. 211). Assumindo, assim, uma posição em relação a um passado que não é apenas um fato numa linha cronológica, mas também é espaço, olhar para trás a partir do presente, com uma visão específica determinada pelo esforço da construção do objeto de pesquisa.

A *Eingedenken* significa “um lembrar”. Mas não se trata de um lembrar qualquer, ela carrega consigo uma ideia bem específica sobre tempo, sobre presente e passado. É reanimar o passado relacionando-o ao presente. E como esta poderia estar relacionada à citação? Porque a visão do passado se apresenta de acordo com uma visão do presente. É um olhar para trás, de um lugar bem definido.

Contrariando as aparências, a rememoração não é um procedimento conservador no sentido de uma preservação do passado, uma vez que não existe um ‘passado em si’, mas

apenas um passado visto com os olhos do presente. (Otte, 1996, p.214)

Uma citação se apresenta como um momento e ela surge por estar relacionada o texto não de forma explícita. A citação perfeita é aquela que produz um choque, que parece produzir uma ruptura no correr do texto, mas, ao levar o leitor até a fonte original, há então uma revelação das ligações entre ambos. Entretanto, “a citação não se limita à repetição literal de algum fragmento, mas ‘chama’, via metonímia, todo o texto de origem do qual foi extraído” (p.218), não sendo necessária uma reconstrução do texto de origem. Assemelha-se muito ao estilo utilizado por Bachelard, (o chamado “Bachelard noturno”) em suas obras sobre os devaneios poéticos. Ele apresenta pequenos trechos dos poemas ao discorrer e apresentar suas imagens poéticas, não apresentando, para isso, o poema por completo.

Não que os relatos serão tratados como poemas, mas como fragmentos do passado, mas a metodologia bachelardiana aponta para esse elemento de imobilização, pensado em Walter Benjamin. Encontrar o significado não implica numa construção ou reconstrução dos fatos de forma linear, mas que possuam significado em si – em cada construção, de cada fato. A citação seria o momento de imobilização dessa idéia, fazendo com que este tome fôlego, uma força significativa, ampliando-se á luz da consciência presente. Uma explosão do *continuum* (Otte, 2010, p. 50).

Assim, os fios que ligam os relatos, estão sendo ligados, lentamente. Primo Levi diz, em *Se isto é um homem*:

Já nada nos pertence: tiraram-nos a roupa, os sapatos, até os cabelos; se falarmos não nos escutarão, e se nos escutassem não nos perceberiam. Tirar-nos-ão também o nome: se quisermos conservá-lo, teremos de encontrar dentro de nós a força para o fazer, fazer com que, por trás do nome, algo de nós, de nós tal como éramos, ainda sobreviva. (2010, p. 25-6)

Mas, qual a importância desse nome? Que se conservado há de manter o indivíduo ancorado, seguro de si mesmo? Seria o

nome aquilo que liga o judeu ao Israel de Deus, que diz quem ele é, de onde veio, que designa seu futuro enquanto futuro de Israel. A sua personalidade anteriormente definida pela força do nome escolhido pelos pais, sob a inspiração divina, diz o Rabino Zushe Wilhelm (2009). O nome que recebeu, é registrado pertencendo eternamente a essa pessoa.

Existem raras exceções em que o nome pode ser modificado, como é o caso de uma doença grave, com o risco de morte. Um nome é acrescentado ao original, o que implica uma “espécie de mudança de identidade do paciente” (Wilhelm, 2009, p. X). Os filhos podem receber os nomes de parentes já falecidos⁶⁵, mas alguns costumes impedem de que os filhos recebam nomes de parentes vivos – o que diminuiria o tempo de vida destes.

O rabino Zushe Wilhelm (2009) ainda acrescenta:

Os *sefarim* sagrados afirmam que o nome pelo qual a pessoa é chamada constitui sua alma e sua força vital. Isso significa que, enquanto reside no corpo a alma infunde vida nele por meio do nome, ou seja, mediante uma combinação correta das letras do nome. (p.XI)

Existem longas explicações sobre a importância mística do nome judaico, especialmente no *Tanya*. O que não caberia aqui, evidentemente⁶⁶. Pode-se observar, entretanto, que se trata de um elemento fundamental dentro do universo simbólico do judaísmo, pois, quando se trata da pessoa, “O nome pelo qual ela é chamada é o recipiente que contém a força vital condensada inerente às letras do nome” (idem, p.XI).

O nome é, também por esse motivo, fundamental nos rituais fúnebres. O *Kaddish* deve ser rezado referindo-se ao nome dos falecidos. Seus nomes são citados nos serviços das sinagogas e as preces são realizadas⁶⁷.

⁶⁵Um costume de judeus Ashkenazi. São duas orientações das tradições: Ashkenazi e Sefaradi, que estão relacionadas às origens europeia e oriental, respectivamente.

⁶⁶E com as quais também não estou familiarizada.

⁶⁷O que parece é que se faz necessário acrescentar uma reflexão sobre os ritos fúnebres no juda-

Mas, por que rezar o *Kaddish*? Chil Rajchman (2010):

A quem se dirige sua prece? Ainda crêem? Em quê? A quem agradecem por isso? Vocês louvam o Senhor por Sua clemência, vocês O louvam por lhes terem tomado irmãos e irmãs, pais e mães. (2010, p.47)

Louvar a Deus pela morte dos entes queridos? Agradecer ao Eterno pelas agruras de ser roubado, espoliado, agredido? Agradecer mesmo sem poder realizar os rituais fúnebres, sem poder enterrar de forma digna os seus mortos. Ver os corpos serem cremados, sendo isso proibido pela Lei⁶⁸, quando os corpos deveriam retornar à terra de forma natural (Kolatch, 2001, p.53).

Pouco a pouco o silêncio prevalece, e então, da minha cama, no terceiro andar, vê-se e ouve-se que o velho Kuhn reza, em voz alta, com o boné na cabeça e abanando o corpo com violência. Kuhn agradece a Deus por não ter sido escolhido (...). Se eu fosse Deus, cuspiria para o chão a oração de Kuhn. (Levi, 2010, pp.133-4)

Ficamos de pé, curvados e cinzentos... (idem, p.153)

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. In: *Educação e Emancipação*. 3ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

BACHELARD, Gaston. *A poética do Espaço*. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. IN: *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BLACK, Edwin. *IBM e o Holocausto*. 2ed. Rio de Janeiro, Editora Campus, 2001.

FALBEL, Nachman. *Kidush HaShem: crônicas hebraicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial do Estado, 2001.

FRANKL, Viktor Emil. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 31ed. São Leopoldo, Sinodal; Petrópolis, Vozes, 2008.

KOLATCH, Alfred J. *Livro judaico dos porquês*. 3ed. Vol. 1. São Paulo: Editora Sêfer, 2001.

KORCZAK, Janusz. *Diário do Gueto*. São Paulo: Perspectiva (Coleção ELOS – 44), 1986.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. 2ed. São Paulo, Paz e Terra, 2004.

LEVI, Primo. *Se isto é um Homem*. 8ed. Lisboa, Editorial Teorema, 2010a.

LEVI, Primo. *A trégua*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010b.

OTTE, Georg. Rememoração e citação em Walter Benjamin. *Revista de Estudos de Literatura*, v.4, p. 211-223, Outubro, 1996.

OTTE, Georg. Natureza e História em Walter Benjamin. *Revista eletrônica Literatura e Autoritarismo*. Pp. 40-51, 2010.

RAJCHMAN, Chil. *Eu sou o último judeu: Treblinka (1942-1943)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Auschwitz: história e memória. *Revista Pro-Posições*, v. 01, nº 05 (32), p. 78-87, 2000.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Revista de Psicologia Clínica*, vol. 20, n.1, p. 65-82, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História, Memória, Literatura – o Testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Revista Proj. História*, (30), p. 71-98, Junho de 2005.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Literatura da Shoah no Brasil*. Arquivo Maaravi. Re-

ismo. E, igualmente, o que se diz sobre o destino da alma. Sobre isso, existem boas informações, mas incipientes, no livro de Alfred Kolatch “O livro judaico dos Porquês”.

⁶⁸Lei rabínica.

vista de Estudos Judaicos da UFMG, v.1, n 1, outubro, 2007.

RABINOWICZ, Harry. *Chassidismo, o Movimento e seus mestres*. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1990.

SPIEGELMAN, Art, *Maus: a história de um sobrevivente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SZPILMAN, Wladyslaw. *O Pianista*. 2ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

TAVARES, Enéias Farias. Literatura de testemunho no primeiro volume de *Maus*, de Art Spiegelman: a impossibilidade da narrativa factual. *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo*, n. 14, Julho-Dez de 2009.

WILHELM, Rabino. *Nomes*. Tradução de Claudia Caon. São Paulo: Editora Lubavitch. (*Ziv HaShemot*), 2009.

Abstract: The following study constitutes the preliminary results of an ongoing doctoral research on the literature of the Shoah ("Holocaust Literature", for some). Some witness narratives/reports were, at first, selected: Primo Levi's and Chil Rajchman's, survivals of Auschwitz and Treblinka, respectively. The texts are read in the light of the Benjaminian thought and Georg Otte's discussion on the concepts of citation and remembering coined by Walter Benjamin. The main argument in the following readings is the meaning of name/soul for the Jewish people, in the Hasidic perspective, and what the number assigned to each prisoner in Lager implies. **Keywords:** literature of the Shoah, survivals of Auschwitz and Treblinka, Walter Benjamin, thought Hasidic, sociology

MARTINEZ, Fabiana Jordão. “A noção de pessoa na moda e na publicidade: fronteiras, embates e dilemas morais”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 118-135, abril de 2015. ISSN 1676-8965

A noção de pessoa na moda e na publicidade Fronteiras, embates e dilemas morais*

Fabiana Jordão Martinez

Recebido: 14.09.2014
Aprovado: 06.10.2014

Resumo: Este *paper* trata dos processos ontológicos de constituição da pessoa no universo da moda e da publicidade. Retomando questões sobre noção de pessoa nas Ciências Sociais, utiliza os dados de uma pesquisa etnográfica concluída em 2009 sobre a construção de gênero entre modelos profissionais na cidade de São Paulo. Neste universo, a subjetividade se exerce a duras penas, pois se inscreve no dilema de constituir-se como sujeito em campo marcado por embates morais, pela objetificação de gênero e pelo esvaziamento quase total da subjetividade. Nele, a categoria de pessoa comporta significados múltiplos que deslizam por vias diferentes e opostas. Na *doxa* do campo, a “boa modelo” é aquela que sabe “ser várias”, termo que alude a capacidade profissional e ao potencial performático de projetar imagens e incorporar personagens. Também diz respeito à forma com que cada modelo incorpora as regras do campo e nele aprende a diferenciar-se enquanto “produto”. Por outro lado, este projeto de plasticidade segue incorporado a outro, diametralmente oposto: o projeto de unicidade. A ele corresponde o projeto de tornar-se, ou de continuar sendo “uma só pessoa”, ou, de “ser várias, sem perder a personalidade”, e, sobretudo, de “encontrar-se” neste labirinto de imagens e prescrições. Entre modelos, isso só se torna possível quando consegue separar a pessoa da personagem, a mulher da modelo. Decorre disso que o mundo dos afetos (a saber, a intimidade, a sexualidade, a família e a domesticidade) é um contraponto necessário à sobrevivência psíquica; é por assim dizer, o substrato da “alma” e da condição de pessoa. Esta ontologia remete a necessidade de uma cisão entre um mundo público e outro privado em um universo onde a feminilidade só se constrói de forma pública, através das imagens e dos olhares de Outro impessoal, espectador/ consumidor. Embora se trate de um contexto muito específico, é possível afirmar que, em plena era de “ficcionalização do real” (AUGÉ, 1998) e de instabilidade do eu (JAMESON, 1991; LE BRETON, 2003; BUTLER, 2003), as reflexões que ora se apresentam, interseccionam duas importantes reflexões das Ciências Sociais, a saber a categoria de pessoa e a questão da objetificação feminina, que certamente podem contribuir com os debates da agenda dos estudos de gênero, das formas de subjetividade, da moralidade, das emoções e da categoria de pessoa na contemporaneidade. **Palavras-chave:** noção de pessoa, gênero, consumo

*Trabalho apresentado no GT 007 - Antropologia das Emoções e da Moralidade, durante a 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal, RN, 03 a 06 de agosto de 2014.

Introdução

A noção de pessoa sempre constituiu um importante objeto de análise antropológico. Esta discussão, unanimemente costuma ser situada no trabalho pioneiro de Marcel Mauss de 1938 (1979), que traça a historia social das categorias do espírito humano acerca das concepções da individualidade. Ele possui caráter relativista quando situa a noção de pessoa ocidental de caráter racional, monádico e autônomo como uma das muitas variações das representações sociais em torno do individuo humano (GOLDMAN, 1999).

A discussão adquire consistência ao longo das quatro linhas teóricas da disciplina, sendo geralmente balizada pela preocupação em compreender como diferentes sociedades e grupos representariam a individualidade. Assim, o funcionalismo, representado em autores como Lévy Bruhl e Lehnardt, seguiria os passos de Mauss, analisando as variações empíricas das noções de pessoa e enquadrando-as em moldes mais ou menos evolutivos. O estruturalismo, representado na figura de Louis Dumont, teceria uma crítica à universalidade da noção de individuo opondo-o a sistemas tradicionais holistas. Na vertente culturalista, os esforços se concentrariam em postular uma realidade infraestrutural em torno da qual as culturas trabalhariam de formas variáveis produzindo diferentes tipos de “personalidade”. E, por fim, no estruturalismo britânico Radcliffe-Brown diferenciaria o individuo e a pessoa entre os aspectos biológicos de um lado, e de outro, a existência social humana. (Idem)

Mas embora o tema sempre tenha sido tão obviamente importante para os antropólogos, costuma-se esquecer da enorme quantidade de problemas que se ocultam atrás de sua simplicidade. Parte destes problemas residiria na crença que os antropólogos depositam no par individuo/sociedade, que produziria uma falsa separação entre dimensões físicas, psíquicas, e sociais na análises das noções de pessoa. Deve-se atentar, contudo, que tudo isso não passa de um conjunto de representações que suprem uma ambição totalizante da disciplina, ao mesmo tempo em que tornam tais análises reféns de uma universalidade limitante. A sociedade ocidental (e a teoria an-

tropológica) vem se empenhando há um bom tempo em produzir esta noção de pessoa enquanto realidade, sem se dar conta que na prática o que emerge em diversos outros campos epistemológicos (psicanálise, filosofia, ciências naturais) tem sido uma concepção diversa desta, “*um ser dividido em elementos, cuja síntese coloca um problema*” (GOLDMAN, 1999: p.28).

Mas nos últimos tempos, e mais precisamente, desde os trabalhos de Foucault sobre modos de subjetivação, observa-se certo recrudescimento desta concepção cartesiana dos sujeitos. As teorias pós-estruturalistas que cada vez mais tem insistido no caráter fantasioso de um “centro interno”, ou, de uma essência interior como definidor da pessoa (FOUCAULT, 1984; HALL, 1995; BUTLER, 2003). Nesta perspectiva, mais que cristalizações unificadas estáveis, as culturas e suas significações sociais (de gênero, sexualidade, raça, etnia, classe social) investem diretamente nos corpos e ganham sentido socialmente. Assim, toda e qualquer separação de níveis é negada e dissolvida. O corpo então aparece como um arcabouço para os processos de subjetivação. Assim, a constituição do ser humano, como um tipo específico de sujeito, subjetivado de determinada maneira, só é possível pelo “caminho” do corpo. No limite, estas vertentes defendem que não existe nada de pré-discursivo ou substancial: tudo desde sempre são efeitos de práticas linguísticas e reguladoras; inclusive noções de corpo, sexo e de interioridade (BUTLER, 2003).

Esta mudança provocaria um produtivo deslocamento nas teorizações sobre a noção de pessoa, que ao invés de captar a substância de ideologias englobantes, empreendem uma analítica dos processos imanentes às praticas múltiplas (GOLDMAN, 1999). Ao deslocar a noção de pessoa para processos e modos de subjetivação, é possível compreender que os sujeitos se constituem de diversas formas nas mais variadas esferas, saberes e práticas sociais - loucura, delinquência, sexualidade – e, portanto, são relativos e se formam no contexto de poder em que estão inseridos. Nesta constituição sem dúvida está em jogo a linguagem, uma “consciência” e deliberações morais. Mas menos que o reflexo de algo exterior, a interioridade aparece como um espaço de

elaboração de forças extrínsecas, onde leis e ficções reguladoras são incorporadas, resultando em corpos que as expressam por meio deles. As leis se manifestam como essência do eu e nunca aparecem como externas aos corpos que sujeita e subjetiva.

No entanto, o fato de sabermos que a interioridade se elabora através da inscrição corporal, não retira o caráter deificante (enquanto ficção reguladora) das representações cartesianas em nossos processos de subjetivação, seja nas noções de interioridade, ou nas formas com que os sujeitos vivenciam suas experiências e dão sentido a elas. Em determinados contextos é a noção de ser uno e indivisível, instituído a partir de um “centro” sentido como essencial e autêntico, que institui um sentido de pessoa.

O universo da moda e da publicidade é um espaço exemplar deste tipo de ambivalência. Nele, os processos de inscrição de corpos descritos por Foucault (1984) são orientados por práticas e discursos que denotam uma noção de pessoa extrínseca, no sentido estrito das acepções pós-estruturalistas. Mas neste campo, enquanto as pessoas são fabricadas de modo a se constituírem enquanto sujeitos estéticos e éticos e do consumo, ou mais propriamente, superfícies onde as significações sociais do consumo são inscritas, controladas e exteriorizadas, emerge daí, extremamente vigorosa, a noção de pessoa cartesiana ocidental como um foco de resistência, estabilidade e coerência do sentido do eu. Neste universo, a produção social dos sujeitos é demarcada por uma *doxa* que prescreve um projeto de plasticidade e multiplicidade em que a “boa modelo” deve saber “ser várias”, aludindo ao potencial performático de projetar imagens e incorporar personagens, e a incorporação das regras do campo. Ao lado deste projeto, há embates morais constitutivos da profissão, como objetificação de gênero. Por outro lado, este projeto de plasticidade segue incorporado a outro, diametralmente oposto: o projeto de unicidade. A ele corresponde o projeto de tornar-se, ou de continuar sendo “uma só pessoa”, ou, de “ser várias, sem perder a personalidade”, e, sobretudo, de “encontrar-se” neste labirinto de imagens e prescrições.

Neste *paper*, analiso estes processos ontológicos utilizando os dados de uma pesquisa etnográfica concluída em 2009 sobre

gênero e subjetividade entre modelos profissionais na cidade de São Paulo⁶⁹. Em primeiro lugar, descrevo a noção de pessoa neste campo enquanto sujeito ético e estético do consumo para em seguida analisar os modos de subjetivação que inscrevem e sustentam esta noção. Neste modo de subjetivação toda interioridade é elaborada e destinada a ser projetada para fora, inscrevendo-se nas superfícies corporais e demarcando os sujeitos como imagens singulares em seu campo. Chamo este processo de estetização do eu, seu produto de personalidade-imagem. Por fim, mostro que os sujeitos, longe de serem meios passivos a espera de significações, atuam, negociam e resistem a estes processos criando estratégias de manutenção de si.

A noção de pessoa na moda e na publicidade: sujeitos estéticos do consumo.

O rosto da modelo brasileira Michelle Alves virou a tradução exata para Cinema, o novíssimo perfume de Yves Saint Laurent que, depois de meses de segredo, vem a público em breve. Michelle é a estrela absoluta do lançamento da nova fragrância, e nesse caso, tira proveito de uma virtude que vários de seus admiradores eventualmente verbalizam. “Dizem que tenho alguma coisa de Ava Gardner, de Catherine Hepburn, do glamour e do look dos anos 40, 50”. Importantíssimo lembrar aqui: improvável uma época, qualquer que seja, na qual a beleza, o carisma, a doçura e uma atitude naturalmente elegante como as de Michelle passassem despercebidos. Imensos e brilhantes olhos verdes, ela tem aquele carisma que se confunde com naturalidade pura e simples. [...] Michelle, que vive em Nova York, também abala a temporada fashion americana com outras campanhas importantes: está na nova de Ralph Lauren (para a linha Black label) e na da Gap, cli-

⁶⁹Martinez, Fabiana J. *De menina a modelo, entre modelos e meninas: gênero, imagens e experiência*. Tese defendida no Programa Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP.

cada por Peter Lindenberg. No Brasil, é a cover Girl da Zoomp nesta temporada. (“Michelle”, Vogue, no 314, 2004).

Apesar de ser uma celebridade no mundo da moda, a modelo Fernanda Tavares, 24 anos, se mostra uma jovem simples e discreta. Ela não pisa numa passarela por menos de 80 mil reais. Já desfilou para algumas grifes mais famosas do mundo, como Valentino e Dior e foi estrela de campanhas publicitárias de grandes marcas, como Dolce e Gabbana, Louis Vitton e Versace. Além disso, já apareceu na capa de mais de 50 publicações ao redor do mundo, entre elas as badaladas edições européias de Vogue, Marie Claire e GQ. E há cerca de quatro anos é um dos rostos da marca de cosméticos L’Oreal, da qual é embaixatriz internacional. (“Boa Moça”, Contigo, n. 1538, 2005).

Ela é explosiva, uma bomba, um vulcão que anda. A sensualidade repleta de predicados da soteropolitana Adriana Lima é o cartão de visitas dela na moda e tem um preço bem alto. Só de Victoria’s Secret, para quem fotografa de lingerie toda semana, estima-se que ela receba US\$ 3 milhões por ano. Outros dois contratos milionários – TIM e Maybeline, uma das maiores companhias de cosméticos – praticamente ocupam o restante da agenda da modelo e completam seus rendimentos. [...] Adriana passa o maior tempo entre Nova York, Itália e Paris. Na capital francesa, comprou um apartamento recentemente, na avenida mais chique, a Champs-Élysées. Assim, está mais próxima do namorado, o príncipe Wenzeslaus, de Liechtenstein, que mora na França, da Dior e da Chanel. (“As 10 modelos mais bem pagas do Brasil”. Isto É Gente. 4 de julho de 2005).

Embora estas narrativas sobre modelos consagradas em seu campo provenham de fontes variáveis, costumam manter uma estrutura semelhante. Nelas, o renome é edificado através das grifes às quais a modelo se liga, criando assim uma indissocia-

bildade entre sua imagem e os produtos que representa. Sujeito estético do consumo mediando produtos e consumidores, a figura da modelo emerge nas referências a um “estilo de ser e viver” que conota elementos diversos: características físicas, como “os olhos verdes de Michele Alves”; traços de caráter, como a “simplicidade e discrição de Fernanda Tavares”; virtudes que conotam modos de ser (seja a “atitude naturalmente elegante” de Michele Alves” ou a “sensualidade vulcânica” de Adriana Lima); vestuário; lugares por onde transitam, ou ainda, relacionamentos afetivos. Neste processo, se estabelece uma simbiose em que um “estilo” balizado pelas referências de pessoa se transfigura na estética do produto. Por isso, o perfume Cinema é intrínseco as referências cinematográficas da imagem de Michelle Alves (sua suposta semelhança entre ela e as divas do cinema francês e hollywoodiano); a “sensualidade vulcânica” de Adriana Lima se conjuga com a renomada grife de lingerie Victoria’s Secret; e através de uma interessante metonímia, Fernanda Tavares se torna um dos “rostos da marca de cosméticos L’Oreal”.

A modelo só se torna concebível através dos produtos que representa. Sua “personalidade”, estilo e corpo são concebidos de forma intrínseca às marcas e vice-versa. Esta vinculação se assenta na idéia, bastante vigorosa neste campo, de que modelos são análogas a mercadorias. Assim um manual da carreira de modelo a define:

“Conforme-se, você é um produto. Claro, em diferentes escalas, todos nós somos. Mas uma modelo é, antes de mais nada e acima de tudo, uma mercadoria. E aqui vai a primeira e provavelmente a mais valiosa das lições: você é exatamente igual a calça jeans exposta na arara da loja. Você será observada, avaliada, julgada e talvez, escolhida. Uma vez entendido o conceito, você terá dado um gigantesco passo em direção ao sucesso.” (PASCOLATO & LACOMBE, 2003: p.17)

A força desta analogia reside no papel das imagens em nossa cultura e na posição que a modelo ocupa nos processos de (re)produção das mesmas. Sistema de significação da economia por excelência, as

imagens representaram um novo modo de circulação das mercadorias e uma nova forma de consumo. Segundo Jameson (1996), já não consumiríamos somente bens em sua forma material, mas também serviços, espetáculos e imagens, estas últimas, a forma final da reificação da mercadoria⁷⁰. A apropriação da modelo como mercadoria não é um processo literal, nem metafórico, mas uma operação de *transcodificação* em que ela é considerada fonte potencial de imagens para o consumo.

Inscrita nesta profunda relação entre sujeitos, imagens e produtos, a fabricação da pessoa no campo da moda e da publicidade congrega dois componentes fundamentais: a corporalidade e um “devir imagem”. É através do significante material e corpóreo que a modelo será apropriada e classificada para se tornar efetivamente uma imagem. Entram nesta avaliação seu biótipo, traços físicos, idade, sexo, composição gestual e postural. Através do corpo ela é compreendida enquanto “devir imagem”: uma “tela em branco” em que serão inscritas e veiculadas as marcas do consumo através da gama de estereótipos que ela poderá representar em fotografias, desfiles ou vídeos. Seu corpo é geralmente modificado conforme prescrevem os agentes de modelos: poderá ter o cabelo cortado ou tingido, fazer alguma cirurgia corretiva (orelhas de abano, dentes), deverá mudar seus hábitos alimentares, sua rotina e, via de regra, terá de emagrecer _ a obrigação de chegar aos noventa centímetros de quadril geralmente faz com que a grande maioria tenha que perder peso. Neste processo, olhar do campo se

volta para o seu “devir imagem”, na relação profunda entre o significante _ sua materialidade enquanto ser, nas palavras de Foucault, a *matéria investida* (corpo, alma, vontade) _ e os significados que se transformam em imagens. A exemplo do que ocorre com os bens, sua produção social é em primeira instância um processo de “estilização das superfícies”: ela deve possuir um “estilo”, um rótulo arranjado através de características que lhe conferem singularidade tornando-a uma “personagem”, portadora de uma “marca”⁷¹.

Em primeiro lugar temos que identificar que tipo de imagem a gente pode projetar; qual é a característica da modelo e trabalhar em cima disso em nível de imagem. O que é isso? Cortar o cabelo dela de acordo com o que a gente acha melhor, fazer teste fotográfico para ela entender como é que funciona sua imagem. Montar o book. Aí você montou o book de acordo com o ideal pra imagem dela, que isso também pode ser mudado. Você tenta com isso, aí você começa apresentar, você vai mostrando como é que funciona essa coisa da imagem, da identidade, do profissionalismo, tal. Daí você começa introduzi-la no mercado; fazer um trabalho de apresentação dela pra vários clientes. Aí você começa ter um retorno: “a essa menina é feia”; “essa menina não tem nada a ver”; “é horrorosa”. Aí você começa a ter o retorno e vai fazer um feedback em cima disso. Vamos insistir e ver o que está errado. Vamos fazer uma foto assim, assado, vamos mudar isso, vamos mudar aquilo e você vai insistindo até acertar a mão. (J. diretor de agência.)

A lógica que rege o pensamento de um agente de modelos e de todos os envolvidos na produção de imagens é a mesma do *bricoleur* (Lévi-Strauss, 2003). Ele examina o

⁷⁰Esta relevância atribuída às formas midiáticas enquanto elemento estruturante do atual estágio do capitalismo tem sido analisado e descrito na Teoria Social Contemporânea como parte da “modernidade tardia” (GIDDENS, 1991), ou “pós-modernidade” (JAMESON, 1996). Jameson (1996), apoiado nas análises de Guy Debord, acredita que passamos para uma “nova era” a partir dos anos 60, quando a produção da cultura tornou-se integrada a produção de mercadorias, promovendo a publicidade como a “arte oficial do capitalismo”. Também estas análises tem se empenhado em descrever e compreender a constituição subjetiva em meio a este contexto, reforçando o caráter instável das identidades contemporâneas, bem como seus componentes paródicos e imitativos. (JAMESON, 1991; LE BRETON, 2003; BUTLER, 2003)

⁷¹Baudrillard (1968) denomina o processo de singularização de *diferenciação marginal*, que pressupõe produção em massa padronizada sempre causando a impressão de singularidade através de uma diferença mínima. Tal processo fundamentalmente consiste em combinar as possíveis variáveis de um modelo primordial dando origem a séries de “produtos únicos” por um valor marginal (BAUDRILLARD, 1968).

conjunto de utensílios e materiais que possui e tenta organizá-lo em função daquela tarefa. Como o *bricoleur*, os agentes de modelos recebem um instrumental dado de fora dos saberes em nossa sociedade. Como tal, coleciona mensagens anteriormente transmitidas e as incorpora na estrutura que pretendem formar: a cena de um filme de cinema, uma fotografia de moda, a imagem de uma obra-de-arte, uma idéia extraída da história ou da antropologia, um pedaço da teoria física das cores, imagens de outros anúncios, uma experiência pessoal colhida ao acaso, uma coleção de estereótipos relacionados ao público consumidor, a vivência do dia-a-dia, fragmentos de biográficos e traços pessoais. Tudo enfim se presta ao *bricoleur* para compor um conjunto (ou, aos produtores de moda e publicitários para compor um anúncio). A característica da bricolagem é não ter projeto próprio; ser composto de restos, resíduos e sobras que se somam e se aglomeram esperando a oportunidade de uso (LÉVI-STRAUSS, 2003).

Assim, quando a *top model* alemã Claudia Schiffer começou a despontar na mídia, foi considerada uma “nova Brigitte Bardot”, da mesma maneira como a atriz e ex-modelo Maria Fernanda Candido foi considerada a “nova Sofia Loren”⁷². Certa ocasião de minha pesquisa, um agente de modelos ao elaborar uma notícia sobre uma de suas modelos, associou o fato da mesma ter participado de um videoclipe veiculando uma imagem sexy, e de ser ruiva e muito branca, para rotulá-la de “deusa viking”.

Diversos teóricos tem se debruçado sobre os modos de subjetivação e sobre um novo imaginário social ambos respaldados pelo consumo e pelas imagens. Para Marc Augé (1998) estamos em meio a “ficcionalização do real”, regime de subjetividade em que nossas formas de identificação com as imagens deixam de ser balizadas por mitos e imagens religiosas e passam a ser substituídos pela ficção. Menos que uma simples relação entre imagem e espectador, tratar-se-ia de um processo geral de sociali-

dade onde a organização dos laços, percepções, subjetividades e processos identitários se dão através do consumo de imagens e mercadorias. A realidade cotidiana seria imbuída da repetição seriada de imagens e substituída pelo espetáculo e pela evocação de signos estocados no “museu imaginário” da cultura (Jameson, 1986).

Neste novo modo de funcionamento subjetivo emergiria uma noção de pessoa moldável e instável gerada a partir das determinações do consumo que se investem nas superfícies corporais. Resultado de um processo de estetização do mundo e valorização das superfícies, esta noção de pessoa se constitui no seio de uma sociedade cada vez mais definida pelo consumo, pelo anonimato e pela valorização da família nuclear (EWEN, 1988; BENJAMIN, 1985; SENNET, 1999). Destacado dos laços que o unem às relações comunitárias, ao indivíduo restaria apenas a aparência externa como forma de apresentação de si e prerrogativa para uma “definição pessoal” na esfera pública.

Então, embora estejamos falando de um processo generalizado em nossa sociedade, este novo regime de subjetividade e a concepção de pessoa que daí emerge, se aplicam com mais radicalidade ao campo aqui analisado. A transposição é praticamente literal. Da concepção de noção de pessoa, cuja “alma” ou substância é configurada por “sobre o corpo” e mais através da linguagem do que através de um sentido de “interioridade” (Butler, 2003; Foucault, 1984; Jameson, 1986), se acomoda em uma concepção que vê a modelo como um produto dotado de uma imagem, pessoa plástica e estética, enfeixada pelas superfícies corporais, as quais são investidas pelas imagens e objetos do mundo que as rodeia. Uma noção de pessoa, cuja “alma” ou substância é configurada por “sobre o corpo”, através da linguagem do que através de um sentido de “interioridade”.

Esta noção de pessoa tem como objetivo a produção de um sujeito estético e personalizado através das superfícies corporais. Chamo este processo de estetização do eu. Na prática, seu principal objetivo, que é também seu efeito, é a produção de um “duplo” da modelo, idêntico ao seu nome e ao seu corpo, que chamo de personalidade imagem. Como vimos, ele se produz através

⁷²Ambas as reportagens apareceram em momentos diferentes no programa Global “Fantástico”. Mas há também diversas reportagens em revistas sobre estas associações. Sobre Maria Fernanda Candido, veja “A nossa Loren” <http://migre.me/jE1Vt>. Sobre Claudia Schiffer, veja em <http://migre.me/jE2aq>.

de uma bricolagem que aciona a produção de um rótulo marcador da pessoa, um diferencial forjado através de marcas visuais e de pequenos fragmentos narrativos: *características físicas, condicionamentos, fragmentos biográficos, atividades cotidianas, hobbies, atitudes, modos de ser e sentir*. Mas na realidade, a estes referentes supostamente estáveis, serão sobrepostos outros. Porque nos discursos do campo, o que realmente define uma “boa modelo” é o seu devir imagem, inscrito na capacidade em se ajustar de acordo com as lentes do fotógrafo ou do conceito do estilista; basta pedir e a “boa modelo” deverá saber extrair de si a imagem solicitada. É isso o que permite que a modelo possa atuar em várias campanhas ao mesmo tempo sem se repetir. Sobre uma sessão de fotos de biquíni para a revista Vogue, em que teve que ficar com uma cor bronzeada, Gisele Bündchen disse: “Respirei, virei mulata”⁷³. Através desta ironia, a *top model* condensa o ideal da “boa modelo”, que, sem esforço, se transforma em outra completamente diferente diante das lentes⁷⁴.

Então, existe em primeiro lugar, a personalidade imagem, isto é, a narrativa plural que será repetida a seu respeito: uma “ruiva sexy”, uma “morena clássica”, uma “loira gostosa”, uma “menininha moderna”, uma negra que está “explodindo no mercado fashion da Itália”. Em segundo lugar, existe a imagem que corresponde às “expectativas do cliente”, isto é, o estereótipo imaginado (a “vamp”, a colegial ou a balzaquiana sofisticada). E, por fim, as imagens resultantes deste entrecruzamento de expectativas, concretizadas na produção final de um trabalho.

⁷³Vogue Brasil n° 318. Edição especial de Aniversário: “Gisele dez, Vogue Brasil, trinta!”, 2005.

⁷⁴Gisele é considerada uma das melhores modelos do mundo porque “vende” tudo: de celulares a calças jeans, de biquínis a roupas de grifes renomadas. E vende tudo porque sabe ser várias sem perder o *éllan* que a distingue das outras: é *sempre* Gisele Bündchen, a modelo que se tornou conhecida por suas espessas madeixas e pelo ideal de um corpo aparentemente mais saudável e curvilíneo em detrimento ao de suas colegas dos anos 90 Gisele se tornou conhecida e consagrada após sair na capa da revista Vogue America junto a outras *top models* e ter sido aclamada pelo fotógrafo Steven Meisel como “O Corpo”.

Estetização do eu: personalidade e atitude como valores.

Gostaria de tratar agora das práticas e discursos que sustentam esta noção de pessoa, ou, em termos foucaultianos, o *modo de investimento* e a incidência destas práticas sobre os sujeitos e corpos, que se traduzem em um conjunto de prescrições éticas, disposições morais, demandando uma estrutura de sentimento específica.

Este modo de investimento se funda em psicologismo social prosaico, que em quase nada se distancia dos Best Sellers e manuais de autoajuda contemporâneos⁷⁵. Porque de modo geral tais discursos se expressam através de um arranjo de virtudes genéricas consideradas desejáveis em nossa sociedade: profissionalismo, aquisição de conhecimento, versatilidade, educação, segurança, perseverança, atitude e personalidade. Embora todos estes itens sejam importantes na compreensão deste modo de subjetivação (e os manuais de modelos esmiúçam em detalhes cada um deles), por uma questão de recorte, me atenho aos componentes que em nossa sociedade sinalizam mais propriamente a noção de pessoa. Trata-se de um conjunto de disposições duráveis que enfeixam a noção de *habitus* de Bourdieu, que o define como sendo uma coleção de práticas, experimentada como “natural”, pois precede a consciência do indivíduo enquanto ser-no-mundo. O *habitus* antecede o indivíduo porque é exercido de forma coercitiva sobre as consciências e tende a ser incorporado progressivamente durante sua vida. Na prática, entrariam neste arranjo os valores mais

⁷⁵Para esta análise, me utilizei largamente de trechos de entrevistas de profissionais de agências e de manuais especializados direcionados a candidatas a modelos novatas. O primeiro deles, intitulado “Guia da new face” tem circulação restrita, sendo entregue apenas a modelos do sexo feminino quando ingressam em uma das agências pesquisadas. O segundo, publicado em 2003, foi escrito por Constanza Pascolatto, empresária do ramo de tecelagem, que se tornou renomada consultora de moda, atuando em revistas brasileiras como Claudia, da Editora Abril e a Vogue. O terceiro e último, publicado em 2006, foi escrito por Claudia Liz, conhecida *top model* na década de 90 e que também me concedeu uma extensa entrevista durante a pesquisa. Os discursos presentes nestes manuais concernem a um campo de significação compartilhado oferecendo uma narrativa pública sobre “o modelo de sucesso” _ termo que é parte do título de um deles.

citados de forma quase unânime nos discursos sobre a “boa modelo”: versatilidade, personalidade e atitude. Estes dois últimos aparecem ora como sinônimos, ora subsumidos um ao outro.

Personalidade e atitude são os grandes diferenciais. É a personalidade diante das câmeras, diante dos clientes, dos desfiles. Hoje não basta ser só bonitinha, linda. Se você for ver a linda, é melhor um trabalho bem amplo que forme uma personalidade forte, determinada que projete alguma emoção em quem está usando disso. A gente trabalha com coisas sólidas, não com a modelo. A modelo é uma projeção de um ideal que na verdade não existe. Ela cria esse ideal, só que o consumidor se veja identificado com o que ela está anunciando. No dia-a-dia, ela tem que saber se vender como imagem. A modelo é a relações públicas dela. A gente pode fazer até um ponto, mas chega um momento em que o cliente vai ter uma entrevista com o modelo, ele vê o book da modelo, mas também vê a imagem que ela está transmitindo e a atitude que ela está transmitindo. Toda modelo tem que ter uma personalidade e uma atitude. Estas vão ser utilizadas para quem está usando os serviços dela pra reforçar ou pra ressaltar alguma coisa. Cada modelo é cada modelo; cada uma tem uma personalidade. Nunca você vai encontrar uma igual à outra. Porque mesmo que elas sejam gêmeas, cada uma vai ter uma personalidade. É inerente ao ser humano. O importante é que isso seja ressaltado. Na foto, no trabalho. (J. diretor de agência).

A filosofia e a psicologia designam para personalidade um determinado conjunto de predicados morais ou psíquicos relativamente estáveis; é aquilo que distingue um indivíduo de outros, o conjunto de características que determinam a individualidade pessoal e social de uma pessoa moral. Ao falar sobre os processos de identificação Ricoeur (1991) evoca a distinção entre ipseidade e mesmidade. Enquanto a primeira se refere a abertura de um ser constantemente afetado pelo mundo, a segunda se

define por noções mais cristalizadas e fixas sobre o si, que servem como referenciais de base para a pessoa ao longo do tempo e daquilo que pensa sobre si mesma. Seriam os “traços de caráter”, indicativos de recorrência no tempo. É “*o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo*” (RICOEUR, 1991: p. 144).

Contudo, como foi tratado, a personalidade se define como “personalidade imagem” e diz respeito a um conjunto de elementos performativos que se estendem às superfícies corporais, designando sua marca. Neste processo, elementos definidos como referenciais de permanência, (*caráter e atributos corporais*) se subsumem ao caráter plástico das representações sobre quem os sujeitos são ou devem ser/ parecer, ou mesmo à capacidade com estes manipulam seus atributos (ou permitem que eles sejam manipulados).

Muitas vezes você vai mudando, reciclando. Tem casos muito interessantes onde você vai mudando não só a imagem da menina, mas a atitude dela. Essa menina, por exemplo, a [...] é extremamente inteligente; hoje ela está se dando muito bem. E ela tinha um negócio: ela era muito clássica, extremamente clássica. E nesse business da moda, o clássico não funciona. Então a gente teve que tirar essa coisa do clássico dela pra ela começar a funcionar. Hoje ela aprendeu, já sabe lidar com isso, quebrar esse clássico, ser mais fashion. E se deu super bem em função das mudanças que ela fez. Mas teve sempre alguém falando. Porque a cabeça dela é a mil por hora, e ser sexy pra quebrar um pouco do clássico.” (Z., diretor de agência)

São considerados componentes da personalidade o conhecimento sobre o próprio corpo e a “adequação” dos atributos corporais a roupas, maquiagem, cortes de cabelos e acessórios em voga a cada estação. Costuma-se dizer que uma pessoa “tem personalidade” quando sabe se vestir com elegância em determinadas ocasiões ou acordo com seu tipo físico. Mas de maneira totalizante, a personalidade é fortemente marcada pela idéia de adoção de um “estilo de

vida”: as amizades, os lugares que a pessoa frequenta, as roupas que veste e o que consome. Ou seja: a personalidade se subsume a uma imagem mais ou menos estável que deve circular pelo campo em que os sujeitos transitam. É a moeda dos sujeitos em suas trocas. Nos discursos a respeito de Gisele Bündchen, além de sua versatilidade, costuma-se evocar o ambiente e os valores familiares em que ela foi criada. Se ela é hoje uma modelo de sucesso, isso se deve a um tipo específico de corpo e a sua *determinação* e *perseverança*. De modo semelhante, a ex-modelo Mariana Weickert é lembrada e conhecida por um atributo físico _ o fato de ser parecida com a atriz e cantora Barbra Streisand _ e um atributo psíquico, a sua “postura positiva”, seu “bom humor”, diante das situações mais embaraçosas e imprevisíveis.

Se a personalidade se refere ao *quem*, a *atitude* é relativa ao *o que* deste *quem*. Para Idargo (2004) no campo da moda a idéia de atitude, ao contrário da elegância, não cobra uma ordem social, mas uma ordem pessoal: o universo do qual o indivíduo faz parte só é requisitado para realçar as qualidades pessoais. Na realidade, se refere a um *fazer*, à expressão ativa dos traços da personalidade, ou ainda, as maneiras como os sujeitos capitalizam e articulam suas capacidades, atributos físicos e morais em favor dos critérios exigidos por seu campo. A idéia de atitude também se revela através das situações de enfrentamento em que os sujeitos estão inseridos cotidianamente. Significa impor, através de um *fazer com o corpo*, as marcas pessoais, mesmo que isso signifique ousar e sair parcialmente do conjunto de normas vigentes. A atitude está relacionada com a criatividade e com a transformação a seu favor em situações públicas embaraçosas. Trata-se, por exemplo, de vencer a timidez, diante de clientes em entrevistas com espontaneidade ou coragem. É recorrente neste sentido, a veiculação de notícias sobre modelos que durante os desfiles passam por tais situações, mas continuam a conduzir-se “como se nada tivesse acontecido”: sapatos que saem dos pés, saltos que se quebram, tiras que se soltam exibindo partes do corpo. Todas estas situações devem ser dribladas da melhor maneira possível.

“Fui escolhida para vestir uma saia levemente rodada anos 50 e uma camiseta polo acetinada. Para compor o visual, meus cabelos foram penteados à moda dos anos 40. Jorginho [o estilista Jorge Kalffman] deixou os modelos livres para incorporarem a atitude mais adequada a roupa que cada uma vestia. Eu me olhava no espelho, andava de um lado para outro, tentava encontrar a exata atitude para aquela roupa e nada. Um pouco antes de entrarmos na passarela, porém serviram champanhe. Olhei para a taça e me deu um clique! Jorginho comprou minha idéia e lá fui eu imaginando que estava numa festa na minha própria casa, eu, uma atriz de Hollywood, passando entre os convidados (a plateia), equilibrando uma taça _ verdade, a taça era de plástico, mas a atitude era de cristal. Aquela ousadia caiu como uma luva na proposta da roupa e do desfile” (LIZ, 2005, p. 126)

Além da questão da ousadia que define neste campo o que é atitude, esta fala evoca a noção de versatilidade, a qual temos nos remetido. A *versatilidade*, como vimos, tem a ver com a capacidade de transformação que o modelo deve possuir a cada trabalho; está ligada a aquisição do conhecimento sobre conceitos e tendências de moda e de como ressignificá-los a partir de seu corpo - ou, de ser um *bricoleur* de si. Trata-se de um conhecimento progressivo obtido a partir do contato recorrente com suas próprias imagens e as opiniões sobre elas, a respeito de suas superfícies corporais, seus melhores ângulos, seus “pontos fortes e fracos”. É por isso que no campo, se costuma dizer que a modelo é “um cabide”; ela deve mostrar a roupa da melhor maneira possível, significando-a com os atributos designados pelo estilista a cada coleção, mas ela não deve aparecer mais que a roupa. O mesmo ocorre com campanhas publicitárias: quanto mais um determinado modelo se torna conhecido devido a alguma campanha que tenha feito, mais sua imagem pode ficar associada a um determinado produto, impossibilitando-o de representar outros. A versatilidade é um item-valor que pode ser considerado inato ou natural, índi-

ce de um determinado tipo de corporalidade, assim como qualidade a ser desenvolvida e apreendida.

“Ser versátil é saber se transformar, adaptar-se a novos conceitos, ir de um estilo a outro com naturalidade e atitude _ e isso muitas vezes num mesmo dia” (LIZ, 2005: p.123)

“No mundo da moda, tudo é cíclico: tendências vão e voltam. Por isso, mulheres mutáveis, cuja imagem se transforma com facilidade, estão em alta.”(PASCOLATO & LACOMBE, 2003: 41)

Contingências: o sentimento do eu, destituição e estratégias de busca de si.

Diante destes processos, de que modo os sujeitos elaboram a sua interioridade, ou ainda seguindo Foucault (1984), como estas forças extrínsecas são elaboradas e projetadas “para fora”? As descrições de modelos a respeito da carreira dão pistas preciosas neste sentido.

Ser modelo é ser versátil sem mudar, **sem perder a identidade e a autenticidade.** (L. 22 anos).

Ser modelo é ser modelo de vida para os outros. Gosto de ser modelo porque posso ser pessoas diferentes sem **agredir minha personalidade.** (C., 19 anos).

Estas falas denotam um dilema que incide sobre corpos e subjetividades, e ao mesmo tempo concretiza os “sujeitos ideais” prescritos neste campo. O dilema *ser várias e ser uma* remete a uma subjetividade tecida em uma ontologia binária que ordena e confere sentido às experiências. Na prática, esta ontologia se traduz em uma tensão permanente entre uma esfera supostamente imaginária e outra real, a primeira remetendo ao universo profissional das modelos, onde cotidianamente vivem suas experiências e; a segunda que corresponde ao universo íntimo e privado das relações pessoais, dos afetos e desejos onde teceram parte de suas trajetórias anteriores a profissão. Na gramática do campo, esta cisão se traduz em “vida de modelo” e a “vida normal”.

A primeira permeia grande parte dos relatos e designa o mundo privado aludindo a uma existência “natural” que obedece a seu próprio curso: a vida na cidade de origem, a convivência familiar, os estudos, o lazer, as relações desinteressadas, os relacionamentos afetivos, os flertes, a inserção nos estudos universitários, a escolha por uma carreira profissional que possibilite a satisfação e o desenvolvimento pessoal, namoro, casamento, filhos. É a dimensão “real” em que preponderam valores considerados sólidos, estáveis, profundos e verdadeiros. É onde se é “alguém”, uma pessoa e não um indivíduo anônimo (DAMATTA, 1997).

Em contrapartida, a “vida de modelo” estabelece uma ruptura com este “ciclo natural”, instaurando a categoria de desordem. Ela é a esfera das relações impessoais e públicas, onde partes dos julgamentos são inferidos sobre a aparência e a estética em uma idade em que são tênues as fronteiras identitárias. A vida de modelo se justapõe ao curso da vida, adiando-o por um período incerto, não obedece a nenhum ciclo pré-estabelecido e não é determinada por uma idéia de projeto. A imagem que mais se aproxima desta ordem ontológica é a de uma “vida” dentro de outra, ou ainda, um simulacro da “vida de verdade”. Há diversos motivos que justificam esta configuração e certamente o primeiro delas está relacionado à escassa idade das ingressantes nesta profissão e a retirada precoce de um universo de experiências visto como infantil ou adolescente. A profissão envolve a saída da casa dos pais muito jovem e a imersão total neste universo e em suas disciplinas. A decisão de tentar a carreira em São Paulo, cidade considerada promissora, é geralmente permeada de dúvidas e inseguranças. Por outro lado, a profissão é um tentador rito de passagem para um universo adulto: morar numa metrópole, trabalhar, frequentar festas, viajar, conhecer pessoas, namorar, e principalmente, ganhar dinheiro como um adulto. Também aciona fantasias de um mundo glamouroso. Mas na prática, a experiência tende a ser frustrante por vários motivos. Primeiro, há dificuldades inerentes à própria carreira, como a falta de dinheiro e a demora por algum retorno financeiro significativo. Segundo, mudanças no cotidiano de experiências inferidas pela distância da família; a dificuldade em se estabele-

cer laços e relações duradouras e; o alto grau de competitividade da profissão. Trata-se de um universo altamente competitivo onde as opiniões e julgamentos são instáveis, recorrentes e impessoais. Por tudo isso, este universo de experiências é associado a mentira, a ilusão, a falta de profundidade, a efemeridade, a instabilidade dos laços e sentimentos e a desordem.

Esta cisão perpassa todo o universo de experiências dos sujeitos e corresponde à própria noção de pessoa cartesiana vigente no ocidente, uma categoria moral e jurídica introjetada no individualismo. Duarte (1998) aponta que a noção de pessoa moderna e individualizada tem como principais efeitos a racionalização e afastamento do sensível, fragmentação dos domínios e universalização dos saberes, interiorização e psicologização dos sujeitos, autonomização da esfera pública, a intimização da família e a autonomização dos sentidos.

Tudo leva a crer que esta cisão é uma estratégia necessária em meio a uma experiência desestabilizadora em diversos sentidos. Pois na prática, os processos de construção da pessoa vistos até então são vivenciados alienantes e destitutivos de um sentido de interioridade, seja ela espírito, alma ou inteligência.

Às vezes batia um desespero e eu falava: “como eu quero ser normal, como eu quero ser normal!!!”. E eu achava isso tão estranho... E hoje eu digo: “nossa, como eu consegui ser normal! Foi uma conquista ser normal!”. Aí esses dias eu estava pensando no que significa isso, e significa assim: você não ficar mais preocupada com o olhar do outro em cima de você. O que os outros pensam de mim. É difícil separar o negócio de você. Porque assim, o que você vende? Você na verdade é uma vendedora, então você vende o glamour para as pessoas, e você está ali na verdade mostrando uma coisa para as pessoas o tempo inteiro. E na verdade quando as pessoas te veem, elas projetam aquilo que elas estão acostumadas a ver, que na verdade não é você normal. E você tem que ser muito forte para se agarrar a você mesma. Porque quando você trabalha

com moda todo dia, aquilo te exaure. Aquilo te exaure muito, porque são muitos personagens durante o dia, você está interpretando personagens, são muitos personagens. (Claudia Liz).

A fala da modelo indica que no imaginário dos sujeitos, os processos de produção social da modelo são vivenciados como perda subjetiva, alienação, substituição, justaposição ou fragmentação. Esta exaustão ocasionada pela interpretação ostensiva de uma multiplicidade de personagens, ela certamente não se refere apenas ao espaço dos estúdios e passarelas. O fato é que toda a mimese do modelo é um ato em que o pensamento está implicado. Embora no campo o trabalho do modelo seja comparado ao do ator, na realidade, trata-se de coisas diferentes. Pois enquanto atrizes “entram e saem” de um personagem lentamente, a modelo projeta suas imagens continuamente e de forma justaposta, passando de uma a outra e sem se fixar em nenhuma. É a este *glamour* que a modelo projeta cotidianamente que Claudia Liz se refere; e é justamente a montagem desta imagem de si própria que “exaure” a pessoa. Ao ser tomada através de sua personalidade-imagem, ela é destituída de sua trajetória de vida e da profundidade que a permeia. Assim, se tornar uma pessoa normal é a restituição da trajetória de vida, possível somente quando se acredita ter recuperado o controle sobre sua existência.

A destituição é o sentimento de perda dos referentes que marcam os indivíduos como sujeitos dotados de interioridade e recorrência no tempo, segundo Ricoeur (1991), o corpo e o nome. Todo investimento de si é destinado a ser planejado através da “forma imagem”. Sobre uma modelo, um agente diz o seguinte:

Então, qual que era o problema dela? Excesso de inteligência. Ela tem uma cabeça muito matemática, bem exata. Na cabeça dela, ela questionava muito as coisas. E tem um certo tipo de trabalho que você não pode questionar muito: ou você confia ou você não confia. E como a gente vai ter paciência com uma menina que começa a questionar: “porque isso? Porque eu vou lá? Porque eu faço is-

so?”. Quer dizer, fazia parte da personalidade dela, essa coisa exata. Eu tive que trabalhar muito e falar muito até ela ir mudando. Você tem que chegar, saber falar. “Não questiona muito, você não está numa aula de matemática, você sabe que isso te atrapalha, confie mais nas pessoas.” (J. agente de modelos)

Os processos de produção social da modelo demandam uma série de “controles” sobre o exercício de si: do corpo, dos gestos, da voz, do número de palavras, do que se fala e dos pensamentos. Isso justifica a mensagem bastante clara nesta sentença: a de que “modelos não podem pensar”, ou “modelos devem ser ou se tornar aquilo que queremos que ela se torne”. Quanto menor o investimento das capacidades reflexivas dos sujeitos nos processos dos quais são investidos, maiores são as chances de sucesso.

O sentido de destituição também alude a o sentimento de perda e alienação corporal ocasionada pela ascendência do corpo, referente da intimidade e das relações pessoais, como instrumento de trabalho. Disso resulta que a feminilidade nem sempre é experimentada como legítima, pois parte dela se destina às disciplinas, imagens e estereótipos que as modelos devem ostentar. Então, neste caso, a imitação (a performance da modelo) é poderosa porque funda parâmetros relativos à feminilidade, a corporalidade e a sexualidade em um espaço em que muitas vezes reina a incerteza.

A percepção de que se é apropriada como “coisa” ou só como um “corpo” é recorrente. Às vezes ele aparece como algo que não lhes pertence; em outras ocasiões, isto se traduz em um incômodo sobre a obrigatoriedade de se apresentar impecável em todos os lugares e ocasiões; outras ainda, e muito frequentemente, como uma eterna insatisfação em relação aos atributos físicos. Assim, muitas modelos não estão à vontade em seus corpos. Neste processo, a dicotomia imaginário e real é transposta para as categorias modelo e mulher. “Mulher” aparece associada intimidade e a um corpo considerado feminino. A “mulher” é aquela em que atuando no espaço íntimo de sua vida, sente prazer com seu parceiro e também se sente a vontade consigo. Seu

corpo deixa de ser um problema justamente por sentir-se *efetivamente* uma mulher. Essa categoria associa-se a termos como “gostosa”, “corpão” ou “popozuda”. As formas e curvas são inerentes ao corpo feminino, enquanto sua ausência, marcada pelo corpo esguio, tem sido associada pejorativamente a modelo remetendo a termos como “cabide” ou “tabua”. A “feminilidade real” se afasta do corpo cabide e é mesurada através da quantidade de curvas ou da tonificação muscular. É interessante notar que no repertório das modelos abundam referências a um corpo “naturalmente” flexível, ágil, saudável, em movimento, livre que geralmente se opõe ao corpo montado do “mulherão”, uma ilusão construída através das roupas, da maquiagem, das lentes do fotografo e do *photoshop*. Ser um “mulherão” nem sempre corresponde a ser uma “mulher de verdade”. As modelos encenam uma feminilidade, mas não se sentem “mulheres” porque acreditam que a feminilidade que encenam é o resultado de um trabalho de manipulação de seus através de artifícios como: maquiagem, cabelo, roupas, as lentes do fotografo e até o *photoshop*. No fundo, acreditam que a “gostosa” que encenam é uma ilusão, e que, livres destes artifícios, jamais conseguiriam despertar o desejo masculino. Assim, uma informante ao me confidenciar sua virgindade aos vinte anos, justifica o motivo como sendo não estar à vontade com seu corpo magro; seu desejo era que sua primeira relação ocorresse após colocar silicone nos seios. Outra, já bastante renomada, tinha planos de que quando deixasse a carreira iria engordar cerca de dez quilos, pois além de se sentir mais bonita, poderia comer o que sentia vontade. As conotações negativas do “mulherão” estão relacionadas à objetificação do corpo, mas também a crença de que trata-se de um engodo, uma ilusão construída para atender aos deleites, desejos e expectativas de um Outro impessoal e desconhecido. É um corpo vivido enquanto imagem, mas esmaecido enquanto vida, gozo e libido.

Assim, neste campo, a “não pessoa” é aquela a quem se retira a capacidade de ação, que por sua vez é intrinsecamente ligada a história de vida dos sujeitos. Não há como pensar-se senão como “agente sem ação”, arranjado em um espaço de passivi-

dade. Trata-se de um espaço onde o corpo desponta como instrumento de um trabalho publicizado e passivo: é o objeto de avaliação, julgamento e olhar alheios. Em um lugar tradicional e historicamente relegado ao âmbito das ideias, do pensamento e da ação, que é o mundo do trabalho, o corpo que repousa em sua expressão máxima de docilidade; hiperbolizado e alheio a quaisquer metáforas de ação.

Visto isso, deveríamos então nos perguntar sobre quais seriam as fontes de “empoderamento”, ou melhor, de restituição de si em meio a este processo. Parte das estratégias de restituição incide sobre os esforços árduos e cotidianos em separar os componentes desta ontologia binária, separando progressivamente o mundo da vida do trabalho, ou, a pessoa da imagem que compulsoriamente ostentam. Na prática, este processo, é a um só tempo literal e metafórico. Recuperar o estatuto de pessoa neste campo significa a recuperação da capacidade de agir no mundo e do sentido de um centro do “eu” que trará a coerência biográfica. Isso possibilita a vivificação de uma feminilidade não liminar, estabelecida em seus próprios termos. A demarcação entre uma esfera pública e privada é uma destas formas. Esta separação significa a retomada da ação pelos sujeitos na medida em que estabelece um lugar onde eles podem exercer-se para “fora” da profissão como sujeitos criativos. Também significa a apropriação de um “centro de si”, na medida em que ele é invisível, íntimo.

Neste sentido, o objetivo primeiro das modelos é “fazer nome”, processo implicado na trajetória social e que se concretiza na noção de sucesso. “Fazer o nome” significa conquistar respeito, o direito de falar, de expressar opiniões no trabalho, ser detentora do mesmo, enfim a recuperação da capacidade de agir no mundo; é a conquista de uma posição socialmente reconhecida no mercado de modelos. Ao “fazer o nome”, os sujeitos conquistam um espaço de ação cada vez maior, onde são considerados *pessoas* de verdade_ que pensam, são autores, falam e reivindicam o produto de seu trabalho. Metaforicamente este processo remete ao “descolamento” da pessoa da personagem e a restituição do “espírito”, enquanto interioridade dotada de determi-

nadas capacidades individuais (vontade, razão, criatividade).

Neste processo, é também no vestuário que a busca de si se aplica com maior radicalidade. Ele é considerado o índice de personalidade e de um conhecimento adquirido através da profissão. A modelo “que sabe se vestir” é aquela que conhece seu corpo e traços físicos; ciente de todos os seus ângulos, virtudes e defeitos, ela sabe quais estilos “funcionam” para ela. As roupas, o cabelo, os sapatos se configuram como poderosos elementos de expressão de referências pessoais íntimas. Nesta produção de si, muitas tentam estabelecer a separação entre a profissão e sua intimidade. Termos como simplicidade, naturalidade e “à vontade” definem e delimitam o espaço da intimidade, se opondo ao processo de “estar montada”, recorrente em seu cotidiano. Isso se expressa em moletoms, chinelos, sandálias rasteiras, tênis, “cara lavada”, cabelos molhados. Ser “mais clássica”, “sóbria”, ou “básica” são estilos que se afastam das referências ao estereótipo da “modelo” (o “mulherão”, alta, *sexy* que traja saltos, decotes, minissaias e vestidos).

As estratégias de restituição se desdobram também na arena dos relacionamentos afetivos. Parceiros, maridos, casamentos e uniões estáveis _ e filhos _ possuem especial importância na restituição de uma feminilidade privada permitindo a saída de um limbo da indeterminação para experimentar-se como “mulher” e conseqüentemente como sujeito. Assim, chama a atenção o fato de muitas modelos residirem ou já terem residido junto aos seus parceiros ou se apresentarem como casadas. O relacionamento com pessoas “de fora” do meio são vistos como os mais promissores, pois oferecem um esboço do que consideram uma “vida de verdade”: uma vida completa, rica, respaldada por sentimentos e valores profundos e estáveis. O olhar do parceiro de fora, não é domesticado pelo campo: ele não se dirige imperfeições mínimas, aos milímetros de gordura, a acne de uma alimentação desequilibrada, as unhas mal feitas. Na modelo, muitas vezes ele vê uma beleza excepcional, alvo de elogios. Por isso, este tipo de relacionamento estabelece uma ponte entre a vida de modelo e a vida normal, entre a vida profissional e a domesticidade. É bastante comum que os parcei-

ros “fora do meio” incentivem a modelo a sair da profissão, por diversos motivos: ciúmes, dificuldade em obter estabilidade devido a viagens ou ainda, em acreditarem que a carreira não oferece grandes possibilidades. Caroline Ribeiro, afirma que seu marido, com quem na época da pesquisa, estava casada há dez anos, foi seu ponto de apoio; aquele que a “puxou para fora” da vida de modelo, proporcionando este espaço faltante. Ela admite que o casamento proporcionou não só a aceitação de seu corpo, mas da condição de “mulher”.

Eu acho que o fato de eu estar casada... já sou mulher, não sou uma adolescente a procura de alguma coisa, então eu me sinto bem assim, com este corpo. Eu não vou te dizer que eu vá numa praia hoje e me ache o máximo, tire minha roupa no Rio de Janeiro e vá correndo pro mar. Eu tenho noção de que meu corpo não é a coisa mais linda do mundo, entendeu? Sou magra, não tenho um pingão de bunda, não tenho peito, nada. Então não é uma coisa bonita de ver... não é o que a sociedade impõe como beleza, mas eu estou bem, eu não me incomodo.

Considerações finais

O que afinal está em jogo nestes processos que pode ser relacionado ao tema da noção de pessoa na Antropologia? Retomar a análise de um objeto tão caro a disciplina arranjando-o em uma perspectiva processual que problematize as substâncias englobantes (a matéria fundante da noção de pessoa ocidental) repõe vários de nossos conceitos-chaves na condição de ficções reguladoras. Nesta perspectiva, categorias de gênero (“mulheres” ou “homens”), e eu acrescentaria a própria noção de pessoa cartesiana, *não é algo que se é*, em seu caráter substantivo ou estático, mas um devir e uma ação incessante e repetida (BUTLER, 2003). São deliberações morais que vão sendo adquiridas progressivamente dentro de uma experiência contida em uma trajetória de vida.

A recuperação de um estatuto de pessoa através do sentido de um centro interno que reponha a categoria “mulher” em seu devido lugar (na esfera afetiva e da

domesticidade), não pode ser simplesmente reduzida à condição um “retorno do reprimido”; é algo que chama a nossa atenção para a dimensão normativa e estrutural de nossas ficções reguladoras, bem como para os padrões de exclusão, subordinação e normalização que elas contêm (BORDO, 1993). Nas palavras de Teresa de Lauretis (1994) é produto de uma tecnologia de gênero e de um processo histórico que tornou o corpo feminino objeto de análise e de controle sexual (FOUCAULT, 1988).

A desconstrução, este processo tão caro às vertentes pós-estruturalistas, não pode recair em uma abstrata celebração da liberdade, da plasticidade cultural e das escolhas individuais sem antes atrelar suas análises a dimensão coercitiva das práticas através das quais as pessoas vivenciam as ficções reguladoras que incidem sobre elas. Porque é através delas que elas se subjetivam. Infelizmente, a dimensão coercitiva das práticas de agenciamento não sumiu em um passe de mágica assim que Mme. Beauvoir preferiu sua máxima de que “não se nasce mulher, torna-se”. É preciso mais. Pois afirmar que homens e mulheres não existem, não irá exterminar os dolorosos e sufocantes mecanismos ontológicos através dos quais adquirimos um gênero, e conseqüentemente, nosso estatuto de pessoa. E também não anulará os mecanismos históricos através dos quais a corporalidade feminina tem sido racionalizada, objetificada e controlada.

Referências

- AUGÉ, Marc. *A guerra dos sonhos. Exercícios de Etnoficção*. Campinas: Papyrus, 1998.
- BAUDRILLARD, Jean. *O Sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1968.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1949.
- BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire in *Obras Escolhidas v. III*, São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BORDO, Susan. *Unbearable Weight: Feminism, culture and the body*. California University Press, 1993.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero In (org.) HOLLANDA, Heloisa B. de. (org) *Tendências e impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DUARTE, Luis Fernando D. Pessoa e dor no ocidente. O Holismo metodológico na Antropologia da Saúde e da Doença. *Horizontes Antropológicos*, n. 09, 1998.

EWEN, Stuart. *All consuming images. The politics of style in contemporary culture*. United States of America: Basic Books, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GOLDMAN, Marcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

HALL, Stuart. A questão da identidade cultural. *Textos Didáticos IFCH / Unicamp*, 1998.

IDARGO, Alexandre Bérghamo. *A experiência do status*, tese. São Paulo: USP, 2000.

JAMESON, Fredric. *Pós- modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papyrus, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus. 5ª edição, 1989.

MARTINEZ, Fabiana J. *De menina a modelo, entre modelos e meninas: gênero, imagens e experiência*. Tese defendida no Programa Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 2009.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

Abstract: This paper discusses the ontological processes of the constitution of the person in the world of fashion and advertising. Taking up the subject of the notion of personhood in the social sciences, it uses data from an ethnographic study completed in 2009 on the construction of gender among professional models in São Paulo. In this setting, subjectivity is exercised with great difficulty by the model, as it involves the challenge of establishing itself as a subject in a field marked, due to moral conflicts, objectification of gender and the almost complete emptying of subjectivity. In such a field, the category of person carries multiple meanings that glide through varying and opposite ways. In the field's common beliefs, the "good model" is one who knows how to "be many", a term that refers to professional capacity and performative potential of projecting images and incorporate other characters. This terminology also relates to the way that each model embodies the rules of the field and learns how to differentiate herself as a "product." Moreover, this project of plasticity is embedded to another, diametric opposite: the project of uniqueness. It consists in becoming, or remaining "one person", or "being many, without losing the personality," and above all to "find themselves" in this maze of images and prescriptions. Among models, it becomes possible only when they can separate themselves from the characters, the women modeled. Thus, the world of emotions (namely intimacy, sexuality, family and domesticity) is a necessary counterpoint to the psychic survival; in other words, the substrate of the "soul" and of personhood. This ontology shows the need of a division between a public and a private world in a context in which femininity can only be built in a public way, through the images and looks of an Other impersonal spectator / consumer. Although this is a very specific context, it can be said that in the era of "fictionalization of the real" (AUGÉ, 1998) and instability of self (JAMESON, 1991; LE BRETON, 2003; BUTLER, 2003), the reflections which we hereby present, intersect two important themes of Social Sciences, namely the category of person and the subject of female objectification, that may indeed contribute to the agenda of debates on gender, forms of subjectivity, morality, emotions and on the category of person in the contemporary world. **Keywords:** person concept, gender and consumerism

VARES, Sidnei Ferreira de. “A sociologia durkheimiana e a tradição conservadora: elementos para uma revisão crítica”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 136-158, abril de 2015. ISSN 1676-8965

A sociologia durkheimiana e a tradição conservadora Elementos para uma revisão crítica

Sidnei Ferreira de Vares

Recebido: 29.11.2014

Aprovado: 10.02.2015

Resumo: O presente artigo se propõe a discutir a relação entre a teoria sociológica desenvolvida por Émile Durkheim e as ideias conservadoras clássicas. Por um lado, visa-se compreender em que medida o sociólogo francês absorveu elementos conservadores em sua sociologia e, por outro, se esta suposta influência bastaria para atribuir à obra durkheimiana uma rubrica conservadora. Com isso, pretende-se evitar possíveis rótulos ou tipificações, quase sempre reducionistas e incapazes de dar conta de toda a complexidade que envolve uma produção teórica de grande fôlego, como a de Durkheim. A análise empregada é eminentemente bibliográfica e revisionista, assentando-se tanto em fontes primárias quanto em fontes secundárias. **Palavras-chave:** conservadorismo, liberalismo, sociologia, moral e metodologia.

Introdução

Na tradição sociológica, o francês Émile Durkheim (1858-1917) é frequentemente alocado no rol dos conservadores. Muitos são os manuais e exposições-padrão responsáveis por difundir a imagem de um Durkheim conservador, crítico do individualismo, arauto de uma sociologia “sem sujeito”, enfim, um positivista empedernido e compromissado com a manutenção da ordem social. A esse respeito, aliás, podemos avistar críticos bastante diversos, a exemplo do funcionalista Talcott Parsons (2010) e dos marxistas Irvin Zeitlin (1973) e Michael Löwy (2007), para mencionar apenas alguns. Mas, ainda que a pecha conservadora que recai sobre o mestre francês seja predominante, também é possível avistar intérpretes pouco afeitos a essa leitura, tais como Anthony Giddens (1998, 2001; 2005), Ramon Ramos Torre (1999) e Lidia Girola (2005), para os quais a sociologia durkheimiana comporta uma dimensão liberal e até mesmo anticonservadora.

Partindo dessa polêmica, visamos verificar em que medida Durkheim identifica-se com a tradição conservadora e, caso isso fique comprovado, de que tipo de conservadorismo o sociólogo é tributário. Sabe-se que a sociologia durkheimiana, tanto na primeira quanto na segunda fase de seu desenvolvimento, bebeu em fontes teóricas muitíssimo heterogêneas. Neste ponto, em especial, cumpre destacar o pensamento social germânico, o pensamento social francês – sobretudo o socialismo saint-simoniano e o positivismo comteano –, o organicismo britânico e o neokantismo. Todas essas influências, indubitavelmente, ajudaram a emoldurar o pensamento do sociólogo alsaciano. Mas, até que ponto sua teoria sociológica pode ser considerada conservadora? É esse o núcleo problemático sob o qual nos debruçaremos no presente artigo.

Para tanto, achamos por bem dividi-lo em quatro partes. Na primeira delas, visamos definir as linhas gerais do que se denomina “conservadorismo clássico ou moderno”. Trata-se, pois, de percorrer, historicamente, o desenvolvimento dessa corrente – sobremaneira na Grã-

Bretanha, França e Alemanha –, buscando, assim, compreender sua origem, sua estrutura, bem como seus principais pressupostos. Na segunda parte, atentos ao contexto sócio-político em que suas ideias se desenvolveram, abordaremos as principais influências teóricas de Durkheim com vistas a compreender as bases fundacionais de sua sociologia. Na terceira parte, percorreremos as principais críticas dirigidas a Durkheim, em especial àquelas que, no decorrer da tradição sociológica, atribuíram a sua sociologia uma conotação eminentemente conservadora. Já na quarta e última parte, objetivamos identificar possíveis intersecções entre a sociologia durkheimiana e o pensamento conservador, focando alguns dos temas privilegiados pelo autor em seu programa de pesquisa, para, enfim, posicionarmos-nos em relação à questão que alimenta nossa empresa.

1. As faces do conservadorismo

Segundo Leila Escorsim Netto (2011), duas dificuldades preliminares se apresentam àqueles que desejam compreender mais profundamente o pensamento conservador: respectivamente, o estabelecimento exato de sua gênese histórico-temporal e a determinação de seus traços constitutivos.

Em relação à primeira delas – a sua origem – é preciso cercar-se de alguns cuidados, visto que alguns conservadores, a despeito de qualquer referência histórica concreta, tendem com frequência a tomar a expressão “conservar”, em seu sentido mais lato – ou seja, no sentido de preservar coisas ou ideias que valorizamos e que acreditamos –, como um traço distintivo da “natureza humana”. Na visão abrangente e não menos ingênua destes, o conservadorismo não é apenas uma doutrina política, mas a essência da própria vida. Ora, conquanto imbuídos de um discurso pretensamente científico, esses autores pouco ou nada contribuem para elucidar a origem do pensamento conservador, visto adotarem uma perspectiva intemporal e a-histórica, na qual o homem é concebido como um ser estruturalmente dado e o modo de ser conservador como uma “disposição” intrínseca à sua natureza.

Contudo, conforme salienta Andrew Vicente (1995), para além do uso “costumeiro” que se faz do termo “conservadorismo”, há outro de caráter mais “técnico”, dotado de uma perspectiva bem mais histórica. Isto porque, no que se refere a seu uso político, a maior parte dos estudiosos admite que sua origem data do iní-

cio do século XIX, após o desfecho da Revolução Francesa.⁷⁶ Ainda assim, alerta o estudioso gaulês, essa segunda maneira de encarar o fenômeno em questão não está, absolutamente, imune a polêmicas, pois é possível avistar pelo menos cinco interpretações a respeito do caráter do conservadorismo: a aristocrática, a pragmática, a situacional, a que assenta na força do hábito e, por fim, a ideológica.

Na primeira delas, o conservadorismo é entendido como uma doutrina de cunho reativo, expressa por uma aristocracia agrária, semi-feudal e inconformada com as transformações desencadeadas pela Revolução Francesa.

Em relação à segunda, o conservadorismo é visto, primordialmente, como uma forma de pragmatismo político, ou seja, como uma doutrina sem conteúdo ou princípios definidos, onde tudo que funcione em termos políticos pode ser incorporado ao seu programa.

No tocante à terceira interpretação, a situacional, comumente confundida com a perspectiva pragmática, reflete a postura defensiva consciente das doutrinas políticas institucionalizadas ou de uma ordem particular, voltando-se, nesse sentido, contra esquemas políticos não-institucionalizados que transcendam a realidade política do momento. Embora não possua nenhuma substância definida, esse tipo de conservadorismo se manifesta em situações de desafio às instituições confrontadas por ideias transcendentais, defendendo a ordem existente, seja qual for sua natureza política, contra o caos mudancista ou reformista.

A quarta interpretação, por sua vez, enfoca a noção de disposição, seja sob a alegação de que o sentimento conservador faz parte da própria essência da vida, seja sob a defesa filosófica de uma espécie de “conservadorismo natural”. Em suma, para os representantes dessa tendência, o conservadorismo, longe de ser

⁷⁶ Para a maior parte dos estudiosos, o termo “conservadorismo” aparece pela primeira vez nos Estados Unidos, no início da década de 1800, a partir de alguns membros do Partido Nacional Republicano Americano que autoproclamavam “conservadores”. Na França, o termo é inicialmente empregado no jornal de François-René Chateaubriand, *Le Conservateur*, na década de 1820, representando um discurso politicamente restauracionista e clerical. Já na Grã-Bretanha, desponta no jornal *Quarterly Review*, em 1830. De modo geral, o termo propaga-se pela Europa a partir da década de 1840, especialmente após as sublevações de 1829-30 e 1848.

uma ideologia, define-se pelo hábito, pelo familiar, enfim, pela força da experiência.

Na quinta e última interpretação, o conservadorismo é visto como uma ideologia inequívoca, que não se reduz a nenhuma consideração pragmática ou situacional, nem se define pelo contexto sócio-histórico ou classista. Destarte, os conservadores, segundo essa perspectiva, se opõem a certas ideias revolucionárias baseadas tanto na perfectibilidade da espécie humana quanto na crença no triunfo da razão e no progresso em direção a uma sociedade satisfatória definitiva. Grosso modo, pode-se afirmar que para seus representantes o descaso revolucionário em relação à autoridade, aos privilégios, à hierarquia e às tradições soa como um grande absurdo.

Mas as dificuldades em classificar o conservadorismo não param por aqui. Mesmo no interior do pensamento conservador as divergências são enormes. A este respeito, podemos identificar duas posições antagônicas. A primeira delas defende que há apenas uma única doutrina genuína do conservadorismo, o que invalida a tese acerca dos diversos conservadorismos. A segunda, mais difundida, aponta a existência de diferentes correntes conservadoras, das quais é possível destacar pelo menos três grandes ideologias, a saber, a tradicionalista, a romântica e a liberal. Na visão dos que defendem essa segunda posição, o “conservadorismo tradicionalista” dá maior ênfase aos costumes, tradições e convenções sociais e, por isso, a razão teórica é preterida a favor da razão prática. A vida comunitária é vista como um fluxo cumulativo, na qual a mudança, longe de ser resultado do pensamento racional, dá-se naturalmente. As desigualdades entre os homens, bem como a autoridade e a hierarquia, são vistas como produtos naturais, enraizadas no cotidiano da vida comunitária. Quanto ao “conservadorismo romântico”, nota-se claramente um tom nostálgico em torno de um passado idealizado de cunho pastoral, rural e anti-industrial. Em geral, os conservadores românticos defendem um modo de vida simples, idílico e religioso, assentado em valores e sentimentos comunais. Já o “conservadorismo liberal” tende a aceitar alguns dos dogmas formais do liberalismo clássico: ênfase no individualismo, na propriedade privada, nos direitos individuais e no Estado mínimo. Isto configura uma dificuldade enorme, pois, em última análise, o conservadorismo pouco ou nada se distancia da tradição liberal.

Como se pode verificar, quando se trata de classificar o conservadorismo, encontra-se tudo, menos clareza. As clivagens e nuances que marcam a noção de conservadorismo tornam o caminho dos estudiosos um tanto quanto nebuloso, não havendo, por isso, um consenso mínimo sobre o assunto, nem mesmo entre os seus representantes.

Embora o modo como as referidas interpretações e definições estejam aqui elencadas possua um viés mais didático do que real, à medida que, entre elas, há uma contínua sobreposição, a utilização usual da noção de conservadorismo identifica-se mais especificamente com sua dimensão ideológica. Visto que a maior parte das críticas endereçadas à Durkheim também se refere ao caráter ideológico de sua sociologia, enfatizaremos a origem e o desenvolvimento desta interpretação particular.

1.1. A gênese da ideologia conservadora

Para a maior parte dos especialistas, enquanto ideologia o conservadorismo seria uma resposta tanto ao protagonismo assumido pelo iluminismo no plano filosófico quanto às conturbações desencadeadas pela Revolução Francesa no plano sócio-político. Como é sabido, o ideário iluminista não só foi responsável pela erosão do sistema nobiliárquico, rompendo com a estabilidade secular da monarquia, mas também abriu precedentes para a consolidação de uma nova ordem social. Nesse sentido, o pensamento conservador constitui uma expressão cultural particular de um espaço sócio-histórico preciso, a saber, o da configuração da sociedade urbano-industrial moderna. Face ao esfacelamento das instituições e dos valores tradicionais, seus representantes se insurgem contra o racionalismo, a emancipação individual, a dessacralização do mundo, a urbanização, o desenvolvimento científico, os valores democráticos, a constituição do espaço público, enfim, contra a própria modernidade.

Como sublinha o sociólogo americano Robert Nisbet (2003), profundo conhecedor da história da teoria sociológica, enquanto ideologia o conservadorismo desponta, inicialmente, como uma “reação” antiiluminista e anti-revolucionária. A esse respeito, afirma o autor:

O conservadorismo moderno é, em sua forma filosófica ao menos, filho da Revolução Industrial e da Revolução Francesa; filho imprevisto, não desejado e odiado pelos protagonistas de cada uma

delas, porém filho ao fim. O que ambas a revoluções atacaram, foi defendido por homens como Burke, Bonald, Haller e Coleridge, e o que ambas engendraram – na forma de democracia popular, tecnológica, secularismo etc. – é o que o conservadorismo atacou (NISBET, 2003, p. 25) [minha tradução].

Este excerto é bastante esclarecedor, pois nos possibilita enfrentar a segunda dificuldade anteriormente anunciada, atinente às características do conservadorismo. Conforme deixa entrever, a ideologia conservadora – diferentemente das ideologias “ideacionais” e “ativas” – tem como traço basilar o fato de ser “reativa” e “posicional” (HUNTIGTON, 1957). Reativa, pois diz respeito a uma “reação” contra qualquer tipo de ameaça de caráter radical que ponha em risco os fundamentos institucionais da sociedade – como no caso da Revolução Francesa – e posicional, visto tratar-se de uma “tomada de posição” frente a uma necessidade histórica específica, tais como as ideologias que defendem soluções utópicas, apontando para um passado glorioso ou para um futuro incerto.

Disso depreende-se uma distinção fundamental: aquela entre o “reacionarismo”, o “utopismo” e o “conservadorismo”. Na leitura do cientista político português João Pereira Coutinho (2014), essas ideologias são muito diferentes, pois enquanto as duas primeiras rompem com o presente, seja apontando para uma época de ouro ida seja apontando para um futuro hipoteticamente superior, esta última mantém-se firmada em instituições e valores supostamente testados do tempo – entenda-se testadas pela própria história. Em outras palavras, o conservadorismo se configura como uma ideologia politicamente “prudente” quando comparada às ideologias concorrentes (Kirk, 2013).

Não por acaso, para a maior parte dos especialistas, o político e pensador anglo-irlandês Edmund Burke (1729-1797) desponta como o principal representante da ideologia conservadora moderna. Afinal, ele não só testemunhou todo o alvoroço provocado pela Revolução Francesa, como também deu a sua visão dos fatos. Suas *Reflexões sobre a Revolução na França* (obra originalmente publicada em 1790) tornaram-se referência para o pensamento conservador moderno e contemporâneo.⁷⁷

⁷⁷ Em relação à influência de Burke sobre as correntes conservadoras modernas e contemporâneas,

1.1.1. Burke e as bases do conservadorismo liberal inglês

Embora falte às formulações de Burke uma maior sistematização – sua obra consiste em uma série de cartas, discursos parlamentares e panfletos circunstanciais – é possível extrair as linhas-mestras de seu pensamento político quando se considera o conteúdo exposto em suas *Reflexões*. Como primeiro grande crítico da Revolução Francesa, Burke adota um tom severo em relação aos princípios abstratos que a nortearam. O autor não aceita as posições sustentadas pelos revolucionários franceses, consideradas demasiadamente genéricas e abstratas – noções como a de liberdade, igualdade e fraternidade soam, para ele, como utópicas.

Ainda assim, suas críticas às ideias revolucionárias, bem como as posições fundamentais que defendia, não deixam de se assentar em fundamentos metafísicos, uma vez que o autor admite a existência de uma realidade superior subjacente ao fluxo dos fatos. O papel proeminente da religião em seu esquema explicativo faz com que Burke considere Estado e sociedade como partes da ordem natural do universo. Segundo o autor, tanto o homem quanto a sociedade são criações divinas e, desta feita, ambos estariam submetidos a leis eternas, responsáveis por regular não só a dominação do homem pelo homem, mas, igualmente, os direitos e obrigações de governantes e governados. Destarte, a noção de igualdade não passa de uma “monstruosa ficção” que só serve para subverter a paz social, tornando mais amarga a desigualdade real estabelecida pela ordem civil, que não pode ser definitivamente eliminada. Aliás, na ótica de Burke, este foi o grande equívoco dos revolucionários franceses: apostar que a igualdade constitui um direito universal.

Decerto, a noção de natureza humana, sob a qual se assenta todo o edifício argumentativo do autor, carece de clareza. Dela fazem parte tanto considerações teológicas – por exemplo, a dependência humana em relação à incompreensível Providência Divina – quanto referências empíricas – o conhecimento que os homens têm da natureza em função da experiência. Isto, entretanto, não fragiliza o fulcro de sua argumentação: a existência de uma reali-

consultar os trabalhos de Robert Nisbet (1986) e João Pereira Coutinho (2014). Vide referências bibliográficas.

dade que não depende dos indivíduos e que só pode ser apreendida com referência à tradição lentamente forjada por nossos ancestrais. Em oposição ao jusnaturalismo rousseaísta, Burke defendia que o contrato sobre o qual se funda uma organização social sólida e equilibrada instaurou-se progressivamente, no curso do qual se revelaram os benefícios do bom senso, da virtude e da liberdade, e não através da deliberação arbitrária de um indivíduo. Defensor da ordem, da hierarquia, dos direitos herdados e da continuidade histórica, mas também da economia de mercado, da tolerância religiosa e dos princípios liberais que caracterizavam a Constituição Inglesa, o *Whig* Burke, que provavelmente nunca se considerou um conservador em matéria de política, passou à história não só como o maior crítico da Revolução Francesa – acontecimento que, segundo ele, diferia das demais revoluções por seu caráter universalista –, mas, também, como a principal fonte de inspiração para aqueles que, durante o terço de século que se seguiu à sua morte, assumiram-se como conservadores. Por tudo isto, Burke pode ser visto como um “conservador liberal”.

1.1.2. De Maistre, Bonald e Chateaubriand: o conservadorismo romântico francês

Se, como afirma Nisbet (2003), o conservadorismo moderno é filho imprevisto e indesejado da Revolução Industrial e da Revolução Francesa, é de se esperar que as críticas conservadoras se dirigissem às reivindicações e às transformações desencadeadas por ambas. Burke foi o iniciador desse processo, porém, na viragem do século XVIII para o século XIX, outros autores também se insurgiram contra as ideias iluministas. No caso da França, pode-se apontar pelo menos três grandes expoentes do pensamento conservador, são eles: Joseph De Maistre (1753-1821), Louis de Bonald (1754-1840) e François-René Chateaubriand (1758-1848).

Comumente encarados como pensadores estranhos, com certos traços góticos e românticos, esses três autores empreenderam um ataque incisivo aos valores centrais do iluminismo. Viam com descrença as transformações culturais, políticas e econômicas processadas no decorrer da modernidade, pois, grosso modo, essas mudanças tinham como signo um exacerbado sentimento individualista, o que constituía uma ameaça às tradições e à ordem

social instituída. Mas, no caso específico destes filósofos franceses, pode-se observar certa nostalgia em relação ao *Ancien Régime*, que havia sido derrotado pela revolução. Aliás, cumpre assinalar, esse sentimento passadista, nostálgico, não ocorreu exclusivamente na França. Durante o século XIX, explica Nisbet (2003), presencia-se uma oposição à modernidade na forma de um recrudescimento em direção ao mundo medieval. Em outras palavras, a Idade Média se tornou objeto de atenção de um grande número de pensadores nos mais variados países, forçando uma comparação com o estilo de vida que emergia com a modernidade.

Em terras francesas, porém, esse espírito medieval recebeu grande atenção por parte desses pensadores, servindo como ponto de partida para as suas investigações históricas, políticas e culturais. Tudo isto com vista a demonstrar o declínio representado pelo advento moderno. Longe de aceitarem o progresso de uma sociedade cada vez mais alicerçada na urbanização, industrialização e democratização dos processos políticos e decisórios, esses “profetas do passado” não tardaram em apontar, através de suas reflexões, a corrupção da família, da religião e da ordem como efeitos perniciosos de um processo iniciado durante o Renascimento e a Reforma Protestante e que atingiu o seu cume com a famigerada Revolução Francesa, enfim, a falência do que consideravam uma sociedade justa, pacífica e verdadeiramente livre.

De Maistre, por exemplo, ergueu-se contra a revolução, sobretudo porque esta atentava contra as instituições tradicionais. Acreditava que o modelo monárquico era intrínseco à estrutura nativa da sociedade francesa. Na contramão das posições racionalistas, o filósofo alegava que todas as questões sobre a natureza da sociedade deveriam ser solucionadas pela história e não pelos homens.

Bonald, provavelmente o mais erudito e profundo filósofo entre os conservadores franceses, dedicou-se ao tema da autoridade política e religiosa, opondo-se com energia à filosofia do direito natural e do estado natural.

Chateaubriand, por seu turno, se comprazia fingindo defender alguns iluministas como forma de lançá-los uns contra os outros. Voltaire, cujos brilhantes ataques ao cristianismo também atingiam aos conservadores, foi sem dúvida o seu alvo preferido.

Certamente por isso, observa Nisbet (1986 e 2003), a geração de Comte e de Le Play viu-se tentada a dar continuidade às críticas iniciadas pelos conservadores franceses na virada do século.⁷⁸

1.1.3. Möser, Müller, Hegel e o conservadorismo tradicionalista alemão

Na Alemanha, os impactos da Revolução Francesa também se fizeram sentir, e, em virtude disso, se verifica a presença de um discurso conservador bem delineado. Justus Möser (1720-1794), que antecedeu a Burke, lança mão de vários princípios inerentes ao modo de pensar conservador. Em seus *Discursos Patrióticos* (1774-1786), coleção de ensaios publicados em vários volumes no decorrer da segunda metade do século XVIII, encontram-se os princípios básicos do pensamento conservador que, mais tarde, ressoarão na obra de Burke. Nota-se, por um lado, uma crítica contundente ao racionalismo e ao individualismo, além de uma oposição ferrenha à fé no direito racional-prescritivo e, por outro, uma defesa não menos enérgica das tradições. Sobre os costumes e as instituições de um povo, aliás, o autor é bastante enfático: estas resultam de uma evolução histórica, de tal modo que nenhum legislador, solitária e arbitrariamente, pode apreender e converter em leis as necessidades coletivamente engendradas ao longo do tempo.

Adam Müller (1779-1829) conhecia a obra de Burke muito bem, nutrindo grande admiração pelos princípios fundamentais de sua filosofia. Nesse sentido, sua concepção de Estado, bem como sua visão acerca da economia, ambas contidas na obra *Elementos do Estadismo* (1810), é similar a do autor irlandês.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) é, de longe, a força mais influente do conservadorismo alemão. Durante a juventude, sua inclinação liberal-radical, justifica seu entusiasmo pela Revolução Francesa. No decorrer de sua trajetória, entretanto, aderiu fortemente ao tradicionalismo. Seus *Princípios da Filosofia do Direito* (1820), publicado quando ainda era professor da Universidade de Berlim, mantém grande parte da visão que Burke ou

Bonald mantinham em relação à sociedade. Paradoxalmente, sua filosofia – em especial o seu método dialético – prestou grandes contribuições tanto ao pensamento conservador quanto ao pensamento radical.⁷⁹

Todos eles, sem exceção, contribuíram no sentido de estabelecer as bases do conservadorismo alemão, exercendo decisiva influência sobre as gerações seguintes, como no caso dos historicistas conservadores alemães, ainda nas primeiras décadas do século XIX.⁸⁰

1.1.4. Os traços fundamentais do pensamento conservador

Isto posto, temos condições de traçar as linhas gerais da mentalidade conservadora. De modo geral, pode-se afirmar que, em termos sociais, morais e políticos, os conservadores não aceitam transformações abruptas ou repentinas. Qualquer tipo de ação que atente contra o *establishment* ou gere instabilidade é imediatamente combatida. Arraigados às tradições (consideradas pedagógicas e formativas), seus representantes entendem que as mudanças devem ser tuteladas pelo passado e, por isso, são poucos afeitos aos riscos inerentes tanto às soluções utópicas quanto às reacionárias.⁸¹ Ainda que admitam mudanças, estas são sem-

⁷⁹ Karl Marx, indubitavelmente, exemplifica bem de que modo o pensamento hegeliano serviu de base para o materialismo dialético. A este respeito ver Anthony Giddens (2001 e 2005).

⁸⁰ Michael Löwy (2006) argumenta que a corrente historicista alemã flertou, em sua origem, com o conservadorismo, exaltando as instituições e valores tradicionais diante das transformações políticas conduzidas por Otto Von Bismark a partir de 1870. Mas, apesar do caráter conservador, a corrente historicista, segundo o autor, teve um papel fundamental para tanto para a historiografia quanto para as ciências sociais, pois, em um segundo momento, mais precisamente no último decênio do século XIX, temas como o da objetividade científica e da verdade universal são colocados em xeque, dando forma ao que o denomina de “historicismo relativista”, da qual o historiador alemão Gustav Droysen e o sociólogo Wilhelm Dilthey foram os principais representantes.

⁸¹ Isto explica porque para autores como Lilian Escorsim Netto (2011) e José Paulo Netto (2011) há uma forte identificação entre a ideologia conservadora e a perspectiva evolucionista de sociedade. Em geral, a ideia segundo a qual as mudanças só podem ocorrer em termos graduais, sem rupturas radicais, típica do pensamento conservador, pressupõe uma visão evolucionária dos processos sociais.

⁷⁸ Em muitas ocasiões, Comte e Le Play referem-se elogiosamente aos conservadores franceses, atestando, por assim dizer, esta influência sob seus respectivos sistemas de pensamento (Cf. NISBET, 2003).

pre calculadas, adquirindo uma roupagem processual, mas nunca radical. Assim, na perspectiva conservadora, a crença de que é possível modificar a realidade através da razão não passa de uma posição arrogante e quimérica, visto que entre a idealização e a concretização repousa o imponderável. Outro ponto fundamental para a ideologia conservadora diz respeito à suposta perfectibilidade do intelecto humano. Em geral, os conservadores rechaçam esse tipo de argumento, pois consideram que, mediante a complexidade dos fenômenos sociais, a razão humana mostra-se precária e, por conseguinte, incapaz de transformar a realidade a seu bel prazer. Ademais, noções como as de democracia e liberdade são completamente estranhas à perspectiva conservadora. A defesa de uma soberania popular – una, indivisível e inalienável, como queriam os iluministas franceses – acarreta dois sérios problemas para os conservadores clássicos, quais sejam, a laicização do universo político e a fundamentação da liberdade na autonomia individual. Em outros termos, a separação entre Estado e Igreja, bem como a centralização das decisões políticas na vontade geral, resultaria na pulverização da unidade social, pois, à medida que as paixões humanas são insaciáveis, a liberdade irrestrita eliminaria a hierarquia e a ordem, pressupostos sem os quais os impulsos egoístas não podem ser limitados. Vê-se claramente que o pensamento conservador, anverso do pensamento iluminista, constituiu-se numa resposta aos efeitos deletérios da modernidade, afinal, quase todos os seus representantes integravam o complexo católico-monárquico-aristocrático, sofrendo, direta ou indiretamente, os impactos da legislação revolucionária sobre a propriedade e a estrutura de poder, especialmente na França.

2. A sociologia durkheimiana e suas influências

Para uma parte da literatura especializada, Durkheim não passa de um mero “discípulo” de Saint-Simon e Comte, responsável por dar continuidade à filosofia positivista destes. Não por acaso, observa Ivan Domingues (2004), a maioria das exposições referenciais e dos textos didáticos dirigidos a estudantes secundários e universitários ainda hoje tendem a caricaturar a imagem do mestre francês, apresentando-o como uma espécie de “positivistão”, um positivista “turrão”, um “campeão da ciência”. Essa leitura, entretanto, está longe de ser

correta, sobretudo quando se considera os aspectos substantivos de sua teoria sociológica. Se entre eles existem similaridades, existem, também, muitas diferenças. Como veremos, as influências durkheimianas vão muito além do positivismo saint-simoniano e comteano. Aliás, o objetivo desta seção é justamente identificar as fontes teóricas com as quais Durkheim dialogou e que serviram de base para a edificação de sua teoria sociológica.

2.1. O positivismo francês: influências e diferenças

Steven Lukes (1984), naquela que é considerada a mais importante biografia sobre o mestre francês, afirma que entre os anos de 1878 e 1882, ainda enquanto estudante de filosofia na *École Normale Supérieure*, David Émile Durkheim deu os primeiros indícios de sua verdadeira vocação ao dedicar-se com afinco ao estudo dos fenômenos sociais. De fato, este foi um período extremamente prolífero para o então jovem estudante universitário. O modo sério, rigoroso e maduro com que encarava os estudos, reflexo da austera formação familiar, somado à sua enorme capacidade intelectual, confluiu para que ele se lançasse em direção à filosofia social, rompendo definitivamente com a tradição rabínica que, há muitas gerações, confundia-se com a trajetória de sua família.⁸² Ao ingressar na *École Normale Supérieure*, Durkheim não imaginava que estava para se tornar um ícone, talvez o maior, da sociologia francesa. A estimulante atmosfera intelectual que o cercava foi certamente decisiva para o direcionamento de seus interesses acadêmicos. Professores renomados como os filósofos Émile Boutroux, Charles Renouvier e o historiador Fustel de Coulanges muito contribuíram para isto. Os dois primeiros ajudaram Durkheim a formar suas convicções políticas, levando-o a abraçar a causa republicana. Já com este último, aprendeu a dirigir seu olhar para os fenômenos culturais, adotando, a exemplo do mestre, uma perspectiva histórica em suas análises. Essas influências iniciais foram, nesse sentido, decisivas para o seu pro-

⁸² Émile Durkheim era oriundo de uma família judia, há décadas radicada em terras francesas. Seu pai, Moisés Durkheim, dando continuidade a uma longa tradição familiar, era o líder rabínico de sua comunidade, legado este que, como primogênito, David Émile Durkheim estava destinado a preservar.

jeto acerca da criação de uma ciência dedicada aos fenômenos sociais. A tentativa em si não era nova. Tanto Saint-Simon quanto Comte havia proposto algo muito parecido. Porém, diferentemente destes, Durkheim dedicou a sua vida à institucionalização da nova ciência, comprando brigas e procurando impor sua visão sobre as visões concorrentes. Mas em que medida esses precursores teriam influenciado Durkheim?

Para Irvin Zeitlin (1973), existem mais similaridades entre Saint-Simon e Durkheim do que entre este e Comte. Isto não só pelo fato das ideias comtianas serem, sumariamente, o desenvolvimento lógico das contribuições de Saint-Simon, a quem Comte secretariou por alguns anos, mas porque o próprio Durkheim, num estudo inconcluso sobre o fenômeno do socialismo, admite a influência decisiva deste filósofo social para a formulação de sua sociologia. Decerto, a importância de Saint-Simon é significativa. Não é demais destacar o otimismo que os dois pensadores nutrem em relação à sociedade industrial, urbana e científica. Um e outro adotam um escopo francamente evolucionário segundo o qual a sociedade é uma comunidade de valores que passou de um estado pré-industrial para um estado industrial. Ambos os sistemas sociológicos atribuem um papel integrador aos sentimentos morais, inclusive no que se refere às sociedades complexas, caracterizadas por uma acentuada divisão do trabalho. Ademais, na esteira do que propugnava Saint-Simon, Durkheim concebe a sociedade como uma realidade *sui generis*, moralmente superior quando comparada ao indivíduo isolado.

No que se refere a Comte, indubitavelmente no início de sua trajetória intelectual Durkheim sentiu-se atraído por seu “positivismo” entendido num duplo sentido: (a) como o estudo dos fenômenos sociais pelo mesmo método utilizado pelas ciências naturais; (b) como oposição ao “negativismo” dos iluministas e seus herdeiros, cujos interesses resumiam-se à dissolução das instituições. Basta lembrar que a primeira versão de sua tese doutoral, *Da Divisão do Trabalho Social*, continha uma especial deferência à tentativa do filósofo de Montpellier de fixar as bases de uma “física social”.⁸³ Dur-

kheim aproveitou largamente as ideias gerais de Comte sobre a importância da indução na investigação científica e sobre o papel auxiliar das hipóteses, além de certas noções bem definidas de sua investigação sociológica, em particular, a de que a sociologia pode praticar em seu terreno de pesquisa a “experimentação indireta” e a “observação pura”. Ademais, também atribuiu fundamental relevância ao método comparativo e à análise causal, tanto em seu espírito quanto em seus fundamentos. Como Comte, Durkheim auferia à sociologia um caráter reformista, um instrumento de intervenção e transformação da realidade, além de sustentar que os fenômenos sociais podiam ser analisados em termos objetivos, desde que o sociólogo mantivesse certo distanciamento – uma postura imparcial – frente a seu objeto.

Mas, não obstante as aproximações entre Durkheim, Saint-Simon e Comte, as diferenças entre eles são igualmente claras.

Durkheim, por exemplo, jamais partilhou da posição de Saint-Simon a respeito das formas de autoridade adequadas ao Estado industrial moderno. Ainda que admita que a ordem social emergente funda-se na complexa divisão funcional imposta pelo avanço da indústria, não a encarava em termos eminentemente econômicos. Para ele, a autoridade atinente ao Estado não podia ser confinada a uma simples “administração de coisas”, restringindo-se à regulação da produção. Como deixa claro em sua tese doutoral, “nem tudo é contratual no contrato”. Em outras palavras, por si mesmas as transformações econômicas mostram-se incapazes de solucionar a crise moderna, entendida pelo autor como uma crise de ordem moral. As relações econômicas só são possíveis mediante certas condições de sociabilidade previamente admitidas, isto é, um sistema social regido por normas e valores que comporte modelos de ações diferenciadas. Contrariamente ao que propunha Saint-Simon, Durkheim não via uma descontinuidade absoluta entre as sociedades tradicionais e as sociedades urbano-industriais, já que estas estão desprovidas de valores e normas. Considerando que para o mestre francês os desejos individuais são insaciáveis, o egoísmo radical é um risco eminente. Por isso qualquer limitação moral e jurídica à busca desenfreada dos indivíduos pela realização de seus interesses, deve ser

exclusão desta deferência para a aprovação da tese (LUKES, 1986).

⁸³ Aliás, este foi um ponto problemático durante a defesa pública de seu doutorado, já que a banca examinadora, formada essencialmente por professores identificados ao espiritualismo francês, exigiu a

tutelada pelo Estado, pois, do contrário, os interesses coletivos ficarão à mercê dos apetites individuais. Disto não decorre que a moralidade inerente às sociedades homogêneas, cuja principal característica é a forte presença de uma “consciência coletiva”, seja adequada às sociedades heterogêneas. Como ressaltou em certa ocasião, “os velhos deuses estão mortos” e não há como exumá-los. Por sua complexidade, as sociedades altamente diferenciadas necessitam de uma nova forma de vida moral. Em um artigo escrito por ocasião do Caso Dreyfus, intitulado *O individualismo e os Intelectuais*, Durkheim esclarece a qual tipo de moralidade está se referindo: o “individualismo moral” ou “culto ao indivíduo”. Trata-se, pois, de um conjunto de valores cujo fulcro é o próprio indivíduo. Porém, a centralidade do indivíduo, aqui, nada tem a ver com aquela requerida pelos representantes do utilitarismo ou do pensamento econômico clássico. Como se apressa em explicar, o individualismo moral é resultado de um longo processo histórico e social. Por isso, a base deste tipo de moralidade não é o homem isolado, mas o homem em abstrato – preconizado pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Já em relação a Comte, é inegável que este bebeu das fontes dos apologistas católicos conservadores, influência manifesta em seu *Sistema de Política Positiva*. Entretanto, como observa Giddens (2001), foi sua obra *Filosofia Positiva*, e não aquela, que exerceu influência decisiva sobre Durkheim. Assim, ao elaborar suas ideias substantivas acerca do desenvolvimento da sociedade moderna, Durkheim se debruçou com maior afinco sobre a versão hierocrática emergente proposta por Saint-Simon do que a formulada por Comte em sua *Filosofia Positiva*. Além do mais, se ambos encaravam a sociedade como resultado de um longo processo evolutivo, Durkheim jamais adotou uma visão teleológica da história, dando, nesse sentido, maior atenção ao imponderável. Em outras palavras, ele rejeita a Filosofia da História comtiana segundo a qual a realização máxima da verdade dar-se-ia por meio de etapas progressivas, considerando-a um punhado de princípios metafísicos *a priori*. Quanto ao otimismo que nutriam em relação à modernidade, a análise durkheimiana não se apresentava em termos valorativos, isto é, não opunha o modelo social moderno – que Comte considerava superior – ao modelo social tradicional. Em termos metodológicos, as diferen-

ças são ainda mais gritantes, pois, em última instância, o método durkheimiano procurou superar, de forma coerente com os princípios da investigação indutiva, a circularidade racionalista do encadeamento entre teoria e observação inerente à concepção comtiana⁸⁴.

2.2. A influência do pensamento social alemão

Nos meses em que viveu na Alemanha, naquela que foi a sua única experiência internacional, Durkheim tomou contato com a obra de um grupo de pensadores germânicos, formado quase que exclusivamente por economistas e juristas. Esse intercâmbio intelectual, se não foi decisivo para o pensamento do sociólogo francês, ajudou-o, pelo menos, a amadurecer algumas ideias cultivadas desde o tempo da universidade. Autores como Schäffle, Liliensfeld, Schmoller, Wagner, Jhering, Wundt e Post chamam a atenção do jovem estudante francês, a ponto de dedicar-lhes, pouco depois de retornar ao seu país de origem, algumas análises críticas. Destas, duas merecem destaque: a resenha dedicada à primeira parte de um dos trabalhos Schäffle, *Bau und Leden Sozialen Korpers*; e o longo artigo intitulado *A ciência positiva na moral alemã*, no qual analisa o esforço seminal para a criação de uma ciência moral, levado a cabo por alguns desses autores. Ambos repercutiram positivamente e oportunizaram a Durkheim, por intermédio do republicano Louis Liard (na época diretor da educação superior), a cátedra de “Ciência Social e Educação” na Universidade de Bordeaux.⁸⁵

Genericamente, pode-se afirmar que Durkheim endossa a maior parte das propostas destes pensadores. Em que pesem as diferenças

⁸⁴ Conforme explicita Fernandes a circularidade comtiana consistia em exigir uma teoria para observar os fatos, quando a própria teoria deveria resultar da observação dos fatos. Mesmo admitindo que uma observação bem feita deva muito a uma teoria já constituída, para Durkheim esta não é o produto necessário dos conhecimentos previamente obtidos, mas, ao contrário, representa a via inevitável para alcançá-los. Destarte, os sociólogos se beneficiarão da teoria à medida que a investigação sociológica progredir (Cf. FERNANDES, 1980, p. 72).

⁸⁵ O primeiro desses artigos foi publicado em 1885 e o segundo em 1887, ambos na *Revue Philosophique*. Este último, inclusive, ganhou uma tradução em português, recebendo um novo título, a saber, *Ética e Sociologia da Moral*. Vide referências bibliográficas.

metodológicas, todos eles apontam para um mesmo princípio, a saber, aquele segundo o qual a sociedade constitui uma unidade com características específicas, que não se reduzem a soma das suas partes.⁸⁶ Esta não é um mero agregado de indivíduos, mas antes um ser cuja existência supera, tanto lógica quanto ontologicamente, a existência de seus membros. Isto porque os ideais e os sentimentos que constituem a herança cultural de uma sociedade são impessoais, à medida que se desenvolvem socialmente e não a partir de indivíduos específicos. O referido enfoque, claramente sociocêntrico, não possui, todavia, qualquer implicação metafísica. Trata-se apenas de um esforço no sentido de mostrar a consciência coletiva como um composto que apresenta características próprias, portanto independentes das consciências individuais através das quais se manifesta.

Outro ponto com o qual Durkheim mostrava-se de pleno acordo diz respeito à possibilidade de uma ciência moral. Segundo o sociólogo francês, uma das contribuições mais importantes legadas pelo pensamento social alemão está na recusa tanto às concepções éticas kantianas – segundo as quais os valores morais podem ser deduzidos de princípios abstratos – quanto às concepções éticas utilitaristas – para os quais a moralidade deriva, espontaneamente, das relações econômicas. Isto porque, para seus representantes, as regras e as ações morais são propriedades da organização social, modeladas pelas necessidades coletivas, sendo, por isso, possível estudá-las cientificamente. Por seu caráter empírico, tanto para os representantes do pensamento social francês quanto para Durkheim, os fatos morais podem ser observados, classificados, interpretados e descritos como quaisquer outros fenômenos.

Como é possível constatar, esses princípios já se faziam presentes entre os pensadores sociais franceses da primeira metade do século XIX, porém, diferentemente destes, os pensadores germânicos conseguiram alcançar um importante grau de institucionalização, tornando-os hegemônicos do ponto de vista acadêmi-

co. Com efeito, talvez não seja equivocadamente afirmar que a passagem de Durkheim pela Alemanha contribuiu no sentido de consolidar algumas de suas impressões seminais acerca do primado da realidade social que, pouco depois, revelou-se uma das marcas distintivas de sua sociologia.

2.3. A influência da filosofia neokantiana

Entre os estudiosos de Durkheim é possível avistar uma divisão em relação ao desenvolvimento de seu pensamento. Para uma parte dos intérpretes, a sociologia durkheimiana deslocou-se de uma fase materialista, caracterizada por uma análise de cunho morfológico, para uma fase idealista, marcada pela prevalência de temas e subtemas típicos do universo cultural e moral. Outros intérpretes, entretanto, apressam-se em negar esta hipótese, apontando para uma continuidade entre as obras iniciais e finais do autor. Mas, a despeito desse embate, a interpretação predominante na tradição sociológica deu grande ênfase ao período relativo a seus primeiros trabalhos, consagrando a interpretação segundo a qual a sociologia durkheimiana desenvolveu-se na direção da filosofia comtiana.

Porém, o positivismo está longe de ser a sua única fonte teórica. Isto porque, ao longo de sua formação, Durkheim interagiu com outras correntes de pensamento, tão ou mais importantes do que aquela. Este é o caso, por exemplo, da filosofia neokantiana. Como observa Edward Tyriakian (1980), durante o período em que permaneceu na *École*, Durkheim sofreu grande influência do pensamento neokantiano, através de intelectuais como Boutroux e Renouvier. A filosofia kantiana, que havia penetrado em território francês ainda nas primeiras décadas daquele século, acabou revitalizada e difundida, em especial entre os republicanos, tendo como principal veículo os liceus (equivalentes às escolas secundárias) e as universidades.⁸⁷

⁸⁶ Como demonstra Giddens (2005), Durkheim estava familiarizado com esse axioma desde os tempos de estudante. Basta lembrar que o primado da consciência coletiva sobre as consciências individuais já aparecia nos trabalhos de pensadores franceses como Saint-Simon, Comte e Renouvier.

⁸⁷ Sobre a difusão do pensamento neokantiano entre os republicanos franceses, vale destacar o romance de Maurice Barrès, *Les déracinés*, publicado em 1897. Trata-se do primeiro volume de uma trilogia intitulada *L'Énergie Nationale*. Contemporâneo de Durkheim, Barrès experimenta a mesma educação secundária no Liceu de Nancy, província de Lorena, baseada em pressupostos laicos e republicanos. O livro retrata um grupo de estudantes secundários que, no último ano, tem como professor de filosofia o “kantiano entusiasta” Bouteiller. Cumpre recordar

A razão desta afinidade é, até certo ponto, fácil de explicar. Basta lembrar que, em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant se empenhou em salvar a certeza do conhecimento do ceticismo devastador de David Hume. Sua tentativa para restabelecer os limites da certeza absoluta sem recorrer diretamente a Deus, lançando as bases de uma moralidade racional, ia ao encontro do desejo republicano de uma moral laica. Num país como a França, onde a ascendência da ciência – seja em sua vertente evolucionista ou organicista – e da visão do homem enquanto ator motivado pelo interesse econômico havia, também, abalado a confiança na estabilidade do mundo, a proposta kantiana não podia ser mais adequada. Afinal, o filósofo de Königsberg opunha-se ao individualismo e ao relativismo sem adotar um tom reacionário, isto é, sem apelar às instituições do passado ou às explicações metafísicas tradicionais, proporcionando um enquadramento ideal em relação aos dilemas de cunho epistemológico e moral.

O modo como Durkheim retraduz as ideias kantianas, portanto, merece nossa atenção. Isto porque o mestre francês procura adaptá-las ao método sociológico, o que, segundo a maioria dos estudiosos, configurou uma espécie de “sociologização do kantismo”. Sabe-se que entre os méritos de Kant está o de ter superado a velha querela entre empirismo e racionalismo, através de um racionalismo crítico. Durkheim conhecia razoavelmente bem as propostas kantianas, tão marteladas durante sua formação básica e universitária. A tese kantista de que todo o conhecimento resulta de uma *síntese a priori* congrega dois princípios fundamentais, a saber: (a) o entendimento possui uma base empírica, limitando-se à experiência fenomênica, uma vez que não pode atingir as coisas em si mesmas, suas essências; (b) a relação de conhecimento se caracteriza pela subordinação do objeto ao sujeito cognoscente, que ordena, dentro de certas noções *a priori* (categorias e formas), os dados da experiência

que o neokantismo adquire grande prestígio na Terceira República Francesa, principalmente nos meios universitários parisienses, conquanto tenha extrapolado o mundo acadêmico e se convertido numa espécie de moral secular. A releitura de Kant, pensador alemão do século XVIII, e a introdução de elementos cientistas e racionalistas, fazem do neokantismo, até certo ponto, uma forma eficaz de se opor à moral católica tradicional dentro dos moldes requeridos pelo republicanismo francês.

sensível. Em suma, conhecer é produzir juízos, relacionando dados, noções, coisas e ideias por meio de sínteses. Pois bem: Durkheim recusa este último ponto. Conquanto admita que o conhecimento se dê em termos de relação entre sujeito e objeto, não endossa o postulado segundo o qual as diversas categorias do entendimento são inatas, naturalmente anteriores à experiência. Afinal, isto corresponderia a aceitar a precedência lógica do indivíduo sobre a sociedade, impedindo, não obstante, o estabelecimento da sociologia. Para ele, embora os aparatos categoriais e formais sejam anteriores a cada ato cognitivo, não o são em relação à experiência em geral, visto constituírem-se no interior dela. Noções como as de tempo e espaço – para mencionarmos as mais emblemáticas – são construções coletivas e não individuais. Deste modo, Durkheim lança as bases de uma sociologia do conhecimento, que, intersectada por seus estudos sobre religião, abre espaço para uma abordagem sociológica dos fenômenos morais consoante com os ideais republicanos com os quais comungava. Na leitura do sociólogo a fonte transcendental da qual deriva a ação moral é a sociedade, cuja existência é anterior e posterior à de seus membros.

Há, todavia, um segundo ponto de aproximação entre os dois pensadores: o que se refere aos atributos da regra moral. Kant afirmara que toda regra moral é inevitável para o indivíduo, à medida que se lhe impõe. Durkheim abraça a posição kantiana acerca do “dever”, porém, incrementa outro atributo, a saber, a “desejabilidade”. Segundo o sociólogo francês, as regras morais são, a um só tempo, obrigatórias e desejáveis, o que faz do fenômeno moral uma especificidade em relação a outras regras de conduta. Com isso, Durkheim suaviza o caráter coercitivo da moralidade, bem como abre espaço para se pensar a adesão à moral como uma possibilidade para o indivíduo transcender os limites de sua animalidade, alcançando uma segunda natureza, a social.

Por último, é ainda possível avistar a influência de Kant em relação à tentativa durkheimiana de fundar uma ciência moral. Não porque o filósofo alemão tenha preconizado qualquer empreendimento desta natureza, mas pelo fato de atribuir um sentido prático à ação moral. Não é demais recordar que Kant, em consonância com o asceticismo protestante, aborda em sua filosofia temas como a “autonomia da vontade”, o “imperativo categórico” e o pri-

mado do “dever”, conciliando motivação individual e orientação coletiva, elementos fundamentais para a formulação de uma moralidade laica. Essa relação entre ciência e moral, e mais genericamente entre conhecimento e valores, é retomada por Durkheim, que aproxima os juízos de fato e os juízos de valor, deduzindo as duas razões kantianas, a especulativa e a prática, de uma única fonte – a sociedade – à medida que ambos supõem ideais (valores e conceitos). Este *tour de force* possibilitou ao sociológico francês não só superar a aparente antinomia entre ciência e moral, mas também reivindicar para a sociologia o estatuto de instrumento explicativo e transformador da ética, colocando-a no centro da reconstrução social e moral da sociedade francesa.

3. Sob o fogo cruzado: as críticas à sociologia durkheimiana

Grosso modo, os críticos que inscrevem Durkheim no interior da tradição conservadora, apontam algumas características – tais como a percepção evolucionária da história, o naturalismo metodológico, o cientificismo, o organicismo e seus efeitos – que supostamente definem a sua sociologia. Nessa seção, objetiva-se contemplar as críticas mais contundentes ao pensamento durkheimiano. Para fins didáticos, e com vistas a detectar o cerne destas interpretações, decidimos separá-las. Também optamos por não nos posicionarmos, pelo menos agora, em relação ao conteúdo de cada uma delas, mas tão somente apresentá-las.

3.1. Uma sociologia sem sujeito: o anti-individualismo durkheimiano

Muitos dos críticos de Durkheim salientam o caráter anti-individualista de sua sociologia. Alegam que ela constitui uma “artilharia pesada” contra a consciência individual, por um lado, contrapondo-se aos filósofos iluministas (NISBET, 2003), por outro, dando forma a um tipo de sociologia “sem sujeito” (DUBET, 1996).

A maioria dessas críticas dirige-se a seus primeiros trabalhos – em especial *Da Divisão do Trabalho Social*, *As Regras do Método Sociológico* e *O Suicídio* – onde o sociólogo se opõe, veementemente, tanto ao sujeito da psicologia quanto ao sujeito da filosofia. Isto porque, para ele, a sociedade não se reduz a soma de suas partes, constituindo uma realidade sui generis, detentora de uma consciência independente. Como afirmou em certa ocasião,

“o conjunto de crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado, que tem vida própria; podemos chamá-lo de consciência coletiva” (Durkheim, 2008, p.50) [grifos do autor].

Disso decorre a superioridade da esfera social sobre a esfera individual. A sociedade, “produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo”, apresenta-se como um ser psíquico distinto, cuja força se faz sentir sobre as consciências particulares. Trata-se, pois, do “mais poderoso feixe de forças físicas e morais”, do qual se depreende uma vida mais elevada que reage sobre a “multidão de espíritos diversos” dos quais resulta, tornando-se, por isso, “uma intelectualidade mais rica e mais complexa que a do indivíduo” (DURKHEIM, 1989, p.45).

Com efeito, devido à dinâmica de suas diversas instituições, a sociedade se autonomiza em relação as suas unidades componenciais, investindo-se, assim, de uma autoridade moral que se afigura aos homens e da qual estes não podem se separar sob o risco de perder a melhor parte de si mesmos: a sua condição humana (Cf. DURKHEIM, 1978, p.45).

Assim sendo, na ótica de seus críticos, Durkheim seria responsável por desenvolver uma espécie de “transcendentalismo” social. Georges Gurvitch (1986, p.11), por exemplo, fala em uma identificação da “consciência coletiva” com o “imperativo, a razão *a priori*, o Bem Supremo e, finalmente, a Divindade”, enquanto Theodoro Adorno (2008, p. 118) culpa o sociólogo francês por hipostasiar a sociedade, tornando-a uma “realidade de segundo grau”. Deste ponto de vista, o indivíduo não passaria de um mero suporte das influências coletivas, ou seja, um ser passivo e impotente frente às forças exercidas pela realidade social.

Talvez por isso, a educação moral seja um dos temas mais recorrentes de sua sociologia, pois, em último caso, só é possível explicar o indivíduo a partir dos valores sociais, políticos, econômicos e culturais aos quais está submetido – que dependem da ação educativa para ser internalizados.

3.2. Socialização, moralização e controle social

Em seu itinerário intelectual, Durkheim dedicou grande parte de suas pesquisas a temas como socialização e moralidade. Estes, aliás, podem ser facilmente avistados em seus escri-

tos sobre educação. Não é preciso ir muito longe. Em seu trabalho *Educação e Sociologia*, por exemplo, o autor analisa o modo como indivíduos, espacial e temporalmente situados, são socializados e passam a ocupar uma função social consoante a seu grupo originário. Mesmo consentindo que este processo possa variar, visto que os valores diferem de uma sociedade para outra, salienta a imprescindibilidade da educação para a aculturação das novas gerações.

O sistema de ensino, que se tornou alvo de disputa na França⁸⁸, desponta no horizonte durkheimiano como o único capaz de formar o cidadão republicano dentro de um escopo racional e laico. Afinal, como a maior parte daqueles que passaram pela *École Normale Supérieure*, Durkheim nutria grande entusiasmo em relação ao republicanismo. Como transmitir os valores republicanos? Como forjar indivíduos afinados com os ideais da III República Francesa?

A resposta às questões acima levantadas recai sobre o tipo de formação ofertada. Disto decorre a importância atribuída ao Estado – espécie de cérebro social – na organização do sistema de ensino. Na medida em que a educação é um “fato social”, que cumpre uma dupla função (diferenciadora e homogeneizadora), então, não pode ficar à mercê dos interesses de grupos particulares, devendo, por isso, ser gerenciada por um órgão acima de quaisquer rivalidades, e de acordo com os ideais e os valores reclamados pela sociedade em seu conjunto.

Na visão dos críticos, porém, o processo pelo qual as gerações mais jovens são submetidas aos padrões sociais e culturais estabelecidos, oculta um tipo de violência simbólica, sutil e eficaz. Trata-se da inculcação de valores e normas sociais através, sobretudo, do sistema escolar. Apesar das posições objetivistas assumidas em seus primeiros trabalhos, ao encarar

⁸⁸ Na França, até o último quartel do século XVIII, o sistema de ensino esteve sob os auspícios da Igreja Católica. No decorrer do século XIX, entretanto, os republicanos liberais passam a reivindicar o seu domínio e a defender a sua laicização, o que desencadeou um longo e feroz embate entre os dois grupos. Com o advento da III República Francesa, em 1870, o projeto de educação republicano se efetiva, a partir dos esforços de nomes como León Gambetta e Jules Ferry, ambos signatários do republicanismo liberal (Cf. FERNANDES, 1994; BORRELL, 2000).

a questão social como uma questão eminentemente moral, Durkheim desloca a discussão da esfera macroscópica, fonte autêntica da produção dos valores, para a esfera da microscópica, implicando na deseconomização e desistoricização das relações sociais. Os efeitos deste deslocamento reverberam na atribuição de uma dimensão psíquica aos fatos sociais – evidenciada na distinção entre consciência coletiva e consciência individual –, situando na esfera moral qualquer tentativa de especificação do ser social.

A psicologização do social, assim como em Comte, não desemboca na individualização, mas na evidência societária das suas refrações mais fundamentais para o conservantismo: o problema da ordem.⁸⁹ Em outras palavras, embora adote um viés bem menos especulativo do que o de seu predecessor, Durkheim, calado sem dúvida num quadro teórico mais sofisticado, conclui que um controle efetivo e operante depende da internalização de valores. Na medida em que focaliza, de um lado, certos mecanismos básicos que determinam a estratificação social e, de outro, as tensões que destes derivam, Durkheim toma a normatização como um instrumento de equalização dos conflitos sociais.

É nesta direção que se movem as críticas de Heloísa Fernandes (1994) e Maria Helena Oliveira Augusto (2009). A educação de modo geral e a escola em particular promovem não apenas a socialização dos indivíduos, mas, sobretudo, a sua moralização. O corolário disto é que as faixas mais jovens da população são vistas como moralmente incompletas, cabendo ao sistema de ensino o encargo de moralizá-las e adaptá-las à vida coletiva.

Segundo a interpretação desses críticos, o sociólogo francês toma a ação educativa como uma ação moralizante, na medida em que a função primacial da escola fica reduzida a introjetar na criança aqueles valores e normas requeridas pela sociedade. Desse ponto de vista claramente adultocêntrico, o indivíduo é compreendido como um ser da falta, da ausência, que necessita acessar o legado cultural produzido pelas gerações anteriores para poder desfrutar das benesses da vida social. A educa-

⁸⁹ Essa crítica, aliás, é recorrente não só entre os marxistas, mas, também, entre autores funcionalistas como Talcott Parsons (2010) e até mesmo entre os representantes do pensamento conservador contemporâneo, a exemplo de Robert Nisbet (2003).

ção constituiria, assim, o principal mecanismo para a realização desta inserção. Todavia, subjacente ao processo de socialização-moralização, encontra-se a intenção de moldar o indivíduo à ordem social. Visto que a própria divisão do trabalho desponta como empecilho a uma educação unitária, as diferenças entre os indivíduos se justificariam pela necessidade que a sociedade tem de manter-se viva. Por isso os desejos individuais necessitam ser limitados – em outros termos moralizados – para que cada um detenha-se a sua função sem o prejuízo do todo.

3.3. O naturalismo metodológico e a conservação da ordem social burguesa

Entre as críticas mais comuns à sociologia durkheimiana, destaca-se a que advém do marxismo. Alguns autores identificados a essa corrente teórica, tais como Michael Löwy (2007) e José Paulo Netto (2011), entendem que Durkheim dá continuidade ao positivismo de Comte, não obstante adote uma postura menos mística e mais científica. Para estes intérpretes, o modo como o sociólogo francês encara os fenômenos sociais, tomando-os como fatos similares aos naturais, pois supostamente submetidos às mesmas leis, configuraria uma espécie de “conservadorismo metodológico”.

De fato, sobretudo em suas primeiras obras, Durkheim adota um escopo francamente organicista, segundo o qual a sociedade se caracteriza como um “organismo vivo”, formado por partes interdependentes e em uma correlação hierárquica que, para funcionar bem, necessitam de um ordenamento mínimo. Não por acaso, o princípio metodológico fundamental de sua sociologia considera os fatos sociais como “coisas”. Essa ideia, exposta primeiramente pelos representantes da economia política e mais tarde absorvida pela filosofia social comteana, serve bem às pretensões do sociólogo, que estabelece as bases de seu método “naturalista-positivista”.

Na ótica dos críticos marxistas, Durkheim foi responsável por subverter o caráter revolucionário das doutrinas naturalistas que, nas mãos dos insurretos de 1789, serviram para destruir a ordem social aristocrática. O sociólogo é acusado de empregá-las como justificção científica da ordem social burguesa, visto que, para ele, as leis naturais da sociedade se impõem à vontade humana e não podem ser abruptamente modificadas. Destarte, sua socio-

logia estaria na contramão do pensamento utópico e revolucionário, negando, por conseguinte, toda ação transformadora. Na medida em que a sociedade, como qualquer outro organismo, possui uma dinâmica própria, independente das volições particulares, qualquer ação no sentido interromper, interferir ou transformar as suas leis põe em risco o curso natural da vida social. Deste ponto de vista, as diferenças resultantes da divisão do trabalho podem ser consideradas naturais, já que alguns órgãos sociais, por suas especificidades funcionais, gozam de uma situação especial e mesmo privilegiada em relação a outros órgãos. Trata-se, pois, da naturalização das desigualdades sociais, já que, a exemplo do que acontece na natureza, cada grupo social não reclama senão a quantidade proporcional a sua necessidade. Com efeito, as ideias revolucionárias soam a Durkheim como “sonhos infantis”, meras projeções, ainda que revestidas de um discurso científico.

A *démarche* durkheimiana apoia-se num pressuposto basilar, a saber, a homogeneidade epistemológica dos distintos domínios científicos. Não sem propósito, Durkheim exige do sociólogo uma postura objetiva, tal como o químico ou o biólogo ao se debruçar sobre os seus respectivos objetos. Entretanto, questionam os críticos marxistas, como o cientista social pode se colocar no mesmo estado de espírito destes outros cientistas se o objeto de seu estudo, a sociedade, constitui um terreno marcado por diferentes concepções de mundo e interesses sociais radicalmente opostos? Como ignorar o combate político-ideológico travado no campo social? É possível falar em neutralidade analítica em ciências sociais?

Para os referidos críticos, o princípio exposto pelo autor de *As Regras do Método Sociológico*, segundo o qual o sociólogo deve “afastar sistematicamente as prenoções”, bem como “cercar-se de todas as precauções possíveis contra as influências irracionais”, é inócuo em termos científicos. Em resumo, os marxistas refutam a noção de objetividade analítica, difusa entre os positivistas, bem como salientam a ingenuidade da análise durkheimiana, centrada em uma acepção naturalista, organicista e evolucionária de sociedade, elementos que, em última instância, contribuem para legitimação da ordem social burguesa e reforçam o rótulo de “conservador” que recaí sobre sua sociologia.

4. Durkheim e o conservadorismo: à guisa de conclusão

Observemos abaixo o que afirma Robert Nisbet sobre a sociologia durkheimiana e a tradição conservadora que a precede:

No começo do século XIX os conservadores constituíram uma força antiiluminista. Na realidade não há uma só palavra, uma só ideia central daquele renascimento conservador, que não procure refutar as ideias dos *philosophes*. (...) No final do século, nas obras de Durkheim, de ideias não religiosas e liberais em política, encontramos certas teses do conservadorismo francês convertidas em algumas das teorias essenciais de sua sociologia sistemática: a consciência coletiva, o caráter funcional das instituições e ideias, as associações intermediárias e também seu ataque ao individualismo (NISBET, 2003, p. 26-27) [minha tradução].

Seria Durkheim um conservador? Se acaso a resposta for positiva, a que tipo de conservadorismo o sociólogo francês estaria vinculado? Tratar-se-ia de um conservadorismo reacionário, tradicionalista ou liberal? Poderíamos considerar a sua sociologia como sendo absolutamente conservadora?

Tais indagações, postas no início deste artigo e reiteradas agora, revelam-se de suma importância, pois trazem à tona uma série de nuances que podem amenizar ou acentuar as posições assumidas pelo sociólogo ao longo de sua carreira. Uma resposta conclusiva, todavia, depende de uma análise minuciosa das críticas que lhe foram endereçadas. Do contrário, o rótulo de conservador tende a tomar a forma mais dilatada possível, colocando Durkheim no mesmo patamar de autores que, a nosso ver, distanciam-se, tanto programática quanto metodologicamente, de suas propostas mais fulcrais. Deste modo, nesta última seção, pretende-se percorrer as críticas anteriormente anunciadas e, a partir de uma análise minuciosa, posicionarmo-nos em relação ao sentido mais original de sua sociologia.

Aliás, entre as inúmeras críticas dirigidas a Durkheim, uma merece especial atenção: a que aponta o caráter antiindividualista de sua sociologia. Os sociólogos Robert Nisbet (2003) e François Dubet (1996) são um exemplo disso. Ambos identificam uma oposição radical entre

as posições durkheimianas e aquelas assumidas pelos filósofos iluministas. Mas, em que medida Durkheim é um antiindividualista? Até que ponto a sua sociologia se contrapõe ao legado iluminista?

Anthony Giddens (1998), um dos maiores estudiosos de Durkheim, lança algumas luzes sobre o assunto. Em um artigo intitulado “Durkheim e a questão do individualismo”, o sociólogo britânico ajuda a desvelar o lugar que o indivíduo ocupa na sociologia durkheimiana. Conforme argumenta, os escritos de Durkheim representam uma tentativa de separar o individualismo liberal – encarado como uma das características fundamentais da ordem social moderna – tanto do individualismo metodológico dos utilitaristas quanto do individualismo ético de Kant. Sendo assim, para que as posições utilitaristas e kantianas pudessem ser rejeitadas, o individualismo teria que se referir a um processo social, visto que a sociologia não podia basear-se em uma teoria cujo ponto de partida é o indivíduo. Se o sociólogo francês admite que a “consciência coletiva” se impõe tiranicamente aos indivíduos, sufocando-os, também salienta, no tocante às sociedades funcionalmente complexas, que esta tende a enfraquecer, estimulando o individualismo. Uma forte consciência moral só adquire sentido em relação às sociedades tradicionais, mas nunca em relação às sociedades modernas, dada complexidade que se lhe encerram. Por este prisma, o individualismo desponta não como um efeito deletério, mas com uma das características definidoras do mundo moderno. A discussão em torno do “individualismo moral”, iniciada em *Da Divisão do Trabalho Social* e substancialmente esclarecida em seus escritos posteriores, sobretudo após a apreciação subsequente das íntimas conexões entre religião e autoridade moral, abre espaço para demonstrar que a expansão das liberdades individuais constitui um imperativo histórico-social inadiável e necessário – que nada tem a ver com a perseguição dos interesses próprios. Destarte, em termos substantivos fica evidenciado que Durkheim, longe de ignorar o legado iluminista, esforça-se para concretizar os ideais da Revolução Francesa⁹⁰, embora, em termos metodológicos, o seu afastamento da interpretação segundo a qual o indivíduo é o ponto de partida da explicação e da transformação

⁹⁰ Referimo-nos aos ideais contidos na Declaração dos Direitos do Homem, de 1793.

social, propagada pelos *philosophes*, seja mais do que esperado, dado que, para ele, a própria individuação resulta de um longo e lento processo coletivo.

Já a acusação de que Durkheim, por meio de sua sociologia moral e da educação, defende a moralização das novas gerações, forjando-as no sentido de adequá-las aos valores e à estrutura social vigente, parece desconsiderar o fato de que, independentemente do tempo e do espaço, qualquer sociedade procede deste modo. Em outras palavras, não há meio social em que as gerações adultas não ajam sobre as gerações mais jovens através das diversas instâncias socializadoras. A favor do autor, pode-se afirmar que este jamais coadunou com a ideia de uma estagnação moral via reprodução geracional. O modo como opôs o individualismo moral às formas tradicionais de moralidade constitui uma clara prova disso.

Finalmente, a crítica marxista segundo a qual a sociologia durkheimiana constitui uma defesa da ordem burguesa é a mais difícil de ser combatida. Isto porque o naturalismo empregado pelo sociólogo francês deixa pouco espaço para se pensar nas relações de poder entre as diversas frações sociais que configuram a complexa sociedade industrial moderna. De fato, Durkheim está longe de ser um crítico do modelo liberal, entendido como resultado de um longo processo histórico-social. Mas, ainda assim, é possível fazer algumas ponderações.

Em primeiro lugar, Durkheim repudia totalmente a lógica da dominação classista. O sociólogo jamais atribuiu qualquer vantagem a um estrato social específico – tal como Saint-Simon e sua “classe de industriais”. Parece desnecessário discutir a visão de Durkheim sobre a sociedade capitalista. Para ele, a ordem social industrial constitui uma etapa importante da evolução histórica. Mas disso não decorre que coadune com a exploração gerada em seu interior. Em diversas ocasiões, aliás, o autor aponta soluções no sentido de equalizar as desigualdades sociais: a extinção da herança, o fortalecimento das corporações-profissionais, eleições baseadas num amplo sistema de corporações nacionais em vez das velhas organizações distritais, um Estado fiscalizador, comprometido com a sociedade civil em seu conjunto, e o mais importante, a consolidação de uma moral laica e racional, capaz de limitar os insaciáveis apetites humanos, independentemente de classe social.

Em segundo lugar, a crítica marxista tende a ignorar as diferenças programáticas, metodológicas e substantivas que marcam os trabalhos dos autores vinculados ao positivismo. Assim, Durkheim é visto como mero decalque de Comte, um seguidor dos apologistas católicos conservadores e, por suposto, um conservador. O grande problema dessa interpretação é que não há maiores preocupações em desvelar as características intrínsecas a cada um desses sistemas sociológicos, nem o contexto específico em que tiveram origem. Ao fim e ao cabo, dentro de um escopo marxista, os sociólogos positivistas se equivalem à medida que representam os valores burgueses.

É bem verdade que Durkheim, a exemplo dos conservadores clássicos, jamais abandonou a perspectiva evolucionária da história, segundo a qual uma intervenção abrupta ou revolucionária põe em risco a sua dinâmica. Mas, não obstante essa aproximação, o sociólogo rejeitou o reacionarismo imbricado na defesa da transposição de valores passadistas, típicos das sociedades tradicionais, para as sociedades complexas – como no caso de Comte – ou mesmo a ideia de um retorno às sociedades tradicionais – conforme defendiam Maistre, Bonald e Chateaubriand. Ademais, seu evolucionismo histórico nada tem de teleológico, no sentido de indicar uma superioridade – seja ética, ontológica ou política – das sociedades industriais em relação a outras formas mais simples de organização social. Afinal, o critério empregado pelo autor para discernir as sociedades complexas das tradicionais é meramente morfológico, baseado na divisão do trabalho. Trata-se, pois, de modelos sociais distintos, cada qual com seus valores específicos, mas que não podem e nem devem ser analisados em termos de superioridade/inferioridade ou em termos finalísticos.

Talvez agora possamos responder às questões levantadas ao longo deste trabalho. É correto afirmar que Durkheim flertou com o pensamento conservador, sobretudo no início de sua carreira. O próprio sociólogo jamais omitiu tal influência. Contudo, se um pensador inclina-se no sentido de uma determinada fonte intelectual, isso não significa que reproduzirá integralmente as ideias por ela compreendidas. Em outros termos, o fato de Durkheim lançar mão de noções extraídas da filosofia social

conservadora não faz dele, automaticamente, um conservador. Para melhor explicitar nossa posição, vale a pena sublinhar alguns pontos.

Primeiro ponto: o conservadorismo não constituiu a única fonte teórica com a qual Durkheim se relacionou. Como tivemos oportunidade de verificar, as fontes durkheimianas são bem mais amplas e transcendem os limites do pensamento conservador. Isso reforça a posição assumida por Peter Burke a respeito dos modelos explicativos utilizados na análise dos processos sociais. Definidos como uma “construção intelectual que simplifica a realidade com o objetivo de entendê-la”, estes modelos constituem uma espécie de mapa, cuja “utilidade depende da completa omissão de alguns elementos dessa mesma realidade” (Burke, 2002, p. 45). Ora, um olhar mais atento sobre os grandes sistemas sociológicos que marcaram a passagem do século XIX para o século XX é o suficiente para verificar que não há, entre os grandes sociólogos deste período, uma única figura significativa cujas ideias não envolvam algum tipo de síntese das diversas correntes ideológicas – conservadorismo, liberalismo, solidarismo e socialismo. Durkheim, certamente, não é uma exceção.

Segundo ponto: a influência da filosofia moral kantiana é tão ou mais significativa do que a presença do positivismo comteano. Se os primeiros trabalhos de Durkheim encarnam o cientificismo típico da filosofia positivista, os trabalhos ulteriores estão muito mais sintonizados com os problemas kantianos, o que, inclusive, contribuiu para o direcionamento de seus estudos, que passaram a se preocupar com temas como o sagrado e a religiosidade.

Terceiro ponto: a maior parte daqueles que apontam o caráter conservador da sociologia durkheimiana, ignora a sua dimensão histórica, ou seja, desconsidera a passagem da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica – apresentada em sua tese doutoral – como a base fundamental de sua análise sociológica. O resultado disso é que há uma tendência em tomar os elementos morais e funcionais típicos da ordem social tradicional como sendo os elementos definidores da ordem social moderna.

Quarto ponto: do fato de não creditar às revoluções (rupturas descontínuas) um papel histórico crucial não decorre que Durkheim ignore as transformações, muito pelo contrário. Conforme expôs em diversas ocasiões, toda e qualquer mudança no interior de um sistema

social integrado configura um processo gradual e coletivamente construído. De tal modo que só uma ação coletiva tem força suficiente para modificar uma convenção, já que o indivíduo isolado pouco ou nada pode contra uma norma ou tradição instituída. Sua teoria, portanto, está longe de ser homeostática como comumente se afirma.

Quinto ponto: o lugar central ocupado pelo indivíduo na moralidade atinente às sociedades funcionalmente complexas sinaliza que, apesar das críticas empreendidas ao utilitarismo, Durkheim reconhece a individualidade como um valor necessário ao mundo moderno. Isto, sem dúvida, reforça a observação anterior de que a sua sociologia configura um desejo de sintetizar conservadorismo e liberalismo, sem recorrer às soluções radicais incutidas no socialismo.

Sexto e último ponto: não é o problema da ordem, no sentido hobbesiano – conforme assinala Parsons – e sim o tipo de moralidade mais adequada às sociedades industriais modernas o ponto de partida das inflexões durkheimianas. Longe de querer elaborar novas formas de controle social, as preocupações de Durkheim orbitam em torno da necessidade de um conjunto de valores que dê conta de atender às demandas de uma sociedade cada vez mais centrada na expansão das liberdades individuais.

Com efeito, a alcunha “conservador” tende a minimizar toda a complexidade que encerra a sociologia durkheimiana. Como outros grandes pensadores sociais daquela época, Durkheim procurou articular as diversas tendências de pensamento circulantes na Europa. Tomá-lo como um conservador, no sentido mais estrito no termo, significa desconsiderar a multiplicidade de influências que contribuiu para a edificação de sua teoria sociológica. Destarte, não obstante o reconhecimento da influência parcial exercida pela filosofia conservadora, sua sociologia tem um débito, senão maior, pelo menos igual, com outras correntes, o que nos impede – por uma questão de cautela – de designarmos o conjunto de seus trabalhos como sendo exclusivamente conservador. No máximo, talvez possamos auferir-lhe o rótulo de liberal em termos políticos, metodologicamente socializante e conservador, com a ressalva, porém, de que se trata de um recorte arbitrário, com finalidades puramente didáticas, pois, para além de quaisquer rubricas, uma obra tão vasta e complexa como a de

Durkheim, similarmente às obras não menos abrangentes de Marx e Weber, não pode ser reduzida a uma única vertente de pensamento sem gerar as distorções analíticas e interpretativas usuais.

Referências

ADORNO, Theodoro. *Introdução à Sociologia*. Traduzido por Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008.

AUGUSTO, Maria Helena Oliva. “Indivíduo e moral em Durkheim”. In: *Durkheim: 150 anos*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009. p. 209 - 230.

BORRELL, Joan. Ferry, Durkheim, Idêntica lucha. Nacimiento de dos Hermanos Gemelos: el sociólogo y el maestro de escuela. In: DURKHEIM, Émile. *Educación y Sociología*. 2.ed. Barcelona: Espanha: Península, 2000. p. 137- 188.

BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. Traduzido por Klauss Brandini Gerhardt e Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Unesp, 2002.

COUTINHO, João Pereira. *As ideias conservadoras: explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, 2004.

FERNANDES, Florestan. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. 4. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

FERNANDES, Heloísa Rodrigues. *Sintoma social dominante e moralização infantil: um estudo sobre a educação moral em Émile Durkheim*. São Paulo: E-dusp/Escolta, 1994.

DUBET, François. *Sociologia da Experiência*. Lisboa: Portugal: Instituto Piaget, 1996.

DURKHEIM, Émile. “O individualismo e os intelectuais”. In: *A Ciência Social e a Ação*. Traduzido por Inês Duarte Ferreira. São Paulo: Difel, 1975. p. 235-250.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Traduzido por Joaquim Pereira Neto. 2. ed. São Paulo: Paulus. 1989.

DURKHEIM, Émile. *Lições de Sociologia*. Traduzido por Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Émile. *Ética e sociologia moral*. Traduzido por Paulo Castanheira. São Paulo: Landy, 2003.

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. 3. ed. Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. 3. ed. Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GIDDENS, Anthony. “Durkheim e a questão do individualismo” In: GIDDENS, Anthony. *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Traduzido por Cibele Saliba Rizek. São Paulo: Unesp, 1998. p.147-168.

GIDDENS, Anthony. *Em defesa da sociologia: ensaios, interpretações e réplicas*. Traduzido por Roneide Venâncio Majer e Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Unesp, 2001.

GIDDENS, Anthony. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. 6. ed. Traduzido por Maria do Carmo Cury. Lisboa: Portugal: Presença, 2005.

GIROLA, Lidia. *Anomia e individualism: Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporâneo*. Barcelona: Antropos, 2005.

GURVITCH, Georges. *Vocação Actual da Sociologia*. Traduzido por Orlando Daniel. v. 2 Lisboa: Portugal: Cosmos, 1986.

HUNTINGTON, Samuel. “Conservadorism as an ideology” In: *The American Political Science Review* 51, n. 2, 1957. p. 454-473.

KINZO, Maria D’alva Gil. “Burke: a continuidade contra ruptura” In: WEFFORT, Francisco. *Os clássicos da política*. 11. ed. v. 2. São Paulo: Ática, 2006. p. 15-45.

KIRK, Russell. *A política da prudência*. Traduzido por Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2013.

LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 17. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

LÖWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 9.

ed. Traduzido por Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. São Paulo: Cortez, 2007.

LUKES, Steven. *Émile Durkheim su vida y su obra: estudio histórico-crítico*. Madrid: Espanha: Siglo XXI de Espana, 1984.

NETTO, José Paulo. *Capitalismo monopolista e serviço social*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

NETTO, Leila Escorsim. *O conservadorismo clássico: elementos de caracterização e crítica*. São Paulo: Cortez, 2011.

NISBET, Robert. *Conservadurismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

NISBET, Robert. “Conservantismo” In: NISBET, Robert; Bottomore (Orgs.). *História da análise sociológica*. Traduzido por Waltersin Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p. 118-165.

NISBET, Robert. *La Formacion del Pensamiento Sociológico*. v. 1e 2. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

ORTIZ, Renato. Durkheim: um percurso sociológico. In: *Ciências Sociais e Trabalho Intelectual*. São Paulo: Olho d’água, 2002. p. 123 – 148.

PARSONS, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. Traduzido por Vera Joscelyne. v. 1. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

RAMOS TORRE, Ramón. *La Sociologia de Émile Durkheim: patologia social, tiempo, religión*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999.

TIRYAKIAN, Edward. Émile Durkheim. In: BOTTOMORE, Tom; NISBET, Robert (Orgs.). *História da Análise Sociológica*. Traduzido por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p. 252 – 316.

VICENTE, Andrews. *Ideologias políticas modernas*. Traduzido por Ana Luiza Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

ZEITLIN, Irving. *Ideología y teoria sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

Abstract: The present article propose a discussion between a developed theory of Émile Durkheim and the classic conservative ideas. By one point of the view, they intend understanding how the French sociologist assimilated conservative components on the other hand, if that influence would be enough to attributing to Durkheim job a conservator rubric. Because of that It has intended avoiding possible qualifications, most of the time they reduced and unable to take over all complexities that involves a theoretician production like Durkheim. The utilized analysis is eminently bibliographic and revisionist, staying in primary wellspring as secondary ones. **Keywords:** conservatism, liberalism, sociology, moral and methodology.

VICENTE, Décio Soares. “A origem – o que virá depois da ‘economia verde’?”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 159-186, abril de 2015. ISSN 1676-8965

A origem - o que virá depois da “economia verde”?

Décio Soares Vicente

Recebido: 20.07.2014

Aprovado: 30.09.2014

Resumo: Este texto visa analisar as ideias de uma nova arquitetura econômica, que concilia ética, sociedade e natureza, proposta apresentada no livro *Muito Além da Economia Verde*, de Ricardo Abramovay. A Rio+20 terminou com resultados não muito satisfatórios para aqueles que creem num mundo melhor. A sensação com as conclusões do evento podem ser comparadas como a de estar dentro de um labirinto, um lugar onde os caminhos nos levam sempre para um beco sem saída, perdidos sem ter noção para onde ir, uma armadilha enlouquecedora. Mas as esperanças de viver um sonho impossível ainda não acabaram, e na tentativa de encontrar respostas para um amanhã possível, nossa missão é contribuir para o debate com a análise das possibilidades de saídas desse labirinto. **Palavras-chave:** mercados, economia verde, prêmio nobel, sustentabilidade, loucura

Introdução

A Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (CNU-DS) teve como principal objetivo discutir ideias e compromissos políticos em torno da construção de uma “economia verde”. Apesar de que, mesmo que nós tenhamos a sensação de poucos resultados do evento Rio+20, com certeza o encontro pode ser considerado um marco na história do debate público de propostas de mudanças para melhor combinar a preservação da natureza e da economia. Neste sentido, este artigo é uma primeira iniciativa que visa acompanhar a *rede* de produção de conhecimento que envolve novas propostas de economias, principalmente realizar interpretações sobre a produção literária em torno do que vem sendo denominado “desenvolvimento sustentável” e “economia verde”.

Ruptura ou resistência? Ou conforme uma visão *Shakespeareana*: “Ser ou não ser?”. A possibilidade de pensar novas formas de atividade econômica que rompam com a reprodução dos problemas estruturados da sociedade contemporânea não é tão simples. Volta e meio aparece no debate científico a ideia de que

estamos passando por mudanças radicais, e que tais transformações significam uma possibilidade de ruptura com o passado. Alguns até ousam em dizer que um novo paradigma emerge. De fato, temos que admitir o esgotamento do paradigma moderno, mas agora afirmar a emergência de um novo paradigma no discurso do “desenvolvimento sustentável” acaba causando um pouco de estranheza.

Contudo, a iniciativa de ressignificação do sentido do desenvolvimento pode ser um começo, que exige além da racionalidade, também exige crença e imaginação. A ideia aqui é tentar esclarecer o debate em torno do tipo de mentalidade que localiza problemas e volta seus esforços para corrigi-los. Isto é, aquilo que venho denominando como *pensamento sustentável*. Pois bem, este artigo parte da análise do *Muito Além da Economia Verde*, do filósofo Ricardo Abramovay, lançado pela editora Abril dentro da coleção “Planeta Sustentável”, publicação que oferece uma proposta, uma nova arquitetura, para economia. O livro foi lançado na Rio+20, com a colaboração da *Fundación Avina*.

O Labirinto do Minotauro e o Anti-herói

Desvendar os segredos da mente humana foi o caminho que os primeiros filósofos fizeram para tentar esclarecer suas dúvidas existenciais, e a partir daí não se parou mais de explorar o pensamento. Não é por acaso que o cérebro lembra muito a arquitetura de um labirinto, em que os diversos caminhos lembram redes de conexões neurais, passagens confusas entre a mente e a alma.

A metáfora do cérebro como um labirinto é por onde podemos começar a falar sobre os desafios à lógica. Não é por acaso que a literatura de ficção também fez referência ao labirinto para se referir aos mistérios do pensamento humano. Na mitologia grega temos a lenda do *Labirinto do Minotauro*, história que narra à aventura do herói Teseu, um jovem de Atenas que matou o monstro que possui cabeça de touro e corpo de homem, um híbrido. O minotauro era a criatura que simbolizava a avareza e o castigo dos deuses pela traição do rei Minos, ao negar o ritual de sacrifício de um animal em nome do deus Poseidon, como promessa ao direito de governar o trono da ilha de Creta. Para solucionar o problema da existência do monstro, o rei Minos procurou o conselho dos oráculos, que o sugeriram a construção de uma prisão para ser a nova morada da criatura. O genial súdito Dédalo, o melhor arquiteto e engenheiro, foi chamado para construir um gigantesco labirinto para ser a prisão do filho bestial do rei. Depois de construído, o rei passou a usar o minotauro e o labirinto como armas contra os seus inimigos, e a ilha de Creta tinha um tirano no poder. O rei Minos passou a ser o diabo na terra, o minotauro o seu demônio e o labirinto o inferno (FRANCHINI e SEGANFREDO, 2007). O bom mito revela muitos enigmas do pensamento humano, da condição existencial e também da natureza. Os personagens fictícios refletem as relações de hierarquia e poder, ou seja, o universo dos deuses é transferido para o mundo dos homens com o objetivo autopromoção de alguns membros da sociedade. A tensão entre Atenienses e Cretenses era muito grande na época de Bronze. O minotauro era o inimigo que Teseu⁹¹

⁹¹ Teseu está em pé de igualdade diante do monstro Minotauro porque é um semideus, filho de Poseidon, e pode ser considerado um messias, pois estava predestinado a acabar com a tirania do rei Minos.

tinha que vencer para libertar Atenas da tirania de Creta. Mesmo o mito não correspondendo com a realidade concreta, mas não deve ser visto como algo ingênuo. O mito era um recurso simbólico contra os inimigos, um recurso de poder em nome de uma suposta autoridade superior.

Para Lévi-Strauss (1970), os mitos revelam mais sobre os seres humanos do que mera descrição da flora e da fauna em fábulas. Os mitos contêm a passagem da natureza para a cultura. Isto é, Os mitos tratam da aquisição da cultura, a sua perda e a regressão à natureza. Os mitos também são usados para organizar a sociedade e são formas de linguagens, que fazem a comunicação com os seres sobrenaturais, mas, inconscientemente, nada mais é do que, uma forma de taxonomia das comunidades tradicionais para dar ordem à vida.

O mito é o rito colocado em ação, com linguagem de duplo sentido, de mistério e de sacrifício, que demarca um tipo de comportamento exemplar e tenta explicá-lo. Portanto, a moral da história do mito do minotauro não revela somente os tabus de uma época, as angústias, o lado emocional do espírito humano, a ordem social e o poder político, mas também revela a razão como um valor, que os gregos tanto se orgulhavam. O herói de Atenas, Teseu, usou de um método simples e lógico para não ficar preso pela eternidade no labirinto, o novelo de fio transado.

Para Latour (2001), o mito grego que fala sobre o labirinto revela a herança deixada para a modernidade:

Dédalo encarna o tipo de inteligência que Odisseu (chamado na *Iliada* de *polymetis*, isto é, "fértil em artimanhas") ilustra a perfeição (Détienne e Vernant, 1974). Quando penetramos na esfera dos engenheiros e artífices, nenhuma ação não-mediada é possível. Um *daedalion*, palavra grega empregada para descrever o labirinto, é uma coisa curva, avessa a linha reta, engenhosa mas falsa, bonita mas forçada (Frontisi-Ducroux, 1975). Dédalo é um inventor de contrafações: estátuas que parecem vivas, robôs-soldados que patrulham Creta, uma antiga versão de engenharia genética que permite ao touro de Poseidon emprenhar Pasifaé, que parará o Minotauro. Para este ele construirá o labirinto - de onde, graças a outro conjunto de máquinas,

conseguirá escapar, perdendo o filho Ícaro em caminho. Desdenhado, indispensável, criminoso, sempre em guerra com os três reis que se tornam poderosos graças a seus artifícios, Dédalo é o melhor epônimo para a técnica - e o conceito de *daedalion* é a melhor ferramenta para penetrarmos a evolução daquilo que venho chamando de coletivo... (LATOUR, 2001, p. 201).

O trecho citado acima é uma forma de ilustrar a crítica epistemológica que Bruno Latour desenvolve sobre as “linhas retas da filosofia”, que tentam solucionar os mistérios que nos rondam. Em outras palavras, a razão grega tenta traçar um único caminho para a verdade, o que pode ser interpretado como loucura, já que a realidade é tão sinuosa quanto um labirinto. Neste lugar cheio de caminhos, a aritmética também pode nos levar cada vez mais para o obscurecimento. O romântico “fio condutor de Ariadne” parte do pressuposto que a capacidade psicológica dos seres humanos esteja fixada para sempre, o que é um equívoco. Para Latour (2001), toda investigação científica pode ficar inviabilizada se partirmos de uma única convicção. A realidade é complexa e mutável, o que impossibilita estabelecer conceitos fixos. Portanto, a metáfora do labirinto parece ser a mais adequada epistemologicamente porque nela podemos especular sobre as multiplicidades de fatos que estão ocultos e que deveremos investigar. A investigação científica deve-se permitir fazer desvios compreensíveis e interpretativos para se chegar as múltiplas “caixas pretas”, o que coloca a objetividade como mais uma forma de subjetividade.

A literatura de ficção muito abordou o limite entre a ciência e a loucura em histórias dramáticas. Narrativas que alertam para os perigos que a própria ciência pode criar, como por exemplo, o médico e o monstro. No livro *O Alienista* (1994), escrito por Machado de Assis, conta a história do personagem Dr. Simão Bacamarte, médico psiquiatra, que confiante no seu método “científico”, acabou internando quase toda a população de uma cidade no manicômio, a Casa Verde. Os métodos de Dr. Bacamarte definiam a loucura como “desvios de comportamentos”, que não se enquadravam no que era definido como normalidade. Quando não restavam mais ninguém na cidade para internar, Dr. Bacamarte começou a suspeitar de suas teorias, pois como pode ser possível defi-

nir a loucura se ninguém possui caráter totalmente perfeito. Na verdade, a moral da história nos diz que a ciência e seu adeptos estão destinados a perambular entre a constante dúvida e talvez a possibilidade de certeza.

Lévi-Strauss (1970) aponta para a questão da separação entre pensamento mítico e pensamento científico, que tem a base na falsa fundamentação de que os povos ditos “primitivos” se guiavam mais pela emoção. Desde o início da filosofia grego-romana até os dias de hoje, em certo sentido, a relação entre mito e ciência suscita controvérsias. O pensamento científico coloca em dúvida a mitologia, e assim cria uma distância ao conhecimento produzido pelo pensamento mítico. Essa relação de distância afirma certo tipo de predileção ao produzir conhecimento no campo científico. O pensamento moderno é herdeiro da reflexão abstrata, matemática e geometria, a análise dominou os séculos XII e XVIII, e eram os padrões de linguagem para se chegar à verdade. Conforme Lévi-Strauss, o pensamento científico não está em oposição ao pensamento mítico, pois os povos antigos usavam o universo simbólico de uma forma racional para dar conta dos problemas que existiam em sua época. Tais linguagens seguem certas leis de estruturação. Os povos mais antigos também tinham interesse intelectual, como os filósofos gregos e romanos e os atuais cientistas. Neste sentido, não existe essa superioridade entre um conhecimento e outro, mas que são diferentes em muitos aspectos. Lévi-Strauss aproxima novamente mito e ciência para dizer que o conhecimento produzido pelos dois tipos de pensamento, entre as experiências sensíveis e as ideias abstratas, é uma única ordem, a simbólica.

O problema que se colocou entre o pensamento mítico e o pensamento científico são os mesmos das linguagens das artes gráficas, pintura, música, teatro e literatura. Lévi-Strauss cita o exemplo do surgimento das primeiras novelas no período da Renascença, que começaram a aparecer em forma de histórias ainda elaboradas segundo o modelo da mitologia. Um bom exemplo que explora essas dimensões do pensamento é o trabalho do escritor Miguel de Cervantes, na obra *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de La Mancha* (1605 e 1615). É provável que Cervantes tenha lido o mito do minotauro, pois ele em sua maior obra questiona a escolha da razão como meio para se construir uma sociedade justa. O labirinto

do minotauro é a representação dos valores da sociedade grega. Valores que irão influenciar a filosofia e a modernidade. A razão como um valor para os gregos era tratada como uma força poderosa e capaz de se sobrepor a qualquer crença.

Neste sentido, nós podemos supor dois motivos que levaram Cervantes escrever a primeira versão de Dom Quixote. Ele tinha o sonho de mudar completamente a forma tradicional de produção literária, que se baseava no modelo mitológico, e, ao mesmo tempo, produzir algo que tivesse conexão com a realidade. A genialidade deste autor foi realizar um diálogo com a tradição literária de ficção ao mesmo tempo com a geração de intelectuais que estavam impulsionando a modernidade. No prólogo do primeiro volume, Cervantes afirma que seu trabalho é uma investida contra os livros de cavalaria. Os livros de cavalaria narravam histórias iguais e mitológicas. Os elementos dessas narrativas eram sempre os mesmos, como batalhas de exércitos entre o mundo mágico e o real. A feitiçaria, a traição e a justiça eram o enredo principal. Os personagens eram sempre reis, cavaleiros andantes, magos, donzelas em perigo, monstros tenebrosos, etc. Os principais protagonistas eram os heróis, puros de espíritos e dotados de uma força extraordinária e divina, poderes sobre humanos, e que lutavam contra dragões, gigantes, ladrões, traidores, déspotas, tiranos e toda a forma de opressores em nome do juramento feito ao código de honra e pelo amor. Geralmente nas histórias de cavalaria, o herói tinha uma missão impossível, como as histórias dos Cavaleiros da Távola Redonda que buscavam o Santo Graal. Na minha interpretação, eu creio que Cervantes estava tomando uma atitude paradoxal, um tipo de *pensamento delirante*. Ele vai opor-se a essa literatura que perde o seu caráter criativo e que é usada recorrentemente pela os grupos poderosos como forma de dominação da consciência do povo. Ao mesmo tempo, Cervantes tinha o desejo que a arte não ficasse na mera ficção, que fosse possível retratar a realidade, mas que não perdesse a fantasia, pois se preocupava com a influência da herança iluminista e no poder da razão em determinar a vida, uma vida sem sonhos.

Com certeza Cervantes conhecia o *mito do labirinto do minotauro*, pois era a lenda que narrava a sobreposição da razão sobre a emo-

ção, do civilizado e do bestial⁹². Então, ele buscou uma nova literatura que combinasse imaginação e vida cotidiana, ao mesmo tempo filosofia e romance, e que reflita a condição humana. Uma paródia dos livros de cavalaria e ao mesmo tempo uma obra crítica política, e que não coloca a emoção como vilã. Provavelmente para Cervantes, o ato de entrar num labirinto com um monstro não significava uma ação heroica, mais sim uma loucura. Mas que tipo de loucura é essa? Não se trata da loucura patológica, doença. A Renascença foi um período de mudanças e contradições, momento em que muitos autores falaram sobre a loucura, como, por exemplo, Erasmo de Rotterdam, que publicou o livro *Elogio da Loucura* em 1511. Para Rotterdam (1990), o pensamento nunca poderia ter evoluído se não fosse a loucura, foi por ela que conseguimos analisar os aspectos da moral e da hipocrisia que existia na idade média. Rotterdam trata a loucura como uma deusa que estimula a ação humana, ou seja, é ela a verdadeira força motriz da história. A loucura é o elemento indispensável para a sobrevivência dos homens. Ao elogiar a loucura, o autor quer mostrar o quão maluco são os homens e o quão presente ela está na vida em sociedade. A loucura pode ser classificada de duas formas: a primeira é a loucura sã, ou seja, a loucura inteligente e perspicaz e a segunda é a mera loucura, a ingênua, a mentira, que proporciona um saber enganoso. Na verdade Rotterdam defende a tese de que os humanos são seres ambíguos que vivem sempre numa con-

⁹² Rezende e Coelho (2010), ao trabalhar o tema a *antropologia das emoções*, acabam identificando na grande maioria abordagens teóricas que tratam da razão e da emoção como entidades separadas. Ou no melhor dos casos, como ocorre na perspectiva etnopsicológica, a emoção é uma dimensão do corpo, da natureza, enquanto que a razão é uma instância própria da mente, da alma, do espírito. As emoções fazem parte da unidade biológica conectada à unidade psíquica. Já a razão é uma capacidade de desenvolvimento que depende de vários fatores externos à pessoa, e variável em relação ao social e a cultura. Para Rezende e Coelho essas visões, e entre outras, estariam de certa forma equivocadas, pois a relação entre razão e emoção também é construída socialmente. Não se trata mais classificar as emoções como pertencentes ao universo da irracionalidade, do selvagem, da natureza, e assim afirmar um tipo de preconceito sem sentido. Não é isso, mas sim de reconhecer que a razão e emoção podem estar juntas e serem frutos de uma construção social.

dição ambulante entre a fronteira da sanidade e alienação. A loucura é a faca de dois gumes, para o bem ou para o mal. O conhecimento é útil e de extrema importância e que pode ter fins de dominação, a loucura dos pensamentos enganosos, a “prisão sem muros”. A igreja tinha feito isso. Mas a loucura também possui a capacidade de inverte o sentido do mito, o que faz os indivíduos perceberem sua condição, a estrutura do mundo em que vive, melhorando aspectos psicológicos e vivenciais tanto consigo mesmo quanto para o próximo.

O personagem Dom Quixote é o herói e ao mesmo tempo o anti-herói, um paradoxo, este foi o meio pelo qual Cervantes poderia falar sobre a loucura. O primeiro volume de Dom Quixote é o início da história que narra às aventuras de um senhor de origem fidalga, com 50 anos de idade (considerado um velho naquela época), fraco, arruinado, faminto, maltrapilho e derrotado, uma *triste figura*, mas ao mesmo tempo cômico, porque era atrapalhado. Com certeza ele nunca iria participar dos Jogos Olímpicos de Atenas. O personagem Alonso Quijano representa uma pessoa com qualquer outra, uma pessoa real, mas que deseja viver o sonho de ser um cavaleiro, igual às histórias do rei Arthur em *Camelot*. Contudo, o ato deste senhor era visto pela sociedade como loucura, até porque não existiam mais as grandes cruzadas. Alonso Quijano abandona uma vida pacata e sai pelo mundo como Dom Quixote em busca de aventuras, com seu leal escudeiro e amigo Sancho Pança. A obra se transforma na primeira novela moderna, e o sucesso foi bombástico, tanto que despertou o interesse de outros autores em escrever sobre os personagens principais. Aproximadamente dez anos depois do primeiro volume de *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de La Mancha* surge uma obra apócrifa, publicada por um autor desconhecido que usava um pseudônimo. Não se tratava de plágio, era uma apropriação indevida, uma versão da história que degradava o trabalho de Cervantes. Um tipo de injustiça intelectual. Cervantes percebeu que o falsificador de Dom Quixote queria sabotar sua maior obra. Nesta versão de 1614, a falsa continuação da história de Dom Quixote e Sancho Pança distorcia a personalidade dos personagens. O Quixote falso terminava em um hospício e seu amigo leal acaba como um bêbado na sarjeta (CANAVAGGIO, 2005). É impossível descrever o quanto Cervantes ficou doido quando descobriu a conclusão falsa da sua

história. Mas é possível perceber sua indignação através do prólogo do segundo volume da história do *Cavaleiro da Triste Figura* e o seu fiel escudeiro em resposta a obra apócrifa:

VALHA-ME DEUS, com quanta vontade deves estar esperando agora, leitor ilustre, ou plebeu, este prólogo, julgando achar nele vinganças, pugnas e vitupérios contra o autor do segundo D. Quixote; quero dizer, contra aquele que dizem que se gerou em Tordesilhas e nasceu em Tarragona. Pois em verdade te digo que te não hei-de dar esse contentamento, que, ainda que os agravos despertam a cólera nos mais humildes peitos, no meu há-de ter exceção esta regra. Quererias que eu lhe chamasse asno, atrevido e mentecapto; mas tal me não passa pelo pensamento... (CERVANTES, Vol. 2, 2005, p.9)

Em 1615, Cervantes publica o segundo volume de *Dom Quixote de La Mancha*, com a citação no prólogo sobre a falsa obra. De fato, a continuação original das histórias de Dom Quixote supera a falsa narrativa. O segundo volume da obra de Cervantes é considerada o clímax principal de toda história, é a melhor parte, o final épico, a morte de Dom Quixote. É o momento que os sonhos do *Cavaleiro da Triste Figura* e o seu fiel escudeiro começam a se tornar realidade, ou melhor, os pesadelos. Cervantes vai tentar solucionar a relação entre real e imaginário que de alguma forma está presente na condição e no destino humano, o *labirinto de espelhos* onde nós nos encontramos.

Cervantes inclui o personagem Sansão Carrasco, que simboliza o realista, que não aceita que alguém viva pela imaginação. Para restabelecer a sanidade de Alonso Quijano, Sansão Carrasco adota a estratégia de entrar na paranoia de Dom Quixote. A partir disso, Sansão Carrasco assume a identidade do *Cavaleiro da Branca Lua* e desafia Dom Quixote para um duelo, em nome da honra de Dulcinéia (o amor platônico). Dom Quixote perde a batalha, e Sansão Carrasco não cura o maluco, mas realiza uma loucura, o assassinato do espírito, que implica na morte do corpo. Dom Quixote perde seu sonho, o que o faz voltar a ser Alonso Quijano, isto é, ele recupera seu “juízo”. Logo, ele também adoece e perde a vida corporal. Cervantes passa a mensagem de que destruir os sonhos dos outros é uma forma de violência

(CERVANTES, Vol. 2, 2005). No entendimento de Cervantes, o surgimento da modernidade deveria ser a morte dos sonhos. A razão também é violenta, como um monstro, e a moral da história é a esperança de libertação do pensamento, quando o leitor percebe que a vida é o *labirinto de espelhos*.

A literatura de ficção é um tipo de arte que reflete as emoções, o que pode nos ajudar a iluminar o entendimento dos projetos políticos e econômicos que estão surgindo e que tem base na reflexão racional. A ideia da metáfora do labirinto nos auxilia de forma epistêmica na compreensão das novas arquiteturas econômicas, o esforço do *pensamento moderno* na transição de um *pensamento sustentável*. Uma loucura que se encontra na margem das fronteiras das linguagens.

Avellaneda

A primeira impressão de estranhamento que sentimos ao ler o livro é o título: *Muito Além da Economia Verde*, que provoca questionamentos do tipo: por que devemos assumir uma nova proposta econômica para além da “economia verde”? Segundo Abramovay, o relatório *Green Economy* (2011), das Nações Unidas, e outros organismos internacionais chegaram à conclusão que a proposta de “economia verde” não se sustentava, e que foi isto um dos pretextos que o fez escrever uma nova proposta econômica. Porém, eu não creio que tenha sido isso o principal motivo.

A estrutura do texto *Muito Além da Economia Verde* é formada por quatro grandes capítulos: 1) *Pobreza de quê?*; 2) *O mito do imaterial: economia verde não é o mesmo que crescimento verde*; 3) *O sapo e o escorpião: é possível um capitalismo capaz de levar o mundo em conta? e*; 4) *A economia da informação em rede amplia a cooperação social*. Os temas são os mais diversos, mas ao analisar mais atentamente a publicação, pude perceber que dentro do trabalho de existe um *pano de fundo* não revelado. O pano de fundo é a dissertação, *Mercados Verdes: etnografia do pensamento sustentável*⁹³, e é com este trabalho que Abra-

movay faz um diálogo. E para melhor visualização do debate entre as partes, o quadro abaixo aborda de forma sucinta a estrutura dos trabalhos:

Mercados Verdes (2011)	Muito Além da Economia Verde (2012)
A relação entre natureza e cultura; entre sociedade e economia;	A relação entre natureza e sociedade; entre ética e economia;
A defesa do argumento de que a economia também possui a dimensão emocional do comportamento humano;	Abramovay cita a área da psicologia econômica, que determinam o consumo, mas que ele não aprofunda o tema.
O uso do método da literatura de ficção para melhor compreensão epistêmica do pensamento sustentável;	O uso da mitologia (a fábula do Sapo e do Escorpião e os mitos da Pedra filosofal e da Caixa de Pandora) como forma de explicação das justificativas para um projeto político;
A dimensão moral em processos de sociabilidade;	A dimensão ética como proposta política advinda da teoria de Amartya Sen;
A compreensão da dimensão do controle social na economia;	A justificativa com base na corrente de pensamento liberal, para defesa de um projeto econômico descentralizado do Estado;
A dimensão simbólica da economia;	A construção da economia a partir da interação social, o que Abramovay chama de dimensão concreta;
O pensamento sustentável é um tipo de ideologia, que revela o desejo de viver o sonho de utopia.	A tentativa de justificação do seu projeto político e econômico ao citar os laureados pelo Prêmio Nobel.

Não dá para acreditar e simples coincidências quando comparamos os dois trabalhos. Ao perceber a semelhança, senti a necessidade de escrever este artigo como direito de resposta. O quadro acima é apenas um resumo breve dos conteúdos abordados pelos dois trabalhos e que possibilitam fazer algumas análises bem mais importantes. Podemos afirmar que existe um grande esforço de justificação no livro de Abramovay, que está diretamente relacionada a dissertação *Mercados Verdes* (2011). Devemos entender que o trabalho *Mercados Verdes* (2011) tem o objetivo de *mostrar o fato como*

⁹³ VICENTE, Décio Soares. *Mercados Verdes: etnografia do pensamento sustentável*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências

Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. (Disponível em: <http://tede.pucrs.br/tde_arquivos/6/TDE-2011-06-07T140134Z-3301/Publico/431824.pdf>).

ele é, numa dimensão da produção científica. Já o livro *Muito Além da Economia Verde* (2012) defende uma posição ideológica, ou seja, *orientação de como o fato deveria ser*. E isto não tem problema nenhum, a sociedade está cheia de ideólogos e sua capacidade de persuasão depende de seus talentos. Isso nos faz lembrar o personagem criado pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, no livro: *Assim falou Zaratustra* (1885). O louco Zaratustra que levou milhões de seguidores a adotar um culto de adoração do fogo ritual. A ideologia possui este desejo de querer viver um sonho coletivo, na tentativa de persuadir a grande maioria das pessoas seguirem o nosso próprio ideal. Parece que Abramovay não é muito diferente que Zaratustra, pois ele faz o esforço de nos convencer por várias linhas de pensamento que seu projeto político econômico é o caminho. Baseado no tripé: ética econômica, sociedade da cooperação e a natureza usada de forma racional, o que Abramovay denomina como *o paradigma do cuidado* (de origem nas ideias de Leonardo Boff e Bernardo Toro), o que não é muito diferente do tripé da sustentabilidade do *Relatório de Brundtland* (1987): “socialmente justo, economicamente viável e ambientalmente correto”, mas utiliza outra linha de argumentos justificativos para definir uma nova arquitetura econômica. Pois bem, agora devemos saber se o projeto de Abramovay é possível ou é uma quimera (ilusão), apenas um ideal abstrato, já que existe uma linha tênue de argumentação no livro entre aquilo que é desejável e aquilo que é possível.

Abramovay vai defender a emergência de uma nova economia baseada na construção de um tipo de *metabolismo social*. A orientação é que devemos trabalhar para construir um tipo de sociedade organizada que seja capaz de reproduzir as comunidades humanas, diminuindo a desigualdade, que o crescimento econômico deixe de ser parâmetro de riqueza e produção para o consumo, que não destrua os serviços ecossistêmicos, que reconheça os limites da natureza e que, além disso, regenere os ambientes já degradados:

A discussão mais difícil para a emergência de uma nova economia é que esse desafio tem de ser encarado não pelo monopólio estatal sobre as decisões empresariais nem pela abolição dos mercados, mas, ao contrário, no âmbito de uma economia descentralizada na qual

os mercados desempenham papel decisivo, ainda que, evidentemente, não exclusivo (ABRAMOVAY, p. 22, 2012).

A ideia de *metabolismo social* é a proposta de um projeto político e econômico. Nesse projeto, Abramovay apresenta várias justificativas sobre o desejo de reafirmação de uma economia descentralizada, em outras palavras, uma economia liberal, mas que não se estruture a partir de oposições entre Estado, sociedade e mercado. A sugestão é construir uma nova organização societária que seja capaz de assumir espaços de governança e que ofereça oportunidades às necessidades básicas dos seres humanos. O *metabolismo social* tem que ser capaz de promover uma nova economia com base num *metabolismo industrial*, que reduza o uso de carbono (o esforço de descolar o crescimento econômico do uso de matéria e energia). A adoção de uma nova administração dos recursos naturais transformaria a relação entre sociedade e natureza: (...) *O ponto de partida para a construção de uma relação entre sociedade e natureza no qual inovação, ética e limites dirijam a gestão dos recursos é que, apesar da importância das energias renováveis, não existe graal energético* (ABRAMOVAY, 2012, p. 98).

A ideia de *metabolismo social* como força transformadora parece mais como uma iniciativa de resistência do projeto moderno e do modelo de economia liberal. A própria palavra transformação (ruptura radical) não seria a mais adequada para tentar compreender as ideias de Abramovay, acho que é mais cabível falar em *mutação*. A ex-Senadora Marina Silva em um de seus discursos bem citou a palavra *mutação*, e que parece ser o mais apropriado para entender o *pensamento sustentável*. Pois bem, em nossa interpretação, o sentido de *mutação* é aquele que significa *mudar para não transformar*. Também podemos falar em *metamorfose*, ou seja, algumas alterações significativas na estrutura do organismo, todavia sem adulterar a essência. Boa parte do que venho denominando como *pensamento sustentável* é este movimento em prol da resistência do projeto de modernidade e da economia de mercado.

Em minhas análises sobre o *pensamento sustentável* cheguei a seguinte conclusão. A natureza é reintegrada a economia, a partir de valores que vão muito além da preservação e conservação, e o meio físico natural sofre no-

vas formas de intervenção técnico-científicas. Já o social é aquele que deve ser adequado por novos sistemas simbólicos interatuantes e interconectados, como selos, relatórios, “consumo consciente”, educação ambiental, etc. A adequação do social serve para controlar os mercados. O resultado da forma como são tratadas a natureza e o social acabam gerando condições estáveis para a economia se reproduzir, porque permitem a continuidade de relações de troca. O capitalismo não sofre rupturas (transformações na sua essência) e não há contestação da continuidade de mercados como os financeiros. Neste sentido, não creio que o esforço do *metabolismo social* seja transformador, ou seja, o projeto pouco alteraria a direção do progresso e tão pouco mudaria as instituições modernas.

Além disso, o projeto de Abramovay defende a combinação entre concorrência e cooperação como formas voluntárias de relações econômicas, que misturam interesse individual e coletivo na construção de sistemas de *planejamentos*, uma nova forma de proporcionar novas estruturas comunicacionais descentralizadas do Estado. A aposta aqui é na sociedade da informação em rede, de acesso à *internet*. A ideia é que as plataformas de compartilhamento social, como *Facebook*⁹⁴, *Twitter*, *Google+*, *YouTube*, etc. como meios do mundo privado sejam usados para fins públicos. A partir dos meios técnicos como computadores e dispositivos móveis, como *smartphones* e *tablets*, conectados ao *ciberespaço*, possam gerar solu-

ções que não necessariamente precisam chegar à instância do Estado. A conexão com a *internet* facilita a construção do *planejamento* colaborativo, baseado em competição com cooperação. Essa nova engenharia possui dois aspectos principais:

1. *Sistemas colaborativos de inovação* – através das *redes sociais on-line* é possível criar um ambiente de cooperação que geram conhecimento e inovação, riquezas que podem ser compartilhadas através da comunicação informacional, por exemplo, *Crowdsourcing*, uma forma de compartilhar ideias e conteúdos, ao mesmo tempo que são colocadas para a crítica, é o caso do *Wikipédia*. Outro exemplo é o financiamento coletivo - *crowdfunding* – também conhecido como “vaguinha *on-line*”, um novo meio para receber doações de filantropia, patrocínio, investimentos e empréstimos daqueles que acreditam na *causa*;
2. *Sistemas colaborativos de participação cidadã* – o planejamento colaborativo possa ajudar nas decisões e na criação de políticas públicas, com demandas e soluções. Além disso, a conexão com a *internet* possibilita a participação do cidadão, em tempo real, nas decisões do Estado e no controle das atividades públicas.

Pois bem, vamos analisar os dois aspectos do projeto político e econômico de Abramovay. Na primeira ideia existem muitas controvérsias sobre esta nova arquitetura, pois, ao contrário do que acredita Abramovay, nem sempre a competição aliada à cooperação gera inovação e criatividade. Fligstein (s.d) defende que os participantes do mercado tentam encontrar soluções sociais para a atividade de concorrência. Isto é, as empresas irão criar hierarquias de *status* que assegurem formas não-competitivas de concorrência, o que o autor caracteriza como a ação política. As empresas estabelecidas irão defender seu *status* contra possíveis ameaças, o que pode ser novas empresas ou a inclusão de inovações no mercado.

⁹⁴ De acordo com a matéria “O Facebook manipula o nosso *feed*. E se fizer o mesmo conosco?”, publicada pelo jornalista Hugo Torres no dia 30 de Junho de 2014, a maior rede social da internet realiza testes de manipulação psicológica em seus usuários. Segundo o jornalista, os estudos comportamentais na rede social tentam revelar a existência da hipótese do “contágio emocional”, isto é, os usuários estariam sendo expostos a conteúdo negativos ou positivos nos *feeds* (notícias atualizados frequentemente) para estimular suas reações. O resultado do teste informaria como determinados conteúdos afetam o comportamento do sujeito, o que implicaria em estados emocionais que podem ser transferidos para outras pessoas. A grande polêmica é que os testes são realizados sem consentimentos dos usuários, o que revela a falta de ética e atos ilegais do *Facebook* (Fonte: <http://www.publico.pt/tecnologia/noticia/o-facebook-manipula-o-nosso-feed-e-se-fizer-o-mesmo-conosco-1661119>. Acessado dia 28/08/2014).

Fligstein aponta para o argumento que os processos internos ao mercado refletem dois tipos de projetos políticos: lutas de poder no interior das empresas e entre as empresas, que visam o controle do mercado. E nestes casos não estamos falando de formação de monopólios, oligopólios, trustes, cartéis e *holdings*, além de outras formas de assimetria de poder em corporações. Os próprios agentes econômicos que atuam em determinados mercados sentem-se sim ameaçados com a inovação, seja ela de qualquer tipo, pelo simples motivo de que o novo pode levar mudanças muito radicais na estrutura organizativa das relações econômicas, no intercâmbio de riquezas, e colocando *em cheque* a existência de muitas empresas. Os agentes econômicos estabelecidos num determinado mercado, ao se sentirem ameaçados, podem reagir aos impactos das inovações a partir de algumas estratégias, como, por exemplo, criar meios de monitoramento do conhecimento novo, ou até concentrar esforços para boicotar a inovação concorrente. Um exemplo que podemos citar de esforços anti-inovação é do trabalho de Callon, Law e Rip (1986), dentro da abordagem teórico-metodológico denominado como Ator-Rede. Os pesquisadores mostram como as lutas de poder de interesses econômicos podem acionar esforços no sentido de tomadas de ações para atenuar possíveis efeitos de instabilidade de um determinado mercado. Os agentes do mercado podem ser capazes de criarem mecanismos desconstrução do avanço de uma inovação, por exemplo, a montadora de veículos Renault mobilizou a criação de uma rede sócio-técnica de agentes colaborativos para contrapor a iniciativa da fabricação do carro elétrico denominado como VEL. Na década de 70, a Empresa Estatal Francesa (EDF) tinha o projeto de fabricar o veículo elétrico e para isto mobilizou diferentes atores para cooperarem com o projeto do VEL. Dentre os diferentes atores, a Renault teria uma parcela de participação ao ficar responsável pela fabricação do chassi e outras peças do automóvel elétrico. Porém, a empresa percebeu que seus interesses comerciais seriam afetados com a criação desta nova tecnologia de transporte movido à bateria elétrica.

Ao longo da história do automóvel, os veículos automotores adquiriram outros significados. O sentido do carro não está mais associado exclusivamente à ideia de racionalidade e o uso útil, agora o automóvel passa ter uma imagem relacionada com liberdade de se locomo-

ver como bem entender, emoção, potência, estética, status, estilo de vida⁹⁵ e possibilidade para o sexo. Portanto, o veículo elétrico não teria o mesmo glamour do automóvel, pois seria o resultado racional que combinaria eficiência energética, o que implica em perda de potência e peso (redução do tamanho), e voltado principalmente como transporte para deslocamento a distâncias razoáveis, principalmente em perímetros urbanos onde a velocidade em média é de 40km/h. Um veículo com tais características possibilitaria às classes populares sua aquisição. Essa ideia não agradou a “gigante” Renault, que ficaria numa posição de montadora em parceria com o Governo Francês, ou seja, perderia uma boa fatia do mercado, já que o produto desenvolvido não seria de sua exclusividade, além disso, o VEL se tornaria um concorrente direto para seus modelos de automóveis a combustão. O projeto do VEL afetaria diretamente a manutenção e a estabilidade da empresa Renault. Percebendo um futuro instável, a empresa em contrapartida também mobilizou uma rede sócio-técnica que inviabilizasse inovação VEL, como uma forma de resistência (CALLON, LAW e RIP, 1986). Portanto, a combinação de competição e cooperação pode trazer resultados muito relativos.

A afirmação de que a nova economia é sinônima de uma sociedade em rede é outro problema no projeto político econômico de Abramovay. No trabalho *A Cultura do Novo Capitalismo* (2006), Richard Sennett apresen-

⁹⁵ Abramovay sugere como solução para os problemas da mobilidade urbana e o uso do automóvel particular a ideia da “carona legal”, porém, se nós pensarmos sob o significado do glamour do automóvel, que não tem nada a ver com o uso útil, com certeza não resolve o problema do trânsito, pois a ideia não garante que todas as pessoas proprietárias de carros estejam sempre dispostas a serem motoristas de outas, até por questões de depreciação do bem. Para somar a isto, Abramovay faz uma crítica aos veículos SUV (do inglês *Sport Utility Vehicle*) que significa “veículo utilitário esportivo”. É um tipo de automóvel com características dos veículos de passeio e dos veículos todo o terreno (*off-road*) aliando luxo, conforto, espaço e versatilidade, que também são automóveis particulares que consomem muito combustível (fonte: Veículo SUV. *Enciclopédia Livre Wikipédia*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ve%C3%ADculo_utilit%C3%A1rio_esportivo>. Acessado dia 20 de novembro de 2013). A sua crítica *demoniza* a indústria automotiva responsável por produzir um veículo que nada contribui para a diminuição de CO2.

tou o resultados de suas pesquisas nos Estados Unidos, realizadas nas décadas de 60, 70 e 80, que avaliavam as mudanças da cultura do capitalismo. Naqueles períodos entre décadas, o capitalismo passava por metamorfoses, principalmente impulsionado pelo campo das finanças, da nova dinâmica da tecnologia de comunicação, da informatização, da automação, da produção e da manufatura. As inovações tecnológicas no campo da comunicação e da informatização fizeram com que o capital especulativo das bolsas de valores ficasse mais impaciente na obtenção do lucro. Os investidores dotados desse novo poder tecnológico queriam resultados a curto prazo.

A década de 60 trouxe também alterações na cultura, que agora possuía as aspirações de uma consciência libertária e individualista. A partir disso tudo, o novo capitalismo vai se estruturar para a flexibilidade do trabalho, diminuição da dependência da empresa, perda significativa do sentido do controle exercido por sindicatos e desregulamentação das garantias sociais conquistadas no Estado, como o direito previdenciário. A tecnologia também fez com que a antiga organização do trabalho mudasse, a produção passou adotar a automação e foi possível dismantelar as antigas estruturas piramidais. A organização hierárquica foi substituída pela matricial, rede social, já que não era mais admitida a centralização do poder. A flexibilidade do trabalho levou a fragmentação dos empregos. O trabalho remunerado passou a ser de curto prazo, e sua base estava apoiada numa nova forma de contratação desenvolvida pelos recursos humanos, a participação em projetos. Ao aderir a um projeto, o trabalhador acreditava que teria mais tempo para outras atividades de seu interesse próprio, era a substituição do trabalho linear. Este novo tipo de ocupação, segundo Sennett (2006), acabou estimulando cada vez mais a terceirização das atividades produtivas. De certa forma significava o fim do emprego vitalício, aquele que tinha como fundamento o mérito associado ao progresso pela via da promoção de status. O resultado desta nova configuração ocupacional levou a extinção de muitas capacitações e competências profissionais, que geraram um problema com os trabalhadores mais velhos, pois eles passam a serem inutilizados pelas empresas. Os conhecimentos que eram adquiridos em longo prazo representavam bens duráveis e faziam parte da identidade do trabalhador. O trabalhador era um perito com com-

promisso com sua empresa. Ele desempenhava um trabalho de qualidade, que tinha a capacidade de fazer algo bem feito do começo ao fim, e por isso tinha reconhecimento. Na nova cultura do capitalismo o conteúdo é volátil, as técnicas devem ser revistas em períodos curtos, isso exige do especialista uma dedicação para que aprenda mais, de forma rápida e se possível fazendo outras coisas. A competitividade da mão de obra qualificada se torna alucinante, e tem o nome de “aptidão potencial”. Sennett percebe que este novo projeto de sociedade capitalista gera uma nova reestruturação organizacional que em vez de ser positiva na vida das pessoas, acaba impactando de forma negativa. A nova cultura do capitalismo apresenta um alto grau de incerteza em relação ao futuro. A nova cultura propiciou relações superficiais de trabalho e muita frustração na relação entre empresa, família e indivíduos. O capitalismo promove mais desigualdade, desvaloriza a experiência das relações duradouras, provoca estresse nas pessoas, estimula comportamentos indesejáveis no caráter pessoal e não liberta os indivíduos de fato. O que Sennett registrou foi o enfraquecimento das instituições sociais, fragilidade da lealdade organizacional e diminuição da confiança. A cultura do novo capitalismo se “desmancha no ar”. Existia a crença de que o crescimento econômico levava a estabilidade, mas o resultado foi a preservação de um tipo de distribuição de riqueza, ou seja, a desigualdade.

O impacto de uma economia mais descentralizada e com menos burocracia do que no passado acabou tornando mais precária as relações de trabalho na nova cultura do capitalismo, o que refutava uma tese, isto é, estava equivocada a acusação que afirmava que a burocracia é ineficiente e o mercado é perfeito:

(...) Num período de cem anos, da década de 1860 à de 1970, as corporações aprenderam a arte da estabilidade, assegurando a longevidade dos negócios e aumentando o número de empregados. Não foi o livre mercado que promoveu essa mudança estabilizadora; o papel mais importante foi desempenhado pela maneira como os negócios passaram a ser internamente organizados. Foram salvos da revolução pela aplicação ao capitalismo de modelos militares de organização. (SENNETT, 2006, p. 27).

(...) Os lucros que os mercados punham em risco, a burocracia tentava reconstituir. A burocracia parecia mais eficiente que os mercados. Esta “busca da ordem”, na expressão do historiador Robert Wiebe, espalhou-se dos negócios para o governo e logo também para a sociedade civil. Quando a lição do lucro estratégico foi transferida igualmente para os ideais de eficiência governamental, a posição dos servidores públicos foi elevada, isolando-se cada vez mais as suas práticas burocráticas das oscilações da política. (SENNETT, 2006, p. 28).

A burocratização das organizações apresentou resultados mais eficientes do que o mercado. Neste sentido, o capitalismo do passado, descrito por Max Weber em *Economia e Sociedade*, oferecia bases estáveis, solidariedade e motivações para um trabalhador que desejasse construir uma narrativa pessoal. Já no trabalho *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber chama atenção para o processo de racionalização/burocratização que as sociedades assumem e que poderiam acabar oprimindo as liberdades humanas como se fosse uma “jaula de ferro”. Sennett vai criticar esse caráter negativo da burocracia a partir dos argumentos de que o capitalismo social do passado, mesmo apoiado num modelo de organização militar, produziu qualidade de vida, isto é, “(...) Se por um lado é uma prisão, a jaula de ferro também pode, assim, tornar-se um lar psicológico” (SENNETT, 2006, p. 36). Numa organização hierárquica é possível para o trabalhador programar a sua vida a longo prazo, pois ele possui segurança ao prever e organizar o tempo, assim podendo definir seu destino. A “jaula de ferro” tem uma extensão humana, ela consegue adequar à subjetividade do indivíduo numa lógica que corresponde suas necessidades e, ao mesmo tempo, dá valorização ao potencial do esforço. Isto é, realizações pessoais são capazes de serem alcançadas dentro da organização burocrática, portanto o pressuposto de que sociedades estáveis são economicamente estagnadas é uma mentira. O crescimento da burocracia significa antes de tudo a inclusão. O trabalho de Sennett chama atenção para alguns equívocos em considerar a sociedade da informação em rede uma aposta de fato concreta para uma nova economia.

Já no segundo aspecto da competição e cooperação do projeto político econômico de

Abramovay vemos outros problemas. Porém, de fato, todos os sistemas colaborativos de participação cidadã capazes de promover a democracia direta devem ser louvados. A ideia de que uma democracia deve ser construída com o povo deve ser defendida. Entretanto, a crítica que se faz é em relação a arquitetura comunicativa e informacional que se utiliza do *ciberespaço* como um meio para se atingir resultados e soluções políticas. As Redes Sociais privadas como o *Facebook*, *Twitter*, *Google+*, *YouTube*, *Instagram*, etc. serão suficientes para mobilizar mudanças significativas? O mundo assistiu o episódio da chamada *Primavera Árabe*, uma onda de protestos que ocorreu em 2010 no Oriente Médio contra as ditaduras daquela região. As manifestações populares chamaram a atenção e a opinião internacional sobre os impactos das *redes sociais* (conectadas à *internet*) na possibilidade de uma ação revolucionária. O que se observou na *Primavera Árabe* é que as indignações civis só tomaram voz porque houve outras formas de resistência junto com a informação partilhada no *ciberespaço*, como as campanhas, greves, passeatas, comícios e manifestações de grupos de organizações e interessados, tanto dentro dos países quanto fora deles. Muitos dos resultados das manifestações não alcançaram o que desejaram, pois algumas monarquias reagiram às manifestações, por exemplo, o Barein usou da violência contra a população e o governo no Catar aumentou salários no setor público, e assim os protestos foram acalmados (CONNOLLY, 2013).

Abramovay defende um controle do Estado por um viés societário, ligado à rede de computadores, mas não questiona os possíveis problemas da *internet*. Uma das dificuldades do ambiente virtual são as identidades fictícias que as pessoas criam como personagens ou status que podem atrapalhar no resultado das decisões, no caso, participação cidadã. Há também os robôs (não-humanos), inteligência artificial que pode possuir qualquer tipo de linguagem, usada para o bem ou para o mal, dentro de um ambiente competitivo. Não podemos deixar de mencionar também os *hackers*, piratas da informação que podem boicotar grande parte do sistema de comunicação. Os sistemas colaborativos de participação cidadã no *ciberespaço*, aliados com competição podem ter custos muito altos, principalmente em segurança da informação, neste sentido os

métodos tradicionais podem ser mais eficientes e mais baratos.

Além disso, a *engenharia política* de hoje já é um processo muito mais complexo. Existe uma discussão para a reforma do Estado defendida principalmente por Eli Diniz (1997), sobre a qualidade da democracia, principalmente com o objetivo de aliar governança e governabilidade, isto é, poder técnico combinado com política, que leve em consideração as instituições como mecanismos que permeiam à sociedade e que possuem a finalidade de realizar os interesses coletivos, dentro de limites constitucionais, e por conferirem ao governo a capacidade de intervir na economia e por submetê-lo ao controle popular. Esta discussão é extremamente importante e sequer é citada no livro *Muito Além da Economia Verde* (2012).

Em minha opinião, uma discussão sobre a emergência de uma nova economia deve em primeiro lugar fazer uma revisão dos princípios que regem o próprio capitalismo, independentemente se as decisões forem ou não dentro dos mercados, senão continuaremos num labirinto sem achar a saída.

I have dream (“eu tenho um sonho”)

O famoso líder Martin Luther king Jr. ganhou o Nobel⁹⁶ da Paz no ano de 1964 pelo ativismo político dos direitos dos cidadãos afrodescendentes nos Estados Unidos e no mundo. Com certeza Martin Luther king é um exemplo a ser seguido em nome da justiça social.

Desde 1901, a Fundação Nobel já contemplou oitocentos e uma (801) personalidades das áreas como: Física (196 agraciados), Química (166), Fisiologia ou Medicina (204), Literatura (110) e Paz (principalmente para questões políticas, temos hoje 125 pessoas reconhecidos). O prêmio foi criado pelo químico sueco e inventor da dinamite Alfred Nobel com o objetivo de reconhecer o trabalho das pessoas que contribuíram com o conhecimento para melhorar a sociedade. Já o Prêmio Nobel de Economia é

⁹⁶ A fonte principal para a coleta de informações sobre os contemplados pelo Prêmio Nobel foi o *website nobelprize*. No site encontramos informações como biografia dos laureados pelo prêmio, as teses vencedoras com suas explicações, as entrevistas e os discursos usados nas cerimônias de entrega do prêmio. Disponível em: <<http://www.nobelprize.org/>>. Acessado em setembro de 2013.

uma criação do Banco Central da Suécia, como uma homenagem em Memória de Alfred Nobel, e atualmente já contemplou 74 intelectuais que contribuíram para a economia moderna. No livro de Abramovay é feita a referência aos ganhadores do Nobel:

“(...) Vinte e um cientistas ganhadores de uma espécie de prêmio Nobel do meio ambiente publicaram, no início de 2012, um manifesto que começa com a célebre frase de Martin Luther King Jr.: nós temos um sonho” (ABRAMOVAY, 2012).

Abramovay está se referindo aos vinte intelectuais que foram contemplados com Prêmio Nobel⁹⁷ e que assinaram em Maio de 2011 o documento denominado *Memorando de Estocolmo*, ligado a Organização das Nações Unidas (ONU), que possui diversas metas como: incluir a sustentabilidade ambiental como forma de erradicar a pobreza; aderir aos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (aqui a crítica é feita ao mecanismo de medição da economia, o PIB); criação de novos indicadores econômicos; controle das emissões de CO₂ para manter abaixo de 2 graus Celsius o aquecimento global; e promover uma revolução agrícola que seja possível produzir mais alimentos e de forma sustentável.

Porém, Abramovay não cita os contemplados pelo Prêmio Nobel por simples destaque aquelas personalidades que conseguiram realizar sonhos impossíveis. Na verdade, os cientistas de hoje não podem apelar para as divindades do passado, como no caso do rei Minos, que consultou os oráculos e os deuses para alcançar seus objetivos. No entanto, nós podemos recorrer a outro tipo de poder simbólico, ou seja, citar os *phdeuses*. Os intelectuais agraciados com o Prêmio Nobel carregam em

⁹⁷ De acordo com Leijonhufvud (2011), os *Nobéis* que se comprometeram com o *Memorando de Estocolmo* foram: seis intelectuais da área de química: Yuan T. Lee, Paul J. Crutzen, Mario J. Molina, Harold Kroto, Walter Kohn e Peter Agre; cinco da área de física: Carlo Rubbia, Douglas Osheroff, David Gross, Peter Grünberg, Murray Gell-Mann; três da área de fisiologia ou medicina: Werner Arber, Peter Doherty e John Sulston; Também assinou o documento Nadine Gordimer ganhadora do Nobel de Literatura e Muhammad Yunus ganhador do Nobel da Paz; e mais quatro ganhadores na área de ciências econômicas: Douglass North, Jim Mirrlees, Amartya Sen e Elinor Ostrom.

si um capital cultural que vai além das vidas humanas existentes. Dependendo da forma que se cita essas personalidades da ciência, até em certa medida, pode ser uma forma de tentar impor um tipo de crença (BOURDIEU, 2001).

É a primeira vez na história da ideia de desenvolvimento econômico que começamos perceber que o futuro pode ser pior do que o passado. Neste sentido, todo o projeto político e econômico é importante, pois ainda não temos a resposta pronta para soluções urgentes. Entretanto, o problema que se coloca é o tipo de projeto, o modelo de vida que tenta impor padronizações ao comportamento humano. Os tipos de programas que fornecem roteiros para modelagem das organizações, dos processos sociais e psicológicos (GEERTZ, 1989). A ciência tem por princípio ético revisar qualquer tipo de conhecimento, colocá-lo a avaliação para renová-lo. As modificações no conhecimento são moralmente aceitáveis quando se apresentarem falsas, portanto, o próprio projeto moderno deve ser revisto. A base das sociedades modernas se constrói com a tentativa da valorização da verdade, que propiciar a justiça social, por conseguinte, todo conhecimento pode ser renovado quando colocado em dúvida. A ideologia/utopia do “desenvolvimento sustentável” revela o preocupante desejo de um projeto homogêneo para a sociedade, o que ao mesmo tempo exclui e tenta esconder a heterogeneidade das formas de pensamento⁹⁸.

⁹⁸ Abramovay se coloca como um dos principais porta-vozes de um projeto político econômico e homogêneo. No próprio prefácio do seu livro lançado em 2012 são apresentadas agradecimentos de algumas personalidades do ambientalismo brasileiro, o jornalista Roberto Smeraldi, diretor da ONG Amigos da Terra Amazônia Brasileira, o economista Sérgio Besserman Vianna, professor da PucRio e assessor da prefeitura do Rio de Janeiro, ex-senadora Marina Silva, o jornalista André Trig, criador e diretor do programa Cidades e Soluções e o advogado e ambientalista Fábio Feldmann, deputado federal eleito para três mandatos (1987-1990, 1991-1994, 1995-1998) que servem para dar legitimidade ao texto de Abramovay. Existem por trás esforços para proteger interesses que vão muito além da salvação da natureza, que envolvem prestígio intelectual, ego pessoal, reconhecimento público e político, instituições públicas e privadas, projetos de financiamentos, fortes grupos empresariais, consultoria para empresas e partidos políticos. Por traz de um discurso em prol da natureza há muita hipocrisia, pois desvia o foco de atenção dos pro-

Abramovay utiliza vários autores agraciados com o Nobel, especialmente os ganhadores do prêmio de economia, para embasar aos seus argumentos. A história dos agraciados pelo Nobel da Economia mostra a evolução do pensamento econômico, ou seja, os trabalhos dos laureados são os mais diversos: existem aqueles autores que seguem as correntes teóricas da econômica clássica e neoclássicas; os *keneisianos*⁹⁹, alguns mais liberais e outros mais marxistas; há também os autores que seguem uma linha teórica sistêmica, que reflete a economia próxima à química, biologia e a física (fisiocratas); os intelectuais considerados como mercantilistas e também os interdisciplinares (destaque para as conexões com as ciências sociais, história, geografia, linguagem, psicologia e direito). Os principais autores citados por Abramovay são: Friedrich Von Hayek, Milton Friedman, Ronald Coase, Douglass North, Amartya Sen, Joseph Stiglitz e Daniel Kahneman. Além do agraciado com o Prêmio Nobel da Paz duas vezes, Muhammad Yunus, que criou o microcrédito. O que quero chamar atenção, entre todos os economistas laureados com o Prêmio Nobel, Abramovay escolheu somente algumas dessas personalidades, e optou por destacar Amartya Sen como o principal intelectual para arquitetar a base de sua proposta política e econômica.

Pois bem, vamos analisar os trabalhos e pensamento dos agraciados pelo Nobel citados acima. Para o economista e psicólogo austríaco Friedrich Von Hayek, um dos mais famosos pensadores liberais do século XX, que investigou várias áreas do conhecimento, como direito, ciências políticas, filosofia, psicologia, economia, macroeconomia e economia institucional, o sistema de livre mercado é o único capaz de garantir a liberdade individual, enquanto que o Estado leva a servidão, já que nossas escolhas seriam limitadas. Hayek sempre se opôs declaradamente a qualquer forma de planejamento econômico central, pois uma economia é um sistema demasiado complexo

blemas gerados pelo modelo capitalista de desenvolvimento.

⁹⁹ John Maynard Keynes defendeu “(...) uma política econômica de Estado intervencionista, através da qual os governos usariam medidas fiscais e monetárias para mitigar os efeitos adversos dos ciclos econômicos - recessão, depressão e booms” (fonte: *Wikipédia*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/John_Maynard_Keynes>. Acesso dia 10 de novembro de 2013.

para ser esquematizado por uma instituição. O sistema econômico deveria evoluir espontaneamente por meio do livre mercado. Ele foi agraciado com o Nobel em 1974 pelo trabalho de “flutuações econômicas, moeda, interdependência dos fenômenos econômicos e sociais com os fenômenos institucionais”. Hayek procurou mostrar que a tendência de substituir a “ordem espontânea” por uma ordem deliberadamente criada pelo engenho humano acabava resultando no empobrecimento e na servidão do cidadão. Segundo Hayek, o governo tem um papel a desempenhar na economia através do sistema monetário, regulação de horas de trabalho, criação de instituições para o fluxo de informação adequada, e outros princípios em que a maioria dos membros de uma sociedade livre tenderão a concordar. Quando o planejamento central atinge em áreas em que as pessoas provavelmente não concordem, a tendência é uma ditadura, um tipo de totalitarismo. Na Política, ele propôs uma fórmula constituinte que procura garantir as ideias liberais, com ênfase no conceito de “governo limitado”.

Milton Friedman também é um expoente do pensamento econômico liberal. O economista e matemático foi agraciado com o Nobel em 1976. O trabalho para o qual Friedman foi reconhecido com o prêmio explora os temas: consumo, história monetária e política de estabilização. Para Friedman, a solução para os problemas de uma sociedade é dada por um sistema de liberdade, e a legitimidade do seu argumento se baseia na suposição de que o liberalismo econômico é o único modelo que pode suportar uma democracia política. Isto é, a economia deve se desvincular da política pois qualquer ação governamental pode resultar em restrição absoluta de qualquer tipo de liberdade democrática. Friedman é um liberal convicto que defendeu a redução das funções do Estado frente ao domínio do mercado livre, o individualismo e a democracia. O Estado tem o papel somente de garantir estabilidade monetária, liberdades econômicas, direitos e direito de propriedade.

Outro economista e matemático também de vertente liberal é Ronald Coase, porém com algumas diferenças em relação a Hayek e Friedman. De acordo com a biografia de Coase, na juventude ele ficou muito obcecado com a ideia de “mão invisível” de Adam Smith, que crê num sistema econômico competitivo coordenado pelo livre sistema de preços (teoria

econômica neoclássica). Não satisfeito com essa explicação, Coase buscou novos conceitos, e passou a estudar a fronteira entre economia, direito e organizações para tentar compreender as instituições - as leis, normas e costumes que regem os sistemas econômicos reais. Mas a descoberta de algo novo só ocorreu quando ele realizou uma viagem pelos EUA, quando estudava as indústrias americanas. Ele percebeu que as indústrias foram organizadas de diferentes formas, ou seja, ao contrário do que supunha a teoria econômica na tradição de Adam Smith, que partia da ideia de que o mercado é uma entidade eficiente e auto organizativa, isto é, por exemplo, aqueles que são os melhores na prestação de cada bem ou serviço mais barato sobrevivem na economia. No entanto, Coase observou uma série de custos de transação envolvidos no uso do mercado, por exemplo, que incluem pesquisa e informação, custos de negociação (para manter segredos comerciais), os custos de policiamento e fiscalização podem aumentar o preço de aquisição de algo. Isto sugere que surgirão empresas que podem internalizar a produção de bens e serviços necessários para entregar um produto, evitando assim esses custos. Ronald Coase foi agraciado com o Nobel em 1991 pela descoberta e esclarecimento do significado de custos de transação e direitos de propriedade para a estrutura institucional e o funcionamento da economia. O Teorema de Coase procura demonstrar a possibilidade de uma solução privada ótima às externalidades, isto é, uma solução sem a intervenção do Estado, que maximiza o bem-estar social. Coase também desenvolveu a Teoria da Firma, que diz que as firmas crescem enquanto for mais barato racionalizar os custos de transação de um determinado produto internamente, do que adquiri-lo diretamente no mercado.

O economista Douglass North continuou a mesma linha de investigação de Ronald Coase, como por exemplo, direitos de propriedade, custos de transação e organização econômica da história, bem como o desenvolvimento em países com economias em crescimento, o que o levou a receber o Nobel por pesquisas na área de história econômica. Douglass North também estava insatisfeito com a teoria econômica neoclássica, pois ela não estava mais à altura da tarefa de explicar o tipo de mudança fundamental que ocorria na sociedade do século XX. Ele chegou à conclusão de que era necessário criar novas ferramentas, o que o levou a

buscar novos quadros analíticos capazes de dar origem a uma nova economia institucional. Então ele criou algumas ferramentas que pudessem ser experimentais para aplicá-los a análise da história econômica. Os primeiros quadros analíticos criados se baseavam na teoria econômica neoclássica, o que fez surgir muitos erros. A partir daí que North começou a investigar o que estava dando errado, o que o levou a descobrir que as crenças dos economistas impediam a compreensão das ideias ideológicas e preconceitos que influenciavam na economia. Neste sentido, North foi obrigado reconhecer que o postulado da racionalidade econômica estava equivocada, e ele passou a fazer um longo caminho para o desenvolvimento de um novo quadro analítico que envolvesse todas as considerações que estavam fora do debate econômico, era uma nova visão capaz de lidar e explicar a fonte subjacente das instituições. O trabalho de North resultou na demonstração de que as ideologias e as ideias determinaram as escolhas das pessoas. Em 1993, North foi reconhecido com o Nobel por aplicar a teoria econômica e métodos quantitativos com o objetivo de compreender as mudanças econômicas e institucionais. Ele vai definir as instituições como "restrições humanamente inventadas que estruturam as interações políticas, econômicas e sociais". As restrições, como descreve North, são concebidas como regras formais, como as constituições, as leis e os direitos de propriedade, mas também existe as restrições informais, como as sanções, os tabus, os costumes, as tradições e os códigos de conduta, que normalmente contribuem para a perpetuação da ordem e segurança dentro de um mercado ou da sociedade. O grau em que as restrições são eficazes está sujeito a diferentes circunstâncias, tais como a força de um governo limitado e coercitivo, a falta de Estado organizado, ou a presença de um forte preceito religioso.

Já o economista Joseph Stiglitz pode ser classificado como a corrente à esquerda do pensamento econômico, pois é um crítico severo e contundente dos fundamentalistas de livre-mercado. Ele foi reconhecido com o Nobel em 2001 por mostrar que a informação assimétrica pode fornecer a chave para compreender muitos fenômenos observados no mercado, o que inclui o desemprego e o racionamento de crédito. Os atores econômicos mal informados acabam buscando informações dos agentes mais esclarecidos, como no caso da seleção

praticada pelas companhias de seguro, que dividem seus clientes em classes de riscos, oferecendo um cardápio de contratos onde as franquias maiores podem ser trocadas por descontos substanciais. A verdade é que as economias de mercado se caracterizam por um alto grau de imperfeições e os modelos econômicos mais antigos presumem a existência de informações perfeitas. Mas mesmo pequenas imperfeições nas informações podem ter grandes consequências econômicas desastrosas. Stiglitz tem permanentemente questionado o que chama de bases ideológicas que regem a maior parte das decisões econômicas mundiais, isso torna-se mais evidente na sua polêmica com o Fundo Monetário Internacional (FMI), a quem acusa de "empurrar" os países subdesenvolvidos a abrir seus mercados à competição externa sem antes possuírem instituições estáveis e democráticas para proteger seus cidadãos. Stiglitz é um defensor da nacionalização dos bancos americanos.

Na vertente cognitiva, o psicólogo e matemático Daniel Kahneman desenvolveu estudos sobre a vida agradável, preocupado com sentimentos de prazer e dor, de interesse e de tédio, de alegria e tristeza, e de satisfação e insatisfação para entender as circunstâncias desde o biológico ao social, e do sofrimento e do prazer. Kahneman ganhou o Nobel em 2002 pelo trabalho o desenvolvimento da economia experimental e da psicologia na análise de decisões em situações de incerteza. A denominada Teoria do Prospecto é uma abordagem comportamental a qual combina a economia com a ciência cognitiva para explicar o comportamento aparentemente irracional da gestão do risco pelos seres humanos.

Da microeconomia temos o economista Muhammad Yunus que criou o microcrédito. Em 1974, Yunus sofre com a fome quando vivia em Bangladesh, a partir desta experiência, ele sentiu que tinha que fazer algo em favor dos pobres. Então ele decidiu dar empréstimos de longo prazo para as pessoas que queriam começar seus próprios negócios. Esta iniciativa foi estendida em maior escala através *Grameen Bank*. Para Yunus a pobreza significa ser privado de todo o valor humano. Ele considera microcrédito tanto um direito humano quanto um meio eficaz de sair da pobreza. Emprestar dinheiro aos pobres em quantidades que lhes convêm é também uma forma de ensinar-lhes alguns princípios financeiros básicos. Impulsionado pela crença de que o crédito

é um direito humano fundamental, Yunus passou a ajudar as pessoas pobres a sair da pobreza, pois acredita que todo ser humano possui instintos de sobrevivência e autopreservação. Sendo assim, a forma mais efetiva de ajudar estas pessoas é incentivar o que elas já possuem, o seu instinto. Yunus contribuiu com esforços para criar desenvolvimento econômico e social a partir das classes populares, através do sistema de microcrédito, o *Grameencredit*, que se baseava em alguns objetivos, como promover o crédito como um dos direitos humanos; auxiliar as famílias pobres a superar a pobreza, ceder o empréstimo baseado exclusivamente na confiança, e não no direito ou em algum outro sistema coercitivo. A ideia era que o crédito deveria ser oferecido no intuito de gerar auto empregos, que criem rendas para os pobres, ou ainda para a construção de sua habitação. O *Grameencredit* dá uma ênfase toda especial à "formação do capital humano" e à proteção do meio-ambiente. O sucesso do microcrédito o fez ser reconhecido com o Nobel em 2006.

Por fim, temos o economista indiano Amartya Sen, que dedicou sua vida a desenvolver a economia do bem estar, baseada em justiça social e estudos sobre a fome e desenvolvimento em países subdesenvolvidos. A teoria de John Rawls influenciou bastante as ideias de Sen, mas seu objetivo era ir além, então ele focou no tema do desenvolvimento. O conceito de desenvolvimento para Amartya Sen consiste na eliminação de privações de liberdade. As privações limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente sua condição de cidadão, ou seja, são formas opressões de nossa época e que são responsáveis por restringir a capacidade dos indivíduos de buscar a vida que realmente gostariam de viver. A falta de liberdade econômica, na forma de pobreza extrema, pode fazer com que uma pessoa fique indefesa na violação de outros tipos de liberdade. Sen recebeu o Nobel em 1998 por contribuir para a economia do bem-estar.

Se pensarmos em combinar os diferentes economistas citados acima, podemos perceber a possibilidade de engendrar uma proposta econômica. De certa forma, Abramovay revela um tipo de sonho, a vontade de arquitetar um projeto político econômico que tenta conciliar dimensões tidas como "opostas". As bases deste projeto político e econômico tem como princípio os mercados como mecanismos de

formação de preços integrados com as estruturas sociais. O sonho de uma possível economia totalmente descentralizada, sem o Estado.

No artigo denominado: *Entre Deus e o diabo: mercados e interação humana nas ciências sociais* (2004), Abramovay defende argumentos contra a "demonização dos mercados" (as ideias sobre comportamento egoísta, corrosão dos laços de cooperação, degradação da moral, etc.), isto é, a crítica generalizada aos mercados já não faz mais sentido se a realidade concreta mostra que os mecanismos de formação de preços estão integrados as estruturas sociais. Logo, os mercados não são simplesmente mecanismos abstratos, onde ocorre o encontro da oferta e da demanda. Entretanto, se Abramovay estiver correto, então como fica as concepções do tipo *contramovimento* (POLANY, 1980), *contra hegemonia* (PAOLI, 2003) e *mundos hostis* (ZELIZER, 2005)? De fato, tenho que concordar que a realidade concreta mostra que os mecanismos de formação de preços estão integrados as estruturas sociais, mas isso só ocorre por causa dos tipos de pensamento. As representações simbólicas também estão incluídas nesta interação, mesmo elas sendo falsas. Mas, ao contrário de Abramovay, eu defendo a tese de que essas representações, sendo ou não *demoníaca* (ABRAMOVAY, 2004), na verdade são tipos de oposições, como, por exemplo, as ações descritas como *contramovimento* (POLANY, 1980), *contra hegemonia* (PAOLI, 2003) e que podemos descrever como *mundos hostis* (ZELIZER, 2005). As oposições são responsáveis por um tipo de sociabilidade que cria estabilidade na economia. Isto é, um paradoxo, as ideias abstratas, contra ou a favor da economia neoclássica, influenciam forma de agir. As oposições, principalmente as dos movimentos sociais, acabaram criando uma relação de complementariedade capaz de dar condições para a reprodução da economia capitalista. Este paradoxo ocorre porque o capitalismo avançado não consegue pelo próprio dinamismo se desenvolver de forma adequada. Neste sentido, o princípio, relação mercado e interação social, não nos ajuda se o pensamento é conservador.

Mas Abramovay não para aí, ele vai trabalhar a teoria de Amartya Sen para dar base ao seu projeto político e econômico:

Nada mais distante do pensamento de Amartya Sen (2000) do que uma crítica

generalizada aos mercados como mecanismo de alocação dos recursos: historicamente, as restrições ao funcionamento dos mercados têm sido meios de garantir privilégios e impedir o exercício de liberdades por parte dos pobres. Os mercados não são entes abstratos, neutros e impessoais que a tradição “engenheira” – em oposição à tradição ética – da ciência econômica quis deles fazer: mas nessa frase não está a demonização generalizada da categoria “mercado”, e sim um convite ao estudo das condições em que os mercados operam e das premissas que podem permitir que eles favoreçam a realização das capacidades dos mais pobres (ABRAMOVAY, 2004).

Não creio na afirmação de que a restrição ao funcionamento dos mercados foi uma forma de garantir privilégios e impedir o exercício da liberdade por parte dos pobres, este argumento é retórico¹⁰⁰, até porque esta ideia não pode ser

¹⁰⁰ Segundo LIMA (2001), Aristóteles define a retórica como a arte de argumentar, que usa os meios da persuasão para convencer. A retórica é o esforço de um tipo de discurso que apresenta interesses do orador para influenciar o receptor. É bom lembrar que, Aristóteles não define a retórica com argumento que se baseiam em premissas falsas, mas não é de todo verídico. Isto é, existe um esforço de tornar argumentos aparentemente verdadeiros como fatos reais. A estratégia de comunicação parte de recursos lógico-rationais, e também simbólicos, para induzir alguém a aceitar uma justificativa, uma ideia, uma atitude, uma ação, etc. Quem quer convencer age de forma eficaz para mostrar eloquência e busca agradar usando uma comunicação convincente. Além disso, é importante ter em mente que o bom ou mau uso da retórica depende única e exclusivamente da “ética”, ou seja, deve-se priorizar valores morais. A retórica como arte, não deixa de ser literária, pois constrói um imaginário poético, uma faculdade especulativa. As categorias de provas técnicas e não técnicas se transformam em apelos para a persuasão. Portanto, a metáfora também tem papel importante na construção dos “fatos”. A retórica possui quatro partes básicas: 1) invenção: um assunto que será tratado a partir de argumentos relativos ao tema do seu discurso; 2) disposição: a organização das ideias; 3) elocução: o texto escrita; 4) ação: a exposição dos argumentos a fim de nortear condutas. Além disto, a retórica possui três fundamentos que devem se combinar: arte, ética e orientação das paixões humanas. A

acreditada de forma generalizada, pois se assim fosse, a luta dos trabalhadores por meios de ações como a greve não faria sentido. Todavia, o importante no trecho acima e tentar entender um pouco sobre o que Abramovay chama de oposição entre “tradição engenheira” em relação à “tradição ética” na história da disciplina economia, pois isso é um ponto importante do debate em torno de uma suposta nova economia, sendo ela “verde” ou além disto, que priorize um “desenvolvimento Sustentável” de fato, e que tem trazido para o centro das pautas a ética e a moral.

Pois bem, a discussão de hoje sobre ética e moral ficou mais complexa, até porque essas palavras não são tratadas como sinônimas na disciplina de filosofia moral. As terminologias no campo da filosofia são tantas que dependendo do autor ou corrente teórica, ética aparece como comportamento individual, o caráter pessoal, não simplesmente de forma psicológica e inata, mas como virtude adquirida pelo hábito, que faz parte de condutas corretas de determinados sujeitos em sociedade, e a moral seria a regra social, normativa. Em outros casos, a moral é objeto de estudo da ética, dimensão racional da disciplina filosófica que produz conhecimento teórico para explicar as doutrinas existentes, conjunto de princípios, normas, preceitos e valores, mas que quando esclarecidos podem ser aplicados na realidade concreta. Contudo, a distinção mais consensual atualmente no campo científico é a de que a ética estaria no plano dos fundamentos (quase uma lei universal) enquanto que a moral é uma dimensão relativa. A ética é o resultado de uma reflexão sobre uma dimensão universal do comportamento. A moral é aquele conteúdo particular, sobre o que é bom ou mal, passível de variações pelo contexto social, pela cultura e pelos desdobramentos históricos (GUILHEM e FIGUEIREDO, 2008). As discussões sobre “tradição engenheira” em oposição à “tradição ética” na história da disciplina economia têm a ver com essa separação entre a ética e a moral, pelo menos no plano da representação. Parece que Adam Smith foi o principal responsável por esse divórcio da ética e da moral na economia, influenciado pelos intelectuais iluministas, principalmente os pensadores que defendiam o domínio da razão sobre o credo religioso. No trabalho *Teoria dos Sentimentos*

persuasão é a forma de aconselhar pela exploração do emocional.

Morais (2002), Adam Smith teria dado a base para um tipo de “separação” entre economia e política, e entre filosofia moral do social. Basicamente, o projeto de Adam Smith se resumia em um sistema lógico autônomo e livre de um debate público permeado de juízos de valor, dos quais muitos eram de origem religiosa, que defendia um tipo moral contra qualquer interesse pessoal que predominasse sobre o bem comum. Boa parte do pensamento filosófico daquela época defendia a moralidade como uma dimensão intrínseca da humanidade, ou seja, todos nós somos dotados de um sentido ético, que permitiria distinguir o bem do mal. Para Smith (2002), a economia moderna deveria ser regida por uma lógica própria, de preferência por fundamentos e leis naturais, para ser objetiva. Já a religião e a política são conduzidas por outros princípios. Smith não é contra qualquer tipo de ética, ele está se contrapondo a moral religiosa e o domínio político na vida privada. Para ele, a moral é algo que aprendemos em sociedade, não é inata ou natural, mas também não é resultado de uma mera convenção. Smith vai afirmar que os indivíduos possuem um tipo de autointeresse pessoal que os motiva, que está ligado ao desejo de sobrevivência, um tipo de lei psicológica natural que faz parte do pensamento humano, mas que é moderado pelo comportamento em relação aos outros. Portanto, o que definimos o que é justo ou injusto possui uma dimensão de empatia¹⁰¹, resultado da vida em sociedade. A suposta separação dos campos da política e da religião é na verdade o desejo de liberdade. A busca pelo interesse pessoal virou o fundamento principal para o argumento de que existe uma natureza humana imutável e, neste sentido, a economia tem uma base para defesa de um sistema livre e autogerido, aqui temos a origem da “tradição engenheira”.

Já a “tradição ética”, temos aqui a dimensão da moral, ficou relegada a um peso menor por muito tempo no campo da disciplina economia,

não que seja menos importante, mas que o pensamento moderno, como vimos na “tradição engenheira”, deu rumos mais neutros ao desenvolvimento da ciência econômica. Abramovay vai resgatar a dimensão da moral na teoria de Amartya Sen. Na verdade, Amartya Sen já realiza a conciliação da moral com a ética, pois as bases da Teoria da Justiça possui fundamentações filosóficas combinadas com teses econômicas, principalmente com Aristóteles e Adam Smith.

Segundo Zambam (2009), Amartya Sen constrói sua teoria econômica voltada para o bem estar social a partir da identificação da falta de liberdade econômica que a pobreza extrema produz, além de provocar também outros tipos de privações e opressões na vida de um indivíduo, como por exemplo, os direitos civis. Não é possível para um cidadão gozar da liberdade em contextos limitados de oportunidade e possibilidades de escolha. Uma sociedade só é livre quando todas as barreiras são removidas para que os cidadãos possam agir por sua própria escolha pessoal. Para Amartya Sen, os principais fatores de restrição da liberdade são os baixos salários, a péssima distribuição de renda, a desigualdade social, aumento dos preços dos alimentos e desemprego. A liberdade econômica só é possível em sociedades que garantem o mínimo de serviços públicos e recursos para suprir as necessidades básicas de um cidadão, como cultura, justiça social, saúde, educação, segurança e habitação. Os serviços públicos e os recursos servem principalmente para o desenvolvimento do que Amartya Sen chama de *capabilidades* (tradução próxima: “capacidades”) individuais, muitas delas baseadas nas ideias do filósofo Aristóteles, como características pessoais, respeito próprio, hábitos influenciados pelo contexto social, costumes definidos pela herança cultural, conjunto de oportunidades que possibilitam diferentes escolhas, promoção de múltiplos espaços de ações individuais ou coletivas, alternativas de participação individual que podem influenciar os destinos da sociedade, liberdade para que os indivíduos possam buscar seus objetivos, etc. O desenvolvimento de *capabilidades* individuais é a forma de superar a chamada *liberdade negativa*, àquela situação em que o sujeito é livre, mas não possui os meios para ascensão econômica, além de não possuir amparo institucional governamental. A ideia principal de Sen é promover a *liberdade positiva*, a capacidade concreta dos sujeitos

¹⁰¹ Adam Smith não realizou nenhum estudo empírico para comprovar suas teses, todo seu trabalho é um pensamento filosófico. O princípio da Empatia (“se colocar no lugar do outro”) normalmente não é uma ação tão simples, voluntária e espontânea, pois se fosse natural, com certeza, a escravidão nunca teria existido na história. O que se tem de registro de observações é que os grupos humanos tendem a definir sua identidade em oposição a outros, o que coloca a empatia num plano mais particular e recente.

decidirem o que querem ser, ou fazer alguma coisa.

(...) A estrutura social, incluídos os mecanismos de participação, as instituições, as formas de representação e de exercício do poder, a garantia dos direitos individuais e coletivos, a arquitetura de valores morais, o exercício da liberdade, o sistema de governo, os mecanismos para o gerenciamento do Estado (considerando especialmente o marco legal), o atendimento das necessidades das pessoas, a utilização dos recursos disponíveis, a preocupação com as gerações futuras, entre outros, representa as diferentes formas como as sociedades se organizam para alcançar as suas metas mais importantes (ZAMBAM, 2009).

A arquitetura de uma estrutura baseada em fundamentos éticos e morais, que garanta as liberdades substantivas pelo desenvolvimento das *capabilidades* é o que supõe a teoria de Amartya Sen. Assim temos a possibilidade de uma teoria que contemple interesses individuais e coletivos, e que fortalece a democracia no sentido de legitimar o atendimento das necessidades humanas e corrigir os malefícios provocados por um desenvolvimento econômico, que historicamente foi calcado no progresso com base em crescimento produtivo de bens de consumo, aprimoramento tecnológico como meio de sobrevivência diante da competição, intervenção na natureza que priorize a melhoria de condições de bem-estar e que distancia reflexão ética e moral. Tanto Zambam (2009) quanto Abramovay (2012) creem e apostam neste projeto político como forma de aperfeiçoamento de uma sociedade capitalista e democrática.

Entretanto, o trabalho de Amartya Sen pode ser definido como um tipo de paradoxo liberal. A concepção de justiça como um valor pressupõe que a liberdade só será alcançada quando for arquitetado um sistema de orientação baseada em parâmetros éticos e morais de enfrentamento das desigualdades. Na verdade, a teoria está falando da promoção da igualdade como condição para manutenção de uma ideia de organização socioeconômica, independentemente do período histórico que se encontra a humanidade. O mercado na teoria de Amartya Sen perde a função de autonomia para produção de bem-estar e passa a existir com a finalidade de oferecer oportunidades sociais para o

desenvolvimento de *capabilidades*, isto é, o mercado é fim e não mais o meio.

Para Mendonça (2012), A teoria de Amartya Sen possui muitos problemas. Isto foi verificado nos programas inseridos pelos organismos internacionais, que não foram capazes solucionar os problemas do desemprego, da pobreza e da exclusão social. A hipótese mais provável para explicar os porquês da ineficiência das políticas adotadas está relacionada aos princípios básicos advindos da teoria de Sen, que não consideram as causas dos problemas sociais vinculados à dinâmica do próprio capitalismo. Ao desconsiderar o conflito de classes, do qual influencia na distribuição de riquezas, se perde uma das expressões mais importantes para equacionar o problema da pobreza. Um ponto importante que Mendonça chama atenção no trabalho de Sen é para a falta de argumentos sobre os problemas de concentração de renda em benefício de uma minoria. Parece que isto não está em questão.

A combinação de fundamento ético, que estrutura a engenharia econômica, com a moral relativa, dos valores, entra em choque. Não que a moral não consiga dar conta dos problemas, mas a base ética está equivocada.

A descoberta mais importante nas recentes pesquisas históricas e antropológicas é que a economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais. Ele não age desta forma para salvaguardar seu interesse individual na posse de bens materiais, ele age assim para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social. Ele valoriza os bens materiais na medida em que eles servem a seus propósitos. Nem o processo de produção, nem o de distribuição está ligado a interesses econômicos específicos relativos à posse de bens. Cada passo desse processo está atrelado a um certo número de interesses sociais, e são estes que asseguram a necessidade daquele passo. É natural que esses interesses sejam muito diferentes numa pequena comunidade de caçadores ou pescadores e numa ampla sociedade despótica, mas tanto numa como noutra o sistema econômico será dirigido por motivações não-econômicas. O interesse econômico individual só raramente é predominante, pois a comunidade vela para que ne-

nhum de seus membros esteja faminto, a não ser que ela própria seja avassalada por uma catástrofe, em cujo caso os interesses são ameaçados coletiva e não individualmente. Por outro lado, a manutenção dos laços sociais é crucial. Primeiro porque, infringindo o código estabelecido de honra ou generosidade, o indivíduo se afasta da comunidade e se torna um marginal; segundo porque, em longo prazo, todas as obrigações sociais são recíprocas, e seu cumprimento serve melhor aos interesses individuais de dar-e-receber. Essa situação deve exercer uma pressão contínua sobre o indivíduo no sentido de eliminar do seu consciente o autointeresse econômico, a ponto de torná-lo incapaz, em muitos casos (mas certamente não em todos), de compreender até mesmo as implicações de suas próprias ações em termos de tal interesse. Essa atitude é reforçada pela frequência das atividades comunais, tais como partilhar do alimento na caça comum ou participar dos resultados de alguma distante e perigosa expedição tribal. O prêmio estipulado para a generosidade é tão importante, quando medido em termos de prestígio social, que não compensa ter outro comportamento senão o de esquecimento próprio. O caráter pessoal nada tem a ver com o assunto. O homem pode ser tão bom ou mau, sociável ou insociável, avaro ou generoso a respeito de um conjunto de valores como a respeito de outro. Na verdade, não permitir a ninguém ter motivos de ciúme é um princípio aceito da distribuição cerimonial, da mesma forma como é importante elogiar publicamente um hortelão diligente, habilidoso e bem-sucedido (a menos que ele seja demasiado bem-sucedido, em cujo caso pode-se permitir que ele defínhe sob a ilusão de ser vítima de magia negra). As paixões humanas, boas ou más, são apenas dirigidas para finalidades não econômicas. A exibição cerimonial só serve para incentivar a emulação até o máximo possível, e o costume do trabalho comunal tende a elevar ao máximo ambos os padrões, quantitativo e qualitativo. A execução de todos os atos de troca como presentes gratuitos cuja reciprocidade é aguardada, embora não necessariamente,

pelos mesmos indivíduos - um procedimento articulado minuciosamente e perfeitamente salvaguardado por complicados métodos de publicidade, através dos ritos mágicos e do estabelecimento de "dualidades" nas quais os grupos estão unidos por obrigações mútuas deve explicar, por si mesma, a ausência da noção de lucro e até mesmo de riqueza, a não ser a que consiste em objetos que ressaltam, tradicionalmente, o prestígio social (POLANYI, 1980, p. 65).

Mesmo com as contribuições de Amartya Sen, principalmente as que conciliam ética e moral, sua teoria carece muito em relação ao enfrentamento dos problemas concretos. A ligação entre liberdade individual e realização do desenvolvimento social de forma descentralizada das formas de governo, principalmente o argumento de autonomia perante ao Estado, se torna ingênua. As instituições governamentais acabam servindo para a manutenção da economia capitalista quando o Estado aparece na teoria de Sen. Uma verdadeira discussão sobre a emergência de uma nova economia deve em primeiro lugar fazer uma revisão dos princípios que regem a economia capitalista. Uma discussão que possibilite uma inversão na lógica entre fundamento ético e moral relativa.

Arquitetar um projeto econômico e político que contemple a liberdade e igualdade com certeza é um desafio. Esses tipos de projetos normalmente revelam mais o desejo de *como o mundo deveria ser*, do que de fato ser possível ocorrer de forma pura e concreta. Por exemplo, Bevilaqua (2002) buscou entender essa relação entre liberdade e igualdade no mercado. A antropóloga observou e registrou durante quatro anos, na cidade de Curitiba, as reclamações e conciliações entre consumidores e fornecedores no Procon (Órgão de Proteção e Defesa do Consumidor), e os resultados do estudo afirmam que é ilusória a crença advinda do pensamento iluminista da igualdade e da liberdade em relações econômicas. O que prevalece e a relação hierárquica com a imposição da lei (o império da lei define os direitos e os deveres). A autora demonstra a tese de que no mercado de consumo existe a pessoalidade, o laço social, e também temporalidade, uma relação histórica estabelecida. A hipótese é que os conflitos que surgem nos mercados entre consumidores e fornecedores são de lógica qualitativa, pois os interesses não residem propriamente nos

objetos materiais envolvidos, mas sim na definição e no reconhecimento de seus protagonistas. O conflito não se dá aos atributos intrínsecos dos bens trocados, por exemplo, defeito técnico ou atraso na entrega, mas no rompimento das premissas do que haviam possibilitado a troca, isto é, a confiança. Portanto, nenhuma relação se traduz ao conteúdo material de fato, mas sim pessoal. A qualidade moral é uma questão de honra. A pesquisadora refuta a tese do autor Albert O. Hirschman, e seu trabalho: *Voz, Saída e Lealdade*, pois é difícil sair da relação que não é puramente material. Bevilacqua entende que o melhor recurso para interpretação das relações no Procon é a junção entre *Dom* e guerra, ou seja, um complemento a outro. Ela recorre aos autores Marcel Mauss e Lévi-Strauss para dizer que a troca mercantil é ao mesmo tempo uma troca dispersa - dar, receber e retribuir - e uma troca sintética - com necessidades inconscientes de origem das estruturas do pensamento humano que cria vínculos. Para Marcel Mauss a economia faz parte de uma organização holística em que questões morais, estéticas, religiosas, jurídicas e familiares estão juntas, um todo, e não partes separadas, neste sentido, é uma visão totalmente contra as concepções atomistas da teoria econômica que dá ênfase ao individualismo. A teoria de Marcel Mauss não está ultrapassada, a dádiva, troca de dons - dar, receber e retribuir - faz parte dos mercados de consumo, isto é, as relações impessoais são fundamentais nas trocas econômicas. O *Dom* pode ser encontrado no coração do mercado. Já em Lévi-Strauss é revisado a dimensão da guerra para a ordem social, a manutenção da cultura. A guerra e o comércio não podem ser estudados separadamente porque constituem dois aspectos de um mesmo processo social. As trocas comerciais seriam guerras potenciais pacificamente resolvidas, enquanto as guerras seriam as consequências de transações infelizes. Com o problema não solucionado, o consumidor busca o Estado para apaziguar os conflitos em torno de questões de reconhecimento moral e como mediador da questão econômica. O que prevalece e a relação hierárquica com a imposição da lei (o império da lei define os direitos e os deveres). O consumidor ao ingressar no âmbito do Estado acaba perdendo a possibilidade de novas transações pacíficas com o fornecedor, e assim criando uma posição assimétrica. Existe um ganho potencial do consumidor e uma dupla perda do fornecedor. A lei protege o con-

sumidor e o fornecedor prescreve os deveres. O fornecedor perde diante do consumidor e da superioridade do agente estatal. O tratamento é desigual, mas a lógica também pode se inverter, pois o consumidor pode estar errado, ou ele pode ser um fornecedor. Ao buscar o agente estatal, o consumidor redefine a pessoa humana e a cidadania, legitimando o espaço público, portanto, não é só por dinheiro, a solução do problema também passa pela dor pessoal e pela justiça reparativa (perdas e danos). A realidade se estrutura não pela liberdade e igualdade, mas pela hierarquia e holismo, portanto, voltamos a moral relativa, e a revelação de que o fundamento ético é nada menos do que mais uma representação, logo é passível de equívocos.

A preocupação que deve ser colocada em pauta não é a preferência em projetos de liberdade e igualdade em contraposição a relações hierárquicas e holísticas, mas como construir uma economia pensada com base em uma ética voltada para um ser social e emocional, combinada com uma moral relativa que deva garantir a possibilidade de ações "individuais". Portanto, o labirinto nos coloca numa encruzilhada, ruptura ou resistência? Ser ou não ser?

Ser ou não Ser? Eis a questão

Para aqueles que tiveram a oportunidade de usufruir da leitura da história de Hamlet, escrita entre 1599 e 1601 pelo inglês William Shakespeare, sabem que esta obra desperta sensações bem específicas em nosso espírito, independente da época que é lida. Uma dessas sensações que é importante destacar neste artigo é o *estado de choque*, provocado por uma paralisia emocional quando geralmente nos deparamos diante de um dilema, *um tipo de encruzilhada*. Essa sensação de *paralisia* nos ajuda a pensar sobre a conjuntura atual que vivemos.

A história de Hamlet (SHAKESPEARE, 1955) não trata propriamente de uma paralisia provocada pelo medo. O célebre texto de Shakespeare conta o drama do príncipe Hamlet, principal personagem de uma história de ficção sobre o Reino da Dinamarca, que envolve traição e vingança. O enredo principal da história começa quando Hamlet descobre que seu pai foi assassinado pelo tio, que tinha o desejo de tomar o lugar do rei e ficar com a mulher do irmão. Mas Shakespeare não escreve uma simples história sobre ambição e inveja, o autor inclui experiências sobrenaturais que dão um desenrolar sombrio a tragédia. Isto é, quem

revela o crime é o próprio fantasma do rei assassinado, que pede a Hamlet uma vingança. Essa experiência fantástica vai atormentar Hamlet e o colocar num dilema de difícil resolução, ou seja, continuar na fantasia da aristocracia, que vive de mentiras, ou encarar os fatos e começar a agir contra eles. “Ser ou não ser?” O dilema que coloca o personagem na difícil decisão de escolher entre confrontar a verdade e decidir mudar radicalmente, como se fossemos capazes de nascer novamente, como outro homem, ou então permanecer como estamos, conservando o *status quo*. Ruptura ou resistência? Isso leva Hamlet a um tipo de crise existencial, provocada quando ele percebe que suas convicções não correspondem com a realidade de fato e que seu mundo não é tão maravilhoso. A realidade que o cercava Hamlet era dura e sofrida. A verdade é um *choque* arrepiante revelado pela loucura, um pesadelo. Shakespeare brilhantemente apresenta o dilema próprio do período da Renascença.

A Renascença foi uma época de plena ascensão de uma nova geração de intelectuais críticos sobre a condição humana, caracterizado principalmente por uma época de transformações culturais, sociais, políticas e econômicas. Mais do que propriamente descrever mudanças de uma época, os escritores do período renascentista buscaram inovar a literatura a partir de narrativas que refletissem os dilemas próprios de suas sociedades e da mentalidade de seus membros. A tragédia de Hamlet é uma obra típica da ruptura de pensamento daquela época, mas não é a única, já vimos *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de La Mancha* de Miguel de Cervantes (1605 e 1615). De certa forma essas obras estão conectadas por temas muito parecidos, a insanidade em momentos de incertezas, o drama da consciência, ou o pensamento diante de uma encruzilhada. Hamlet e Dom Quixote são produtos de um exercício criativo de autores que conseguem combinar a totalidade da vida numa descrição de ficção. Nas duas obras é possível perceber a narrativa binária, a dualidade, a oposição entre razão e emoção. William Shakespeare e Miguel de Cervantes usam a dualidade para contextualizar um tipo de universo, em que tudo que parece uma coisa é na verdade outra, ou seja, fantasia com realidade, loucura simulada ou insanidade de fato, verdade ou mentira, autenticidade ou encenação, são oposições que estruturam uma história dentro da história, contendo uma moral assustadora: *o mundo perfeito é uma*

mentira. Neste sentido, a reflexão pode acabar se sobrepondo a ação e o resultado disto pode ser a loucura ou a paralisia. De certa forma Shakespeare quer passar uma mensagem muito semelhante a de Cervantes, isto é, a moral de que só poderemos viver uma vida plena, consciente de quem somos, por termos escolhido o que somos, se formos capazes de encarar a verdade, por mais assustadora e fantasmagórica que seja. Quem Hamlet deveria ser? O louco ou o príncipe? Este é o dilema do homem e da cultura diante de um mundo em transição. A conhecida frase “ser ou não ser?” dita por Hamlet também pode ser feita da seguinte maneira: como viver a vida? Segundo o dramaturgo inglês, somente quem consegue enxergar além da visão limitada encontra o sentido para a vida, mesmo quando o final não seja tão feliz.

Independentemente das teses defendidas nos trabalhos *Mercados Verdes* (2011) e *Muito Além da Economia Verde* (2012), uma coisa é certa: “*existe algo de podre no reino da Dinamarca*”. Esta frase famosa de Shakespeare dá ideia da assombração que ronda e perturba os economistas neste momento da história, ou seja, *a economia não se comporta como se acredita*. A disciplina econômica está numa encruzilhada: continuar enxergando a vida de forma limitada (o habitual exercício de reduzir ou simplificar a realidade para torná-la analítica) ou enfrentar a verdade, admitir que seus pressupostos teóricos não dão mais conta da realidade (não adianta mais tentar fazer com que a realidade se encaixe na explicação teórica). A loucura pode ser a uma saída?

Na obra de Shakespeare (1955), o desfecho final é trágico, todos os personagens envolvidos no drama morrem envenenados, nem mesmo Hamlet escapa, na verdade eles acabam matando-se uns aos outros. Parece que o escritor estava se referindo ao resultado de nossas escolhas, deste modo, mais do que o final trágico, o importante é saber qual a decisão tomaremos. Entretanto, podemos afirmar que nem sempre a loucura é uma escolha, um bom exemplo que pode ser citado é a vida do economista John Nash, responsável pelo avanço da Teoria dos Jogos e o famoso Dilema do Prisioneiro. A vida de Nash nos mostra que mesmo que não tenhamos o domínio sobre a loucura, talvez ela possa nos ensinar algo pela experiência. O momento em que foi diagnosticado como esquizofrênico com certeza foi o episódio que mais marcou a vida de John Nash (NASH, 2013). A doença foi um pesadelo na

sua vida, mas a paranoia de certa forma o fez mudar muitas de suas convicções sobre a razão. O próprio John Nash declara em seu discurso na cerimônia do Prêmio Nobel, que depois do seu retorno do “mundo dos sonhos”, percebeu que a ciência possui muitas crenças fixas que podem ser falsas, com excesso de imaginação, uma linguagem irrealista, isto é, de percepção aparentemente verdadeira de algo não realmente presente. De certa forma, a loucura o fez enxergar melhor as imposições da racionalidade, e isto o fez mudar sua forma de pensar, e foi o momento que ele decidiu sair deste labirinto. Nash viu que a saída era o *pensamento delirante*, só essa forma de pensar é capaz de nos tirar de circunstâncias convencionais aceitas como normais. O próprio Nash afirma que não poderia ter boas ideias científicas se tivesse pensado pelo padrão normal. E foi a partir daí que ele considera que tenha começado elaborar pesquisas matemáticas respeitáveis. A racionalidade do pensamento impõe um limite no conceito de sua relação com o cosmos de uma pessoa. Nash sugeriu hipóteses sobre doença mental. Ele comparou a não pensar em uma maneira aceitável, ou de ser “louco” e não caber em uma função social de costume, para estar “em greve” a partir de um ponto de vista econômico. Ele avançou em estudos sobre psicologia evolutiva, principalmente em pontos de vista sobre o valor da diversidade humana e os benefícios potenciais de comportamentos ou funções aparentemente fora do padrão. Para Nash, o rumo é abrir a mão de algo e colocar a razão em dúvida.

A ideia de John Nash, aquela que diz que temos que abandonar as antigas crenças preconcebidas, pode ser mais útil do que aderir a uma nova arquitetura que serve de manutenção do capitalismo. A vida de John Nash é inspiradora no sentido de tentar compreender a contribuição que o *pensamento delirante* pode ter no campo científico, entre o *pensamento moderno* e o *pensamento sustentável*, ou entre aquilo que achamos que é racional e o que ainda não compreendemos plenamente, como as emoções. Com certeza é pelo *pensamento delirante* que podemos falar de economia verde, do conhecimento, da criatividade, da felicidade, da ecológica, etc. ou talvez afirmar a construção de uma economia dos sonhos.

A antropologia tem um papel epistêmico fundamental neste processo de compreensão do campo econômico e no entendimento das ideias dos “cientistas malucos”. Mas, se o

pensamento é delirante, então qual é o método? No início eu afirmei que existe a possibilidade de um paradigma emergente, e com certeza ele não nasce de forma direta dos projetos de “desenvolvimento sustentável”, “economia verde” e “além da economia verde”. O paradigma que defendo surge entre as dúvidas da modernidade tardia e as soluções que a ciência atual tenta criar. Esta loucura faz com que os intelectuais de época assumam uma postura de fé, como “crença religiosa”, um discurso dotado de esperança no futuro, algo quase *messiânico*. O que não é nada de novo, os “céticos” do campo científicos sempre estiveram numa fronteira tênue entre o credo e a verdade. E para romper com essa fronteira os cientistas foram muito mais artistas, do que homens puramente racionais.

Artistas no sentido de dotados de uma sensibilidade que emana do espírito, portanto, a razão nada mais é do que a própria emoção disfarçada de lógica. Neste sentido, só um paradigma é admitido, o que alia crença/fé, arte e ciência, um tipo de “trindade”, algo que persiste e que é muito mais antigo do que a modernidade. Eu chamo de “trindade” porque é como a ideia cristã, que professa o messias como o ser que é ao mesmo tempo *pai, filho e espírito santo*, isto é, a analogia aqui é para é para dizer que o antigo paradigma é esperança, arte e ciência. O antigo paradigma, que combina crença/fé, arte e ciência na interpretação, pode ser capaz de juntar aquilo que seria de difícil conciliação no labirinto do paradigma moderno: corpo e mente, razão e emoção, capacidade sensorial e especulação filosófica, ideias e fatos, representação e sociabilidade, intelecto e imaginação, criatividade e conservadorismo, pensar e sentir, consciente e subconsciente, raciocínio e sensibilidade, sonhos e realidade, etc. para apreender uma realidade paradoxal.

Conclusão

O personagem Dom Quixote de Miguel de Cervantes lutava contra os gigantes porque acreditava que eles representavam perigo. Já o *espírito quixotesco da sustentabilidade*, ao contrário, acredita que os “gigantes” podem ser usados para o nosso bem. O que é sonho e o que realidade? Parece que somente o *pensamento delirante* é capaz de nos tirar deste *labirinto de espelhos*. A loucura é a única capaz de explorar a margem tênue entre aquilo que ainda não compreendemos plenamente, as emo-

ções, e aquilo que achamos que é racional. Em suma, cabe à antropologia produzir interpretações das representações da disciplina econômica, buscando compreender *o que os economistas acham que estão fazendo*.

Referências

ABRAMOVAY, R. Entre Deus e o diabo: mercados e interação humana nas ciências sociais. *Tempo Social*, São Paulo, v.16, n.2, p.35-64, nov. 2004.

ABRAMOVAY, R. *Para além a economia verde*. São Paulo: Editora Abril, 2012.

ASSIS, Machado de. *O Alienista*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar 1994.

BEVILAQUA, Cimea. Notas sobre a forma e a razão dos conflitos no mercado de consumo. *Sociedade e Estado* XVI (1/2). Brasília: UnS/Departamento de Sociologia, 2002. Disponível em: <<http://www.n-a-u.orlnolasbevilaual.html>>. Acessado dia 10 de junho de 2013.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

LATOURETTE, Bruno. Um coletivo de humanos e não-humanos: No Labirinto de Dédalos. In: _____. *A esperança de Pandora: Ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. São Paulo: EDUSC, cap. 6, pp. 201-246, 2001.

CALLON, Michael. Por uma nova abordagem da ciência, da inovação e do mercado. IN: PARENTE, A. (Org.) *A trama da rede*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

CALLON, M., LAW, J., RIP, A. *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*. London, Mac Millan. 1986.

CANAVAGGIO, Jean. *Biografia de don Miguel de Cervantes Saavedra: Cervantes en su vivir. IES Adaja, Departamento de Dibujo, Proyecto Marte II*, 2005. Disponível em: <<http://www.tindon.org/adaja/quijote1/biografia.pdf>>. Acessado dia 12 de fevereiro de 2014.

CERVANTES, Miguel de. *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de La Mancha*. Edição eBooksBrasil. Vol. 2, 2005. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.com>>. Acessado dia 20 de junho de 2011.

CONNOLLY, Kevin. *Primavera Árabe: Dez consequências que ninguém conseguiu prever*.

Correspondente da BBC no Oriente Médio. Disponível: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/12/131213_primavera_arabe_10consequencias_dg.shtml>. Atualizado em 13 de dezembro, 2013.

DINIZ, Eli. *Crise, Reforma do Estado e governabilidade*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1997.

FLIGSTEIN, Neil. Mercado como política: uma abordagem político-cultural das instituições de mercado. *Contemporaneidade e Educação*. Ano VI, nº 9, 1º sem/2001b, p. 26-55.

FRANCHINI A. S. & SEGANFREDO, Carmen. *As 100 melhores histórias da mitologia: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana*. 9 ed. Porto Alegre :L&PM, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1989.

GUILHEM, Dirce; FIGUEIREDO, Antônio Macena. Ética e moral. *INTERthesis*, v. 5, p. 29-46, 2008. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/5792/10868>>. Acesso em: 26 nov. 2009.

LEIJONHUFVUD, Christina (coord.) *El memorando de Estocolmo: Inclinando la Balanza hacia la Sostenibilidad. 3rd Nobel Laureates Symposium on Global Sustainability: transforming the word in an Era of Global Chance, Stockholm, Sweden, May16-19, 2011*. Disponível em: <http://globalsymposium2011.org/wp-content/uploads/2011/09/Final_sthlm_memo_ES.pdf>. Acessado outubro de 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O mito e o significado*. Lisboa: 1970.

LIMA, Marcos Aurélio. *A retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. Natal: IFRN, 2001.

MENDONÇA, Luiz J. V. P. de. Políticas sociais e luta de classes: uma crítica a Amartya Sen. *Textos & Contextos* (Porto Alegre), v. 11, n. 1, p. 65 - 73, jan./jul. 2012.

NASH, John F. *Biographical*. Disponível em: <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1994/nash-bio.html>. Acessado dia 15 de junho de 2013.

PAOLI, Maria Célia. Empresas e Responsabilidade Social: os enredamentos da cidadania no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 373-418.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: As origens de nossa época*. 3 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

REZENDE, Cláudia B.; COELHO, Maria C. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ROTTERDAM, Erasmo. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

SENNET, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SHAKESPEARE, William. *A tragédia de Hamlet: príncipe da Dinamarca*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ZAMBAM, Neuro José. *A teoria da justiça de Amartya Sen: liberdade e desenvolvimento sustentável*. Tese de doutorado apresentada no programa de pós-graduação em filosofia, na FFCH, PUCRS. Porto alegre: 2009

ZELIZER, Viviana. *Intimité et économie*. 45. Set. 2005. p. 13-28. L'Argent en famille. Terrain.

Abstract: This text aims to analyze the ideas for a new economic architecture that combines ethics, society and nature, a proposal that is presented in the book *Muito Além da Economia Verde*, de Ricardo Abramovay. The Rio + 20 ended with not very satisfactory results for those who believe in a better world. The feeling with the conclusions of the event can be compared like being inside a maze, a place where the paths always lead us to a dead end, lost no concept where to go, maddening trap. But hopes to live an impossible dream has not ended, and in trying to find possible answers to tomorrow, our mission is to contribute to the debate by analyzing the outputs from the maze of possibilities. **Keywords:** markets, green economy, nobel prize, sustainability, madness.

RESENHAS

A aurora da vida de meu tio na cidade moderna: uma leitura dialogada dos filmes *Mon Oncle* e *Aurora* - uma Resenha

AURORA – Ficha técnica

Ano: 1927
 Origem: EUA
 Direção: F.W. Murnau
 Roteiro: Carl Mayer - baseado no romance *Die Reise Nach Tilsit* ("Viagem a Tilsit") de Hermann Sudermann.
 Cinematografia: Charles Rosher and Karl Struss
 Música: Hugo Riesenfeld
 Montagem: Harold D. Schuster
 Produção: William Fox
 Elenco principal: George O'Brien (o marido); Janet Gaynor (a esposa); Margaret Livingston (a mulher da cidade).

MON ONCLE - Ficha técnica

Título original: *Mon Oncle*
 Ano: 1958
 Duração: 120 min.
 Origem: França
 Direção: Jacques Tati
 Roteiro: Jacques Lagrange, Jean L'Hôte, Jacques Tati
 Trilha Sonora: Barcellini Franck, Alain Romans, Norbert Glanzberg
 Elenco principal: Jacques Tati, Jean-Pierre Zola, Adrienne Servantie, Alain Becourt.

A modernidade é urbana¹⁰². Este é o tema central dos filmes "*Aurora*" de Friedrich Murnau (1927) e "*Mon Oncle*" de Jacques Tati (1958) que aqui se busca relacionar. Aproximadamente trinta anos distanciam essas produções cinematográficas no século 20. Ambos retratam o vigoroso impacto das transformações decorrentes da era moderna e sua projeção sobre a vida humana, polarizando estigmas que contrapõem calma e insegurança, encontro e dispersão, estranho e reconhecível, encantamento e alucinação, distância e proximidade pessoal, através da mediação da cidade moderna, frenesi da diversidade de oportunidades que consagra o lugar da vida urbana pós-indústria, sede

¹⁰²Exercício elaborado no Curso "Representações, imaginários e imagens da cidade", ministrado pelo professor doutor Robert Moses Pechman em 2014 e revisado em 2015.

por essência da circulação do capital, ímã que a tudo magnetiza ao preço do vil metal em trocos de uma avassaladora desigualdade social. Mundos diferentes, ainda que não necessariamente desconectados territorialmente, integram a dicotomia cidade-campo por eles representada.



Mon Oncle – Cena do filme



Aurora – Cena do filme

Em *Aurora*, produção norte-americana do alemão Friedrich Wilhelm Murnau (1888-1931), à vida urbana se alterna o modo de vida campesina de uma pequena família na pacata rotina doméstica em sua fazenda, longe do burburinho da distante Tilsit¹⁰³, a grande cidade. O fazendeiro, pai da família, vê-se repentinamente motivado a uma inusitada circunstância de experimentar uma vida de fora da pasmaceira de seu cotidiano.

A trama integra o conflito por ele vivido entre os limites e segurança da vida no campo e um idealizado e incerto porvir da ofuscante cidade imaginária. A atração é fruto de sentimentos que afloram ao conhe-

¹⁰³O filme *Aurora* foi baseado no romance de Herrman Suderman, "Viagem a Tilsit" - ver Olavo de Carvalho nas referências eletrônicas.

cer uma estrangeira, a “mulher da cidade”. Contraponto ao reconhecível, a expectativa do surpreendente, de um ‘verdadeiro’ modo para viver a vida faz da paixão súbita a medida de valor entre a permanência e a mudança. A aposta do encantamento dessa relação traduz-se no amor à cidade, ao desconhecido que é a nova cidade, a um modo de vida dinâmico. Um mundo de ofertas de realização humana.

O fazendeiro hesitante entre a rotina e o imprevisível (sua condição de esposo e de pai é recente – o casal tem um filho bebê) confunde-se com o desejo de deixar seu presente para o passado e prosseguir com a sedução da cidade, a mulher fagueira, ousada, empenhada por uma inovada moral cidadina, determinada a eliminar barreiras no caminho, que lhe propõe a simulação da morte acidental da esposa. Um idílico passeio de barco no rio que margeia a fazenda da família constitui o cenário do plano orquestrado.

No filme *Mon Oncle*, a imagética reconstitui o modelo da cidade industrial, com o imperativo aporte da tecnologia da automação, a intrínseca contribuição da arquitetura e do urbanismo modernos e as consequências inexoráveis à conformação da pirâmide social, envolto em relações sociais pautadas pela instantaneidade, pela fragmentação e pela teatralidade, padrões de comportamentos da classe média urbana. Paradigmas constituintes das novas trocas humanas tanto no espaço público, a rua - “lugar em que certamente estranhos irão se encontrar” (HARVEY, 1995) -, quanto no espaço privado, a moradia.

Nas franjas da zona urbana habitada pelas classes sociais abastadas, a vida vicinal em cortiços decadentes expõe as pungentes carências materiais; contudo, é o calor humano que se exala candente no cotidiano provinciano. A proximidade posta pela contiguidade do adensamento demográfico e da mistura de usos, tão característicos do subúrbio, dá lugar à espontaneidade no mais das vezes ingênua e mesmo alienada da precariedade da condição de viver que lhe recai no dia a dia.

No filme de Tati, a habitação moderna é o ícone falante que impõe outra fruição da “intimidade” do lar. A ordem espacial implica um ajustamento corporal minuciosamente prescrito no projeto de sua ar-

quitetura. E é esse rígido layout, curiosamente formulado pela fluidez de linhas sinuosas, mas limitado por ângulos retos, que determina a administração do lar para a dona da casa.



Mon Oncle – A casa Arpel – protótipo da casa modernista - arquitetura

Internamente, o design arrojado em linhas e formas (despreocupado quanto à acomodação corporal) e a automatização dão um tom enxuto e *clean* - suficiente - ao mobiliário do habitar moderno.

Deslumbrada com a prometida liberdade da “máquina de morar”¹⁰⁴, a dona da casa convence-se de sua nova competência: assegurar tão somente que as atividades humanas, beneficiadas pela revolucionária ordem espacial, sejam efetivadas, cabendo a ela apenas o zelo para com a sua aparência, o asseio e o polimento, refletores contínuos da última geração do novo, testemunha da vanguarda do tempo.

Comandos manuais à distância prometem à senhora Arpel disponibilidade de tempo em seu viver que a livrarão do trabalho doméstico e viabilizarão uma vida voltada às horas livres em uma casa de prontidão para receber visitas e realizar recepções sem sobrecargas; que a levará a prescindir inclusive de uma auxiliar doméstica. A casa-máquina faz tudo. À empregada, um processo de adaptação ao novo modo de servir à família moderna é formulado: con-

¹⁰⁴Expressão cunhada a partir das edições dos Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna – CIAMs – evento concebido por um grupo de arquitetos expoentes internacionais do século 20 e liderado pelo arquiteto franco-suíço Le Corbusier (Charles-Edouard Jeanneret-Gris – 1887-1965) com o fim de discutir os rumos dos vários domínios da arquitetura e do Urbanismo.

tratos especiais para fins extraordinários à rotina.



Mon Oncle – a casa Arpel – protótipo da casa modernista – layout da arquitetura – ver fonte nas referências ao final

Sofisticação sem medida nem a renda familiar permitiria facultar. A aparência simula um possível no impossível orçamento doméstico. Uma fonte desenhada em forma de golfinho adorna o jardim, ornamento tradicionalmente próprio do espaço público em equipamentos de uso coletivo, e é a representação central do poder aquisitivo de uma classe média em ascensão de que Jacques Tati tira proveito.

O agenciamento do jardim dos Arpel, de layout acurado, concebido sobre os recuos legais de construção, mas que se farta à frente da edificação, delimitam a ocupação do lote e tem o ponto focal na consumação do sonho familiar: a fonte para chamar de sua. Contudo, o uso do equipamento deixa entrever o custo de funcionamento diuturno; o consumo de água e de energia severamente controlado pela gerente da casa.

O toque sonoro do recurso instalado no muro frontal, a campainha eletrônica, alerta o instante de ligar o jorro d'água à exibição do visitante. A vizinhança curiosa sobre a mais moderna casa da rua não para de querer conhecer a sua fonte. Repetitivas e saltitantes corridas levam a dona da casa até o acionamento do controle que entreabre o portão, cuja visão permite à distância checar o perfil de quem bate à porta. A identificação imediata enquadra ou não aqueles a quem a fonte deve deslumbrar. Em se tratando de um familiar ou um serviçal, é desligada sem vexame por medida de economia.

A residência Arpel é literalmente coisa de cinema. Casa-referência para ser fotografada por revistas de arquitetura, para isso devendo cumprir seu desígnio de manter-se impecável, ofuscante, sem um alinhamento do layout desacatado.

A mãe de família, ela mesma mais uma máquina, robotizada pelas novas exigências da morada encomendada para poupar-lhe demandas exaustivas de arrumação ordinária daquela vivida na residência pré-moderna, repete mecanicamente o aparentemente pouco que lhe compete. Em roupas de dormir e com bobs enrolados nos cabelos, uma flanela à mão, está sempre apta a polir qualquer opacidade sobre as superfícies brilhantes dos materiais construtivos da última geração, como o vidro das esquadrias ou o aço polido ou pintado, da maçaneta da porta à lanternagem do automóvel. O transtorno corporal inconsciente decerto anuncia a envergadura a que os tiques nervosos e as lesões corporais ascenderão no universo da medicina para tratar das sequelas dos esforços repetitivos, imperativos da contemporaneidade.

O mero artigo doméstico – o pano de polimento, usado e reutilizado – entretanto não é dotado de capacidade autolimpante, nem parece ser lavado, tampouco se trata já de item descartável. O hábito adquirido nem dar a notar à dona da mão frenética que precisa usá-lo diariamente. Em um momento, transformado em lenço, adereço do vestuário próprio para saudações à distância, na cotidiana despedida do marido e do filho na saída para o trabalho e a escola com o carro da família, abanado exala pó em abundância, anunciando uma poluição urbana vigorosa de efluentes atmosféricos dos motores de combustão. A cena retrata com simplicidade o real lubrificante do brilho que ofusca a modernidade.

Uma sátira sagaz que Jacques Tati emprega como um fio que costura a sua trama; a própria casa *Arpel* foi encomendada especialmente para o filme e executada em tamanho natural dentro do estúdio de gravação com a sobreposição intencional de todos os clichês da arquitetura moderna.



Mon Oncle – a Casa Arpel – maquete em tamanho real montada no estúdio de gravação – ver fonte nas Referências ao final

Conflito com que se deparam o filho único dos Arpel, Gérard, e seu tio, Ms. Hullot. Cúmplices sentimentais de um mesmo estranhamento anti a teatralidade com que foi determinado o uso da nova morada.

A criança sozinha, sem amigos com quem brincar na vizinhança e nem espaços adequados para as estripulias próprias de uma infância saudável, conta para si com o seu quarto, cela concomitante de dormir e de estudar sob a permanente vigília da mãe, que lhe deseja e manifesta filho exemplar.

Da criança Gérard, sempre vestida à maneira de um adulto, a mãe espera a tradução impecável da educação moderna, em que a obediência e a passividade, requisito introduzido na esfera doméstica para o proveito do capital, não devem demandar ocupação extraordinária que lhe tome o tempo de cuidar do cabelo, tampouco comprometa a prontidão da arquitetura de vanguarda de sua casa.

Gérard mais parece um elemento de composição da habitação. Um filho não faltaria à família perfeita, próspera, e da qual sairá herdeiros. Mais do que um talvez compromettesse o sonhado projeto de consumo do casal Arpel e seu desempenho social. Bem-sucedido, seu pai é gerente da fábrica Plastac, uma pequena indústria automatizada de tubos para a construção civil, situada próxima ao bairro onde mora seu tio, à margem da cidade que cresce para longe da zona suburbana. Distância aparentemente inexistente entre o subúrbio e a fábrica é demonstrada pelo trajeto quase instantâneo, a pé ou de bicicleta, por que se desloca Ms. Hullot. E, não à toa, a fábrica é especializada na produção de um segmento da indústria da construção civil.

A cidade se moderniza, cresce sem parar, num rito sumário de limpeza da paisagem moderna de quaisquer traços do antigo. Passado esse representado pelas carcomidas edificações da zona central da cidade, periferia em que se situa o cortiço em que mora Hullot. A seção industrial, por sua vez, relata o estágio do capitalismo que avançará para a era da acumulação flexível¹.

O grande tio proporciona a Gérard hiatos de salvaguarda de sua infância das limitações postas pelas regras da classe social em que se insere. O garoto transpassa a normativa domesticadora através dos meios mais corriqueiros a uma criança que ainda parece saudável: a traquinagem, o fingimento de dedicação aos estudos entediantes (artifício que é motivo de exibição da mãe orgulhosa), as fugas de casa, maquinadas com a ajuda do tio, esse companheiro predileto em quem encontra afeto e proteção na mão com que o segura e o conduz a transitar pelo subúrbio, zona da cidade em que pulsa vitalidade, o seu verdadeiro parque de diversões, onde o reino das brincadeiras infantis se faz nas ruas, com as mais salientes e desassistidas crianças do bairro de residência do tio, em meio à feira aberta, à praça fronteiriça ao cortiço onde Ms. Hullot é conhecido de todos e com quem mantém laços vitais de vizinhança.

Para a satisfação de Gérard, cabe ao tio (“um sem família e desocupado”) pegá-lo diariamente na escola e levá-lo para casa em seu próprio veículo, a velha bicicleta.



Mon Oncle – cena do filme – Gérard com seu tio Hullot em passeio pelo subúrbio onde este mora – ver fonte nas Referências ao final



Mon Oncle – a habitação em que mora o senhor Hulot, no subúrbio da cidade – ver fonte das Referências ao final

Dois seres ligados por laços parentais e deslocados dos novos tempo e espaço. Hulot, representado pelo próprio Tati, é o elo para Gérard anti o desligamento desses dois mundos opostos.

Se em *Aurora*, o modo de vida é narrado por essa oposição radical de espaço e tempo –, as horas parecem não passar na calmaria da vida campesina e é na cidade que tudo acontece como que simultaneamente–; em *Mon Oncle*, ao contrário, é a própria cidade que revela sua (de)composição social em diferentes zonas, distintamente expressas na moradia coletiva degradante, e a falta de infraestrutura que lhe ladeia, e pelo modo de vida estigmatizado pelo acesso ou pela falta (sequer de noção) a benefícios promovidos pela desenvolvimento científico e tecnológico que geram o crescimento urbano desenfreado.

Se tanto no campo quanto no subúrbio, as horas e o cotidiano parecem não se alterar, na cidade, em *Aurora* vigora uma sensação de simultaneidade entre instante e lugar, em que a rua, o estar público, se encontra impregnado por um ritmo alucinante que passa a idealizar o modo da vida humana. Em *Mon Oncle*, o mesmo espaço, a cidade, notabiliza a segregação espacial de suas diferentes zonas em que tecnologia de ponta e degradação habitacional constituem a cidade que cada vez mais se especializa sobre a desigualdade social. Retrato mais adequado não há para amparar a sofisticação do velho modo de produção capitalista da era industrial em habilitar-se para potencializar o futuro, que já se antevê voraz em selvageria. A distinção de classes sociais se faz pelo acesso ou não à inovação, ao desenvolvimento científico e tecnológico e os benefícios emergentes da automação de bens de produção (na indústria), de circula-

ção (o automóvel moderno) e de consumo (a casa moderna e os recursos e utensílios domésticos da “nova máquina de morar”).

No estratagemma de Jacques Tati, o sucesso do cunhado nem parece perceptível para Hulot, envolto em uma atmosfera que o distancia de qualquer deslumbramento diante da vida moderna. O que lhe é atribuído como insucesso tem notoriedade no ritmo com que vive sem pressa o próprio cotidiano modesto. As novidades da modernidade não lhe causam reação, senão pelo estranhamento com que se vê às voltas na casa de sua irmã, a Sra. Arpel, ao ser solicitado a ir à cozinha e atender-lhe um pedido. Nem carece ressaltar o que daí se desenrola, dada a completa falta de intimidade do irmão com outra máquina que não seja uma bicicleta.

Um quieto passageiro do tempo, senhor Hulot sequer parece esforçar-se a adaptar-se ao frigidar dos novos tempos. Suas trapalhadas no trabalho na fábrica, emprego para ele batalhado pelo cunhado, relembram o genial operário descompensado de Charles Chaplin em *Tempos Modernos* e uma trajetória de instabilidade no trabalho. Sua inaptidão é satirizada por uma espécie de dislexia no tempo, ou do tempo. Tudo que lhe vem às mãos quebra-se. A modernidade sobre a qual pisa se desmancha, tudo próprio daquela produção veloz que não oferece resistência ao tempo (uma estratégia cada vez mais aprimorada pelo capital). A bizarra cena do filme em que a família Arpel recebe convidados, a pureza de uma curiosidade infante faz Hulot estourar a tubulação de abastecimento da fonte ornamento, quando, cautelosamente, titubeante, observa e tenta identificar sobre qual lajota de concreto pisar). Um instante que alinhava um fio à máxima do materialismo do velho Marx: *Tudo que é sólido se desmancha no ar*. Um vexame à família Arpel se desenrola.

Em *Aurora*, a magia da cidade explode: ruas comerciais, tráfego intenso e desordenado de veículos de quatro rodas, cenas decisivas, como a memória guardada por meio de fotografias, o usufruto do melhor restaurante, a diversão no parque de diversões, onde luzes e um clima de festa e de felicidade fazem o casal campesino recordar a prova do mel da lua de seu casamento, após o remorso do marido levá-lo

a reparar-se diante do risco de perda do elo familiar. O preparar-se para a festa no salão de beleza por que passa o casal, leva-o a vivenciar a cena de ciúme ao revés da recentemente vivida no campo... Desta feita, é no marido que se desperta o ciúme da esposa ao vê-la ser abordada por um galanteador que, instantaneamente, lhe oferece um buquê de flores, diante do que o marido reage com vigor antecipando-se ao cavaleiro que corteja a sua esposa demarcando o seu domínio. A cidade moderna deixa entrever que não há nela lugar para o conservadorismo, para a tradição.

A cena idílica do casamento na igreja lhes remonta a cerimônia do próprio matrimônio e proporciona ao marido o enlevo do apaixonado laço sacramental. Um beijo teatral que literalmente para o trânsito finaliza a cena, sem que nem se faça por eles notar ainda que em meio ao espaço público e sob o som de buzinar de motoristas estressados em seus veículos.



Aurora – cena do filme – o beijo de parar o trânsito – ver fonte em Referências ao final

O fazendeiro se defronta com o desejo de recomeço. As luzes da cidade que o inebriaram de paixão o despertam do encantamento fugaz que quase o tomou da segurança do que arriscou deixar para trás, o tesouro que começou a construir no campo, sua propriedade, a rotina de uma vida sem sobressaltos, o bastante para uma vida de felicidade que pode ser revigorada por passeios ocasionais à cidade grande com a própria família. O filho deixado na fazenda é o farol que ilumina o aceno de que é lá que a vida se fará plena, sem o apelo de uma vida que corre, mas não se vive.



Aurora – cena do filme – a cidade grande, as luzes noturnas e o transporte coletivo – ver fonte em Referências ao final

A opção dos cineastas Murnau (*Aurora*) e Tati (*Mon Oncle*) torna emblemáticas as cenas de abertura dos filmes. À calmaria de *Aurora*, sobrevém o impacto de uma demolição em *Mon Oncle*. Neste, a câmera aberta fecha em close no qual uma grua promove destroços. Surpreende a concepção cinematográfica por condensar na própria cena de abertura o anúncio da ficha técnica do filme. Uma costura de imagens sensacional. Ao passo em que edifícios se encontram em demolição, dá a imaginar se ao autor não coube uma intenção sobreposta de aludir ao próprio modo de produção de filmes que se transmuta na modernidade, ao agregar o novo equipamento, a grua, um dos principais maquinários da construção civil até os nossos dias, com seu arsenal de possibilidades aditadas ao vasto andaime da elevação (social) à altura celestial. Um limite imensurável para os novos tempos da produção artística munida de um equipamento capaz de constituir o novo arsenal industrial da própria cinematografia.

À cena ainda cabe aludir à impressão de que o que se demole é um velho cinema da cidade, de arquitetura superada aos novos templos ou a dar lugar a novos usos que substituem o lugar dos sonhos e da meditação pelos de premência material para a circulação da moeda. A demanda aponta a necessidade de vias, ruas, estradas por onde veículos precisam trafegar deslocando mercadorias e trabalhadores-mercadorias.

O advento da indústria, a revolução imprimida pelo novo modo de produção capitalista está conceitualmente representada na imagem das cidades em oposição à sua gênese. A busca de mercados para a circulação de um mercado que, hoje se visibiliza, também se fará em tempo comprimido para

além do espaço geográfico. O capital faz da rua o seu signo por excelência, a nova base material que configura o território urbano moderno segmenta funcionalmente o território: habitação, trabalho, mercado e lazer do centro da cidade, lugar da troca, e reloca progressivamente as moradias de classes média e alta para zonas periféricas longe do burburinho do centro de troca, configuram o *locus* da grande cidade entrecortada de vias e desenhada à maneira de um tabuleiro de xadrez, um grande jogo de disputa pelo sucesso privado que exige argúcia e institucionaliza na modernidade o velho método da trapaça para a exibição de méritos de indivíduos socialmente adaptados.

As duas abordagens fustigam a reflexão de quem assiste aos filmes com a previdência de tecer teias entre eles. Produzidos entre a grande crise econômica mundial do final dos anos 20, que desaguou na 1ª Grande Guerra, e a superação do modo de produção pós-fordista que incrementa a vida moderna a partir da segunda metade do mesmo século prenunciam o ‘grande olho’ visionário de George Orwell em seu emblemático livro “1984” (1948), que projetou uma conjuntura social 40 anos adiante, notoriamente vigorosa na sociedade contemporânea global.

O imaginário que ambos os autores das tramas parecem dispostos a consolidar se assenta em referências da modernidade em um repertório de imagens que enquadram cada qual em uma “história visual”. Uma *iconosfera*, como tratou o estudioso Ulpiano Menezes (2005): “... a dimensão visual presente no todo social (...) um quadro de referenciais, problemas e instrumentos conceituais e operacionais (inclusive para cruzamento de dados), relativos a três grandes feixes de questões...”: um visual, um visível e uma visão do que se busca representar. “uma rede de imagens-guia de um grupo social ou de uma sociedade num dado momento e com o qual ela interage” (Op. cit.:35).

Com base nesta concepção, é possível correlacionar narrativas constantes da “história visual” de cada filme. Fontes, paradigmas ou estigmas da modernidade que confrontam imagens como artefatos na consumação do que entre elas pode identificar o sentido de um rumo que esse pesquisador denomina “dimensão sensorial da vida so-

cial” (ibid.), referendando uma visualidade que recusa a exclusividade da descrição linguística, resiste à subordinação de uma rubrica de discursividade, reivindica seu próprio método de análise como mediação de uma leitura capaz de reconhecer que a imagem como uma narrativa em si da vida social elege signos de uma nova organização social no tempo e no espaço (ibid). O visível como a esfera das visibilidades e invisibilidades, como sistema visual de práticas individuais ou coletivas, que identificam uma nova sociedade.

Valores, status, crenças, a remodelação da interação social e uma espetacularização da convivência que alterna atores e plateia, sem os quais não há lugar para a teatralidade posta pelas novas práticas sociais dos tempos modernos. Critérios que passam a normatizar o imperativo da ostentação, ou do recolhimento daquele que nada tem para ostentar, de visibilidades ou invisibilidades da vida moderna (op. cit., 36).

Como o dito famoso de Paul Klee de que a arte não reproduz o visível, mas torna visível, Menezes remonta a uma assertiva: “os objetos sociais nos inventam. As imagens, portanto, participam da nossa ‘instituição’ como pessoas sociais”. A imagética dos filmes, ao passo em que conforma meios, signos, modalidades da natureza do olhar que olha, segue abrindo janelas à narrativas...

Referências

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e M. Estela Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1993.

MENEZES, Ulpiano T. B. Rumo a uma “história visual” in MARTINS, José de S. et. alii. (Orgs.), *O imaginário e o poético nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2005.

SENNET Richard. *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

<http://architectureclub.blogspot.com.br/2010/09/mon-oncle.html> - sobre a arquitetura da casa Arpel - consulta feita em 02/06/2014.

<http://carolfurtadop.blogspot.com.br/2010/09/villa-arpel.html> - imagens da vila Arpel e ficha técnica do filme – consulta feita em 02/06/2014.

<http://3.bp.blogspot.com/-pLfHU-T20Ew/TbGzW0U3sMI/AAAAAAAAADV/2xs4OPpFs6k/s1600/7941.jpg> - cena de abertura do filme “*Mon Oncle*” em que o título está subscrito em uma velha parede – consulta feita em 02/06/2014.

<http://4.bp.blogspot.com/-NSI8DMI3NwE/T0WDsMknOEI/AAAAAAAAABj/ZCa7EbqDx2Q/s1600/Aurora4.jpeg> - imagem da esposa no trem na cidade – consulta feita em 02/06/2014.

<http://4.bp.blogspot.com/-6rwhBBE1YDs/UHxVemA4VoI/AAAAAAAAARo/H3VF5UTb6s4/s1600/Aurora4.jpg> - imagem do beijo do casal em meio ao trânsito urbano em *Aurora*.

<http://www.gonemovies.com/WWW/Drama/Drama/SunriseStad1.jpg> - imagem do centro iluminado cidade em *Aurora* – consulta feita em 02/06/2014. <http://www.olavodecarvalho.org/apostilas/Aurora.htm> - resenha e ficha técnica do filme – consulta feita em 02/06/2014.

http://spa.fotolog.com.br/photo/10/15/18/gil2003/1238672766684_f.jpg - imagem da

casa modernista – consulta feita em 02/06/2014.

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f3/Villa_arpel.jpg – sobre o estúdio de gravação em que foi instalada a casa Arpel - consulta feita em 02/06/2014.

http://www.wikinoticia.com/images2//monkeyzen.hipertextual.netdna-cdn.com/files/2013/04/mon_oncle_tati_7.jpg - imagem da recepção da primeira visita feminina à casa Arpel, registro de postura corporal – consulta feita em 02/06/2014.

Assistência monitorada do filme *Aurora* – anotações – 27 págs.

Assistência monitorada do filme *Mon Oncle* – anotações – 43 págs.

Rossana Honorato

HONORATO, Rossana. “A *Aurora* turva da vida de meu tio na cidade moderna: Uma leitura dialogada dos filmes *Mon Oncle* e *Aurora*: uma resenha”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 187-194, abril de 2015. ISSN 1676-8965

Resenha: MARTINS, José de Souza. Linchamentos: a justiça popular no Brasil. São Paulo: Contexto, 2015

A obra “Linchamentos: A justiça popular no Brasil”, de José de Souza Martins, busca, em linhas gerais, apresentar os resultados de um amplo mapeamento de notícias de jornais brasileiros sobre o fenômeno do linchamento no Brasil. Como referência comparativa o autor traz à discussão uma breve revisão de literatura sobre o linchamento nos EUA, país de onde vem originalmente o termo linchar em alusão à fama de William Lynch, figura destacada durante a Guerra Civil americana e associada às práticas de perseguição coletiva e extermínio público de negros em linchamentos.

Com base nos dados estatísticos gerados e organizados em fichas de registros de 189 campos, agrupando as mais diversas variáveis (local, data e horário de ocorrência dos linchamentos; número de participantes; descrição da vítima do linchamento e etc.), e somados ainda ao esforço de etnografar três casos de “justiçamento” ou aplicação da “justiça das ruas” ocorridos em São Paulo, Bahia e Santa Catarina, Martins discorre sobre a dinâmica da multidão enfurecida em razão da percepção, real ou imaginária, da quebra de regras morais basilares para a normalidade interacional e societal de uma cultura emotiva dada. Os dados coletados, que cobrem um período de quase 60 anos até os dias atuais, revelam ser o Brasil um dos países que mais lincha no mundo, tendo uma tradição bastante difundida de justiçamento popular, seja em áreas rurais ou urbanas, e vitimando homens e mulheres, jovens e adultos, brancos, negros e índios.

Martins, neste sentido, busca explicar mediante inferências feitas a partir deste *cadastramento etnográfico dos linchamentos* os possíveis significados sociológicos da *sociedade que lincha*. Discute a mentalidade conservadora desta sociedade; suas noções de justiça popular ou de rua, ora como descrédito e ceticismo em face da falência estatal, ora como complemento da justiça imparcial, neutra e impessoal dos tribunais.

A sociedade que lincha aqui entendida também, em sentido estrito, como agrupamento de indivíduos morais que agem coletivamente de modo a preservar (mob lynching) ou impor (vigilantism) valores e normas, hierarquias, tempos e espaços sociais dados. Ou seja, cabe à sociologia, nesta visão durkheimiana, inquirir as notícias de jornal com suas formas próprias de enquadramento, apropriação ideológica e instrumentalização moralizante do linchamento e dos linchadores e suas vítimas.

Este exercício explicativo, mais do que crítico ou compreensivo da sociologia, busca reconstituir racionalmente o real e, assim, problematizar a visão de mundo do homem comum que é vítima, participe, cúmplice ou espectador do ato de linchar. A ciência social, para Martins, pode acessar os fundamentos ocultos das relações sociais, suas estruturas e temporalidades profundas, no mais das vezes inconscientes para o homem comum, mas passíveis de decodificação a partir de um trabalho sistemático de levantamento e análise de dados.

Martins enfatiza a dimensão pedagógica, portanto pública e coletiva, do linchamento como vendeta reparadora de um processo de anomia resultante de grave transgressão moral. Esta anomia instalada no espaço societal, síntese de situações de extrema tensão pela indignação, humilhação e ressentimento que ocasiona o ato transgressor, exige uma reparação em forma de rito sacrificial, catártico, que reconduz à ordem moral e cósmica o espaço interacional cujas linhas morais foram ofendidas.

Discute a dimensão ritual do linchamento de uma perspectiva formal: enquanto cenário onde se distribuem atores específicos, variando quanto à proximidade afetiva da vítima do linchado até a formação da multidão de anônimos. Neste cenário é onde ocorre o espetáculo da violência coletiva na forma de um roteiro padronizado de punição exemplar e reparadora, que restaura as linhas morais rompidas ou ameaçadas pela transgressão do linchado.

Martins chama atenção, neste sentido, para a situação de liminaridade que se instaura no espaço interacional entre a transgressão moral e a conclusão do linchamento. Trata-se de um lapso temporal carregado de sentimentos de medo, vergonha, ira, humilhação, ressentimento e vingança, que

motivam a formação súbita de grupos dispostos a linchar em nome de uma identidade coletiva desonrada.

A atualização espontânea deste sentimento de pertença que leva a multidão de linchadores (relata agrupamentos de até 700 pessoas ou mais) aos atos mais violentos contra o outro em processo de destruição simbólica e, muitas vezes, física, volta à normalidade cotidiana rapidamente. Martins, neste sentido, fala dos agrupamentos de linchadores como sociedades provisórias, dispondo de uma memória bastante curta e exercitando o esquecimento como estratégia de evitação em face das contradições e aporias entre a lei, a moralidade e os costumes que orientam a ação social em uma cultura emotiva dada.

Esta dimensão ritual do linchamento, segundo Martins, explica o fenômeno da recriação anômica do social em situações de crise e desagregação social, às quais responde a justiça popular na forma de vendeta pública, mas também o fenômeno da violência fundadora do social enquanto espaço de constrangimentos. Esta análise tem por base o argumento durkheimiano de que o indivíduo moral somente existe no e para o social: realidade *sui generis*, exterior e coercitiva, que o reveste enquanto humanidade e possibilidade de liberdade reflexiva no âmbito de um Nós relacional que o constrange e educa moralmente.

O linchamento, enquanto rito sacrificial, se desdobra em um processo de desculpa do “Nós relacional” em face do social mais amplo e de acusação do elemento desviado, operando como estratégia de controle social pelo amedrontamento e envergonhamento do linchado. Este processo de desculpa e acusação de si e do outro reafirma valores familísticos e locais, atualizando, assim, o sentimento de pertença da multidão em fúria como comunidade de interesses, de valores e de destino.

Com base nestes pressupostos teórico-metodológicos, Martins argumenta que o justicamento popular, misto de ódio e vingança, de fúria destrutiva e de ímpeto reparador da ordem moral e cósmica, opera com repertórios simbólicos profundamente enraizados na mentalidade coletiva. Este ethos e visão de mundo perduram enquanto sinalizadores dos meios e fins legítimos da ação social, ainda que residualmente, apesar das

transformações ocorridas na estrutura de uma sociabilidade outrora fortemente relacional e pessoalizada, como a do Brasil rural e escravocrata, e que atualmente se configura cada vez mais como estilo de vida urbano, articulado em códigos mercantis, instrumentais e individualistas, tal como se verifica nas grandes metrópoles nacionais.

Nas palavras do autor (p. 66):

“Os linchamentos constituem reposta ao que é a transgressão do limite do socialmente tolerável. Mesmo numa sociedade em que as identidades são de indivíduos, sujeitos de relações societárias (e não predominantemente de pessoas, sujeitos de relações comunitárias) e de relações em princípio predominantemente contratuais, a partir desse limite os mecanismos de sociabilidade próprios dessa sociedade aparentemente deixam de funcionar. E são imediatamente supridos por outros mecanismos de interpretação e ação, mantidos em latência, ativados quando o código dominante é bloqueado por não conter no elenco de seus procedimentos, interpretações e recomendações as informações apropriadas para revestir de sentido e de aceitação atos de violação da condição humana e da sociabilidade mínima que lhe corresponde”.

Aqui Martins deixa claro o que entende por *estruturas sociais profundas* ou *núcleo duro da sociabilidade* que norteiam a ação social em situações de grave crise institucional e irrecorrível quebra de confiança no outro da relação. Nestes casos em que a morte simbólica do transgressor exige uma contrapartida material, uma morte física, a título de exemplo e reparação, o inconsciente coletivo, com seu repertório simbólico latente socialmente construído segundo códigos relacionais de sociabilidade, opera no sentido da recriação anômica da sociedade, de modo a preservar seu sistema básico de classificação do mundo, ou seja, suas linhas morais, emocionais e cognitivas elementares que informam as noções de pessoa, de Eu e do outro, de bem e mal e etc.

A dimensão simbólica da estrutura social também perpassa as concepções particu-

lares de uma cultura emotiva sobre a morte e o morrer e sobre o corpo como espaço do sagrado e da dignidade da pessoa. Informa ainda sobre as hierarquias visíveis e invisíveis que regulam e administram as fronteiras entre os vivos e os mortos, bem como os interditos, as transgressões e as formas de restauração sacrificial da normalidade.

A importância da destruição física do corpo do linchado para a restauração da ordem moral e cósmica transgredida, parte importante do ritual sacrificial de linchamento, é explicada por Martins de acordo com os elementos da cultura funerária brasileira, de forte inspiração católica. Nesta cultura, o indivíduo moral aparece dividido entre um corpo e uma alma, cuja união se dá no medo sempre presente de se perderem um do outro.

A alma, aprisionada em um corpo terreno, desprende-se do mesmo com o advento da morte do corpo, desde que este tenha se mantido inviolável e imaculado como templo desta mesma alma que precisa fazer a transição para o mundo dos mortos. Este ser duplo, portanto, a um só tempo corpo e alma, mas também cada uma destas dimensões da existência em separado, deve não somente respeitar a vida dos seus pares como determinada pelo divino (proibição de matar), mas também cumprir sua travessia terrena como integridade do corpo em face da alma.

A desfiguração do corpo do linchado corresponde ao processo de desumanização e, conseqüentemente, de dessacralização da figura do transgressor como sujeito moral. O corpo morto, mutilado, queimado e irreconhecível, torna impossível, na cultura funerária brasileira, a libertação deste ser duplo de sua condição terrena para que entre no mundo dos mortos.

A punição para o linchado, desta maneira, se apresenta como de conseqüências materiais e simbólicas cabais, atingindo a temporalidade do mundo dos mortos e lançando-o em um espaço de liminaridade absoluta, em um limbo entre o mundo dos vivos e dos mortos, do qual não pode escapar. A vítima do linchamento, assim, por ter ofendido os códigos de moralidade de uma cultura emotiva dada de forma intolerável, experimenta uma punição coletiva na forma de sua total destruição enquanto pessoa, o que, por seu turno, compensa o crime que

cometeu a uma pessoa justa privada do seu dom da vida, assim como desculpa a comunidade de linchadores perante a divindade.

O linchamento para Martins, neste sentido, se manifesta como ato regenerativo de uma normalidade cotidiana profundamente rompida pela transgressão do sagrado. Esta quebra de confiança por parte do outro relacional que ultrapassa o costume, a lei ou a moralidade de forma irrecorrível, tornando-se ele, assim, um indivíduo sujo, perigoso e contaminador, pode vir a se configurar nos contextos mais banais da sociabilidade cotidiana do homem simples, como também configurar atos terríveis de perversão e violência contra o outro.

É neste sentido que a vítima do linchamento aparece moralmente classificada pela multidão em fúria, - mas conduzida por estruturas sociais profundas reguladoras de seu comportamento social, - como agente do mal, monstro, animal, figura a ser extirpada da comunidade humana e do âmbito do sagrado. Nas palavras de Martins (p. 69):

“O linchamento é a sutura ritual de um rompimento social profundo provocado por um ato violento e violador contra a vítima da vítima, a vítima do linchado, que fere e danifica valores sociais de referência, a sociedade personificada nessa vítima de origem. [...] Ou seja, o procedimento (do linchamento) não é puramente inventivo nem meramente reativo. Mas muito mais regenerativo. Ou inventivo no marco de certa ordem referencial de criatividade, daquilo que deve ser propriamente preservado para que a sociedade continue a ser sociedade e, portanto, continue a ser social”.

O autor, ainda na proposta de uma sociologia durkheimiana explicativa, entende a prática do linchamento no Brasil em uma relação de causalidade e linearidade. Assim que o justicamento popular, a vendeta pública ou a justiça de rua teriam, entre outras causas, o processo incompleto e desordenado de modernização do país.

A sociedade relacional brasileira, de fundo escravocrata, conservadora, alicerçada no mando pessoal e no poder dos potentados da terra, tinha na justiça privada e na justicamento popular seus modelos de pre-

servação da ordem social e de suas linhas e hierarquias morais visíveis e invisíveis. A “modernidade brasileira”, enquanto projeto de ordenação individualista do social segundo os princípios da igualdade formal, da impessoalidade e do desempenho individual, se estabelece na síntese e confusão destes modelos relacional e individualista de sociedade, prevalecendo o aspecto relacional das interações mesmo nas metrópoles brasileiras.

Para Martins, os processos migratórios conturbados que desenraizaram levas de brasileiros do campo à cidade, alocando-os em áreas periféricas bastante precárias e gerando aglomerados urbanos de pobres e miseráveis, constitui um dos argumentos explicativos mais fortes para o fenômeno do linchamento. Segundo o autor (p. 49):

“[...] sendo o novo regime político produto de um pacto entre certos setores militares, a burguesia urbana e setores mais ou menos liberais das velhas oligarquias locais, de base rural e latifundista, reestimulou concepções e práticas relativas à justiça privada, muito comuns nas áreas rurais mais atrasadas. São muitos os sinais de que a cidade foi invadida pelo campo de diversos modos, não só pela presença do migrante, mas também pela presença mais visível, nos governos e nos órgãos de governo, de práticas políticas de estilo rural”.

Enfatiza, assim, como os bairros periféricos nas cidades brasileiras se configuram como espaços fragmentados e em constantes disputas morais. Disputas estas em torno de códigos de moralidade relacionais e individualistas que provocam no homem comum comportamentos anômicos (dissociados dos padrões de moralidade) ou patológicos (transgressores dos códigos de moralidade hegemônicos), acentuando o ceticismo que alimentam em relação às instituições legais do estado, como a polícia e os tribunais.

Em tal contexto sócio-histórico de descrédito das instituições mantenedoras do contrato social, de fragmentação moral e identitária e de desorganização normativa nos centros urbanos brasileiros, onde o cotidiano do homem comum é perpassado pela desagregação das relações de trabalho,

de autoridade e de propriedade, o fenômeno do linchamento se manifesta como exercício da “justiça moral” da multidão enfurecida. A justiça moral, diferentemente da justiça dos tribunais, percebe e classifica qualitativamente as atribuições morais de cada sujeito relacional, de modo que responde à transgressão moral com a destruição material e simbólica do elemento desviado. Não se trata somente de equiparar e escalonar os castigos na forma de privação da liberdade, cuja variação é meramente quantitativa, mas de restaurar a ordem moral e cósmica ofendida de uma comunidade de pertença.

Aqui se verifica um ponto de tensão entre a lógica societária relacional e o desideratum de construção de uma modernidade pautada na administração imparcial e impessoal das tensões sociais pelo estado de direito. Nas palavras do autor (p. 46s):

“Os atos de linchamento, às vezes muito elaborados, revelam-se ritos de definição do estranho e da estraneidade da vítima, o recusado e o excluído. É nesse sentido que os linchamentos são sociologicamente importantes. Eles denunciam o estreitamento das possibilidades de participação social daqueles que, deslocados por transformações econômicas e sociais, situam-se nas frinjas da sociedade, nos lugares da mudança e da indefinição sociais. Ao mesmo tempo, denunciam a perda de legitimidade das instituições públicas, através do aparecimento de uma legitimidade alternativa, que escapa das regras do direito e da razão. Pode-se dizer que, de certo modo, o “contrato social” está sendo rompido. Nesse sentido, os linchamentos são importantes, também, do ponto de vista político”.

Em síntese, Martins explica o fenômeno do linchamento a partir de uma perspectiva funcionalista durkheimiana, de modo que este aparece como ritual sacrificial de reparação da ordem transgredida. A tensão no social não se explica por meio das vulnerabilidades interacionais inerentes aos processos intersubjetivos e sempre presentes nas interações entre indivíduos relacionais na forma de constrangimentos cotidianos, co-

mo os medos corriqueiros e a vergonha cotidiana.

Martins, por outro lado, entende o linchamento como herança do passado relacional brasileiro não de todo superado e estranhamente combinado com as aspirações de uma modernidade inconclusa e desordenada. Assim que o ato do linchamento tem explicações na estrutura da sociedade brasileira, no núcleo duro da sua

sociabilidade: autoritária, pessoalizada, desigual e excludente.

Raoni Borges Barbosa

BARBOSA, Raoni Borges. “Resenha: Linchamentos: A Justiça popular no Brasil”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 40, pp. 196-200, Abril de 2015. ISSN 1676-8965

Sobre os autores

Alecrides Jahne Raquel Castelo Branco de Senna. Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. E-mail: alecrides@hotmail.com

Décio Soares Vicente. Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: deciodez@gmail.com

Fabiana Jordão Martínez. Doutora em Ciências Sociais pela UNICAMP, 2009.. Professora efetiva do Departamento de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás - Regional de Catalão. Pesquisadora do *Dialogus - Estudos Interdisciplinares em Gênero, Cultura e Trabalho* da Universidade Federal de Goiás - Regional de Catalão. E-Mail: fabiana_jordao@yahoo.com.br

Gabriela Eugenia Rodríguez Ceja. Estudante de pós-doutorado no Departamento de Psicologia da Faculdade de Estudos Superiores de Iztacala, UNAM. E-Mail: gabrodc@yahoo.com

Guido García Bastán. Licenciado y doctorando en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba. Docente en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Filiación institucional: Instituto de Estudios Histórico Sociales (IGEHCs CONICET / UNCPBA). E-Mail: guidogarciabastan@gmail.com

Hosana Suelen Justino Rodrigues. Mestre em ciências Sociais pela UFCG, atualmente pesquisadora do LEV-UFC. E-Mail: suelenhosana@gmail.com

Jürgen Habermas. Filósofo e sociólogo alemão, um dos últimos representantes da Escola de Frankfurt, autor da teoria do agir comunicativo. E-Mail: jha595@nwu.edu

Leonardo Damasceno de Sá. Professor Adjunto da UFC, pesquisador e coordena-

dor do LEV-UFC. E-Mail: leonardo_sa@uol.com.br

Marcelo da Silva. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-Mail: marcelussetecordas@yahoo.com.br

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB Universidade Federal da Paraíba. Coordenador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções na mesma universidade. maurokoury@gmail.com

Raoni Borges Barbosa. Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, e doutorando em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Pesquisador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções / Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Regina de Paula Medeiros. Doutora em Antropologia Social e Cultural - Universitat Rovirai Virgili. Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC Minas – Brasil. E-Mail: repameca@pucminas.br

Rossana Honorato. Arquiteta urbanista, mestre em ciências sociais pela UFPB Universidade Federal da Paraíba e doutoranda do IPPUR Instituto de Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional da UFRJ Universidade Federal do Rio de Janeiro. É professora do Departamento de Arquitetura da UFPB. E-Mail: rossanahonorato@yahoo.com.br

Sidnei Ferreira de Vares. Doutor e mestre em Educação pela USP. Professor do Centro Universitário Assunção – UNIFAI - SP. E-Mail: vares@usp.br

Expediente

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

RBSE ISSN 1676-8965

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

A **RBSE** - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção é uma revista acadêmica do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Tem por objetivo debater as questões de subjetividade e da categoria emoção nas Ciências Sociais contemporâneas.

The **RBSE** - Brazilian Journal of Sociology of Emotion is an academic magazine of the GREM - Group of Research in Anthropology and Sociology of Emotions. It has for objective to debate the questions of subjectivity and the category emotions in Social Sciences contemporaries.

Editor: **Mauro Guilherme Pinheiro Koury**

E-Mail: maurokoury@gmail.com

Assistente Editorial: **Raoni Borges Barbosa**

E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Secretária RBSE. **Letícia Knutt**

E-Mail: rbse@cchla.ufpb.br

O **GREM** é um Grupo de Pesquisa vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba.

GREM is a Research Group at Department of Social Science, Federal University of Paraíba, Brazil.

Endereço / Address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

[Aos cuidados do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury]

GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/UFPB

CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária

CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

Ou, preferencialmente, através do e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

Or, preferentially, by e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções / Departamento de Ciências Sociais /CCHLA/ Universidade Federal da Paraíba – v. 14, n. 40, Abril de 2015.

João Pessoa – GREM, 2015.

(v.1, n.1 – abril/Julho de 2002) Revista Quadrimestral ISSN 1676-8965.

1. Antropologia – 2. Sociologia – 3. Antropologia das Emoções – 4. Sociologia das Emoções – Periódicos – I. GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Universidade Federal da Paraíba

BC-UFPB
CDU 301
CDU 572
