

Itinerário teórico em torno da produção dos fenómenos simbólicos

João Teixeira Lopes

Resumo: O itinerário teórico que apresentamos neste artigo pretende ser um contributo para a construção de modelos de análise sobre o trabalho de *mediação* exercido pela esfera simbólica no decorrer dos processos de mudança social. Mais do que mero interface ou zona de fronteira, falamos, afinal, de uma *mediação dialéctica*, capaz de transformar os campos que coloca em interacção, ao mesmo tempo que a si mesma se modifica. Aliás, a esfera simbólica remete-nos para um jogo de espelhos entre uma face visível e uma outra recôndita - a evocação de algo ausente. Tornar esse ausente presente é uma das motivações da análise sociológica do simbólico. Se é verdade que a ordem simbólica é um veículo de expressão das sociedades, um conjunto de representações que os agentes sociais elaboram a propósito de si mesmos, da sua *Ínterrelação* e do mundo em que habitam, então essa esfera transporta consigo os processos de construção de sentido. Mas não se trata de um sentido puramente abstracto, formal ou categorial. Existe uma correspondência, não automática, não semelhante à reprodução em *duplicata*, face ao real e às práticas sociais. Desta forma, estudar o simbólico e a complexa cadeia do sentido, reenviar-nos-á, simultaneamente, para o homem concreto e real, condicionado pelas suas condições materiais de existência e para o sujeito autónomo, reflexivo, inventivo e imaginativo que, aproveitando brechas, campos de possíveis ou mesmo subvertendo e alargando estreitas margens de manobra, constrói quotidianamente a sociedade e o próprio real, afastando-se do modelo do "*sonâmbulo social*", dependente e encarcerado pelas configurações sociais onde se move.

No estudo da relação entre os fenómenos culturais e a estrutura social, têm os primeiros sido vítimas de um erro teórico fundamental: ora são considerados como uma entidade autónoma e desligada dos enraizamentos sociais, ora são reduzidos a um mero epifenómeno de outras instâncias com "verdadeiro" poder explicativo, como se fosse possível hierarquizar os diferentes campos da actividade humana em instâncias estanques e incomunicáveis. Estas duas concepções funcionam, de facto, como irmãos gémeos, uma sendo o espelho antinómico da outra, mas em ambos os casos dissolvendo-se o que seria a especificidade da ordem simbólica.

Como Clifford Geertz refere, tentando explicar um atraso relativo das componentes culturais, no estudo das relações entre a estrutura social e a ordem cultural, é "*mais difícil lidar cientificamente com as ideias do que com as relações económicas, políticas e sociais*".¹ Duplamente difícil (e encontrando-se, por isso, numa situação duplamente periférica) é a análise das formas culturais anódinas e quotidianas, já que estas se movem, por definição, no terreno do implícito, do não sistemático, do não-dito, do não discursivo.

Para este efeito, terá contribuído uma deficiente (porque não totalmente sistemática) e conflitual abordagem do simbólico por parte dos "clássicos" fundadores da sociologia, a quem sempre regressamos quando se trata de delinear um qualquer itinerário teórico.

No entanto, grande parte do que hoje se escreve a respeito dos clássicos resulta, muitas vezes, de abordagens descontextualizadoras do sentido da sua obra, ou então, aspecto mais grave, de leituras em segunda ou terceira mão, o que, tendo aparecido como resultado de uma *bricolagem* teórica, nos aconselha a um prudente regresso ao original.

A sociologia jamais abandonou, salvo raras exceções, os seus grandes mestres. Aliás, muita da conflitualidade teórica interna encontra-se já em incubação nas obras de cada um deles, assumindo mesmo, como no caso de Max Weber, a obsessão de um diálogo constante e implícito com Karl Marx.

Este "ir beber à fonte" não acalenta a esperança de "descobrir" o que ainda não foi descoberto. Trata-se, apenas, de fazer regressar a conflitualidade sobre os fenómenos simbólicos, não ao seu ponto de partida, tarefa que seria inglória, mas aos pensadores que mais directamente se ligam à moderna teoria social, mesmo que esta não reivindique explicitamente a sua herança.

1. Ponto de partida: a trilogia dos fundadores.

1.1. Karl Marx e o materialismo histórico

Ao falar-se de Marx e do materialismo histórico, ocorre-nos sempre a estereotipada ligação entre a *Ínfraestrutura*, o conjunto das relações sociais de produção, e o seu reflexo legitimador, a *superestrutura*, onde se enquadram as formulações políticas, jurídicas, ideológicas, religiosas; as ideias, se preferirmos, ou a cultura em sentido lato.

Para esta visão simplificadora, muito contribuiu, por omissão, o próprio autor, apesar do esforço posterior de Engels para esclarecer e "suavizar" o aparelho conceptual marxista.

¹ Vd. Clifford Geertz, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, p. 227.

A análise do "movimento histórico das relações de produção" e o combate às teses idealistas constituem o motor da produção teórica marxiana. De facto, o paralelismo quase isomórfico que se estabelece entre a produção material e a produção intelectual, resulta, precisamente, da sua concepção de praxis e de mudança social enquanto efeito das contradições e conflitos entre as forças produtivas e as relações sociais de produção.

Karl Marx recusa a absolutização dos conteúdos intelectuais e culturais, combatendo todas as abstracções da razão pura desligadas das relações humanas reais e concretas:

*"As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens modificam o seu modo de produção, e modificando o seu modo de produção, a sua maneira de ganhar a vida, eles modificam todas as suas relações sociais (...) Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material, produzem também os princípios, as ideias, as categorias, de acordo com as suas relações sociais. Assim, estas ideias, estas categorias, são também tão pouco eternas quanto as relações que elas exprimem. Elas são produtos históricos e transitórios"*².

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels são extremamente claros na crítica aos *jovens hegelianos*, denunciando tudo o que neles contribui para a autonomização ilusória das representações, ideias e conceitos, esquecendo, deliberadamente ou não, a ligação existente entre essas formas mentais e a realidade histórica (o "*meio material*"): "*Nenhum destes filósofos se lembrou de perguntar qual seria a relação entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a relação entre a sua crítica e o seu próprio meio material*"?*. Para estes autores, a produção mental depende, inequivocamente, das relações sociais que os indivíduos mantêm no quadro de uma determinada actividade produtiva. Esta é a *realidade*, ou seja, a forma "*como actuam partindo de bases, condições e limites materiais determinados e independentes da sua vontade*"⁴. Torna-se assim explícito que as categorias mentais não são mais do que a "*linguagem da vida real*", invertendo-se, por conseguinte, o nexos causal defendido pelos idealistas alemães: são os homens *reais*, isto é, os indivíduos inseridos num determinado modo de produção quem produz as ideias e não o contrário: "*Contrariamente à filosofia alemã, que desce do céu para a terra,*

² Karl Marx, "Misère de la philosophie: réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon" in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1969, p. 79.

³ Vd. K. Marx e F. Engels, *A Ideologia Alemã*, Lisboa, Editorial Presença/Livraria Martins Fontes, 1974, Volume I, p. 17.

⁴ Idem, *ibidem*, pp. 24-25.

aqui parte-se da terra para atingir o céu"⁵. Por outras palavras, "não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência"⁶. Nada poderia ser dito de forma tão precisa, eliminando, de uma só vez, a possibilidade de existência autónoma das religiões, da moral, da metafísica e mesmo do Estado. A ideologia tende a surgir, então, como mistificação, "falsa consciência", espelho inverso da realidade, negação da verdade das condições materiais de existência. Na mesma linha, a *ideologia dominante* é a expressão da posição das classes dominantes, as quais, por possuírem os meios de produção material são também detentoras dos meios de produção intelectual, através dos quais apresentam os seus pensamentos e ideias particulares como sendo universais e únicos: "*Os pensamentos dominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais dominantes concebidas sob a forma de ideias*"⁷.

No entanto, Marx e Engels complexificam o seu sistema teórico ao centrarem o essencial da sua proposta na actividade humana criadora. As ideias não são abstracções nem produtos da pura lógica, porque foram construídas *na e pela* acção humana historicamente situada. Tão-pouco os homens aparecem desprovidos de consciência, como se fossem recipientes vazios. O que Marx pretende, segundo algumas interpretações, é, afinal, a consagração do princípio da determinação/construção social da actividade intelectual, o seu carácter específico e irredutivelmente humano⁸. Por isso, critica em Feuerbach o conceito de *Homem*, preferindo falar dos "*homens de carne e osso*" — "*os homens históricos reais*", detentores de uma "*consciência real, prática*", existente sob a forma de linguagem e intimamente dependente da actividade social.

Marx pretende ser, antes de mais, o historiador de uma "*história real, profana*", restituindo aos homens o seu papel de "*autores e actores do seu próprio drama*"⁹, quando à sua época vingavam as descrições pormenorizadas

⁵ Idem, *ibidem*, p. 26.

⁶ Idem, *ibidem*, p. 26.

⁷ Idem, *ibidem*, p. 56.

⁸ Giddens refere mesmo que o ponto crucial em Marx é "*a afirmação de ordem geral de que a consciência é determinada pela actividade humana em sociedade*"; cf. A. Giddens, *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, Lisboa, Presença, 1984, p. 76.

Berger e Luckmann seguem na mesma linha, ao dissociarem as teses neo-marxistas do marxismo original: "*O que interessava a Marx é que o pensamento humano funda-se na actividade humana («trabalho» no sentido mais amplo da palavra) e nas relações sociais produzidas por esta actividade. O melhor modo de compreender as expressões «infraestrutura» e «superestrutura» é considerá-las respectivamente como actividade humana e mundo produzido por essa actividade*" in *A Construção Social da Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 18.

⁹ Karl Marx, "Misère de la Philosophie...", *op. cit.*, pp. 83-84.

sobre epopeias e feitos heróicos das grandes figuras e dinastias, e os filósofos reinavam no vazio das "grandes ideias". A sua tese fundamental é, pois, a de que as circunstâncias históricas em que decorre a actividade humana a influenciam de forma irremediável, condicionando a percepção e a interpretação da realidade.

Não se pretende reduzir aqui o marxismo a um humanismo bem intencionado. Mas não podemos deixar de criticar um outro reducionismo, esse muito mais frequente: o de equiparar o marxismo a um economicismo determinista que reduz tudo o resto a um pálido reflexo da base suprema da realidade.

Engels, já o dissemos, apressou-se a combater essa interpretação simplista do legado de Marx, acentuando a possibilidade de um "efeito de retorno" da superestrutura sobre a infraestrutura, introduzindo o célebre conceito da "*determinação em última instância*"TM. Mas o próprio Marx (isoladamente ou em parceria com Engels) enfatizou, inúmeras vezes, o carácter activo da existência humana, tido como o principal traço distintivo da espécie. Não é de admirar, por isso, que Marx e Engels admitam a contínua modificação de "*forças de produção, de capitais e de circunstâncias*" através das sucessivas gerações: "*(...) por consequência, é tão verdade serem as circunstâncias afazerem os homens como a afirmação contrária*"TM.

Considerar que o contributo marxista se reduz a uma engrenagem teórica mecânica de explicação das sociedades é esquecer a pedra de toque do seu pensamento: a dialéctica, a recusa das noções abstractas e vazias, a constante referência à circunstância de o homem ser, simultaneamente, produto e produtor da sua história. Althusser realça em especial este ponto: apesar de se opor à dialéctica enganadora de Hegel, Marx deixa intacto o sentido da dialéctica em si, dela expurgando as marcas idealistas. Desta forma, é errado pensar-se que a contradição é uma unidade simples. Existe, isso sim, uma acumulação de "*circunstâncias*" ou "*contradições*", algumas de cariz "*radicalmente heterogéneo*" e actuando, por conseguinte, em sentidos opostos¹². Impossível conceber um modelo economicista ou tecnologicista, já que tal

⁰ Carta de Engels a Bloch, onde se refere, a dado passo, que a superestrutura exerce "*igualmente a sua acção nas lutas históricas, e em muitos casos, determinando de forma preponderante a sua forma*". Ver a este respeito a abordagem de José Madureira Pinto in *Ideologias: Inventário Crítico de um Conceito*, Lisboa, Presença/GIS, 1978. O mesmo autor faz ainda notar as referências de Marx às "razões extra-económicas" que contribuem para a alienação do trabalhador.

¹ A Ideologia Alemã, ed. cit, p. 49.

² Vd. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996 (em especial o pequeno ensaio "Contradiction et surdétermination (notes pour une recherche)").

seria equivalente ao "*princípio espiritual eterno*" presente na dialéctica hegeliana que Marx tão veementemente criticou. Assim, a dialéctica Capital/Trabalho não se apresenta como um esquema simples e unidireccional, sendo "*sempre especificada pelas formas e as circunstâncias históricas concretas nas quais se exerce*"¹³, nomeadamente — e aqui Althusser mostra a sua preocupação com a importância das situações conjunturais — as configurações da Superestrutura (Estado, ideologia, religião, movimentos políticos organizados, etc.) e a situação histórica interna e externa (esta última cada vez mais importante em contextos de mundialização). Para este autor, *sobredeterminação* é o conceito que melhor exprime a complexidade da dialéctica marxista, recusando qualquer tipo de determinismo unidireccional e aproximando-se, por conseguinte, de um modelo circular de influências recíprocas: "*Em Marx a identidade tácita (fenómeno — essência — verdade...) do económico e do político desaparece em benefício de uma nova concepção da relação das instâncias determinantes no complexo estrutura-superestrutura que constitui a essência de qualquer formação social (...) de uma parte a determinação em última instância pelo modo de produção (económico); de outra parte a autonomia relativa das superestruturas e a sua eficácia específica*"¹⁴. Não existe, em Marx, uma dialéctica económica em sentido puro. A sua análise reenvia-nos, constantemente, para a complexidade das relações recíprocas entre estruturas sociais e formas de pensamento. A recusa dos princípios redutores é essencial na sua obra, bem como a crítica mordaz à economia política e à abstracção e desumanização patentes no seu conceito de *homo oeconomicus*, enquanto justificação ideológica de um particular modo de produção.

Mas, apesar do pensamento marxiano ser ele próprio complexo e contraditório, em muito influenciado pelas circunstâncias históricas da sua época (que lhe exigiam uma retórica de mobilização rápida e eficaz das classes trabalhadoras), coaduna-se o seu núcleo-duro com esta "releitura"? Dito por outras palavras, ao ser desta forma interpretado, não encontraremos mais facilmente Althusser do que o próprio Marx? O debate vem já dos anos sessenta e seria descabido desenvolvê-lo aqui.

1.2. Émile Durkheim e a tendência para a reificação da sociedade

Ao contrário do que uma visão superficial possa sugerir, existem algumas similitudes entre o pensamento de Durkheim e o pensamento marxiano, apesar

¹³ Idem, *ibidem*, p. 104.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 111, sublinhados do autor.

do menosprezo por parte do primeiro quanto à constituição de uma sociedade dividida em classes, aspecto essencial para o materialismo histórico¹⁵.

De facto, tanto Durkheim como Marx recusam a ideia de que se possa encontrar no indivíduo, nas suas ideias ou na sua consciência, a chave explicativa da actividade social, procurando na sociedade e nas relações sociais os factores de explicação da conduta humana¹⁶. Ambos reiteram o princípio da não consciência e do primado das relações sociais. Como refere José Machado Pais, "*Durkheim adopta o lema escolástico **individuum est ineffabile**, isto é, do que é individual não pode falar-se*"¹⁷. Aliás, os indivíduos são tidos como tendencialmente egoístas, o que requer uma coordenação que os transcenda e que parta de interesses comuns, assegurando o objectivo primordial de manutenção da coesão social.

Nesta linha, Durkheim considera que as representações e as significações são socialmente construídas, colocando uma ênfase especial na sua partilha através dos processos de integração social e de formação de uma consciência colectiva. Desta forma, as ideias e os sentimentos são irredutíveis aos indivíduos, devendo ser considerados como produtos impessoais, isto é, socialmente construídos. A consciência colectiva, aliás, é por Durkheim considerada como um "composto", superiormente formado acima das mentes individuais. Ao ter vida própria, jamais depende dos estados de consciência subjectivos, seguindo a evolução das suas próprias leis e assumindo um carácter universal. A consciência colectiva existe sempre, em qualquer estado societal. É célebre a tese de Durkheim sobre a divisão social do trabalho¹⁸, de acordo com a qual a passagem de um tipo de solidariedade mecânica (baseada na submissão das consciências individuais a um "*tipo psíquico comum de sociedade*") à solidariedade orgânica (assente na especialização das tarefas, na diferenciação dos papéis sociais e, por conseguinte, na complementaridade entre indivíduos mutuamente dependentes) não implica um enfraquecimento da coesão social, nem tão-pouco o desaparecimento da consciência colectiva. Ambos os tipos de solidariedade respondem, pois, à mesma finalidade, ainda que por vias opostas: a reafirmação da ordem social e moral. Assim, se é verdadeira a constatação de um declínio da religião nas sociedades contemporâneas (fenómeno extremamente ligado ao enfraquecimento da

¹⁵ Já para não falar de uma concepção antitética sobre a divisão social do trabalho, tida para Marx como fonte de alienação e para Durkheim como força integradora.

¹⁶ No caso de Marx o social funde-se com o económico.

¹⁷ José Machado Pais, "Durkheim: das Regras do Método aos métodos desregrados" in *Análise Social*, nº 131-132, p. 245.

¹⁸ Vd. Émile Durkheim, *De la Division du Travail Social*, Paris, PUF, 1996.

solidariedade mecânica), não é menos verdade que outros "substitutos funcionais" se institucionalizarão¹⁹. A sociedade assumirá sempre, perante os indivíduos, um cunho sagrado. Aliás, segundo o autor, o "culto do indivíduo" em torno do qual giram as modernas sociedades, está intimamente ligado aos princípios morais da ética cristã, apesar do reconhecimento da existência provisória de um "hiato moral", o que exige a refundação de rituais e símbolos.

Desta forma, os factos sociais são exteriores ao indivíduo exercendo sobre ele um poder coercitivo. Exteriores porque anteriores, resultado de um permanente processo de aprendizagem e de interiorização de uma moral superior através de processos educativos. Para Durkheim, e como refere Giddens, "a análise funcional de um fenómeno social implica o estabelecimento de uma correspondência entre o social e as ideias colectivas"²⁰. Assim, tal como em Marx, encontramos no autor francês uma clara afirmação da dependência das ideias, representações e fenómenos mentais face aos processos sociais que estão na sua génese: "Para compreender a maneira como a sociedade se representa a si própria e ao mundo que a rodeia, é a natureza da sociedade, e não a dos particulares, que devemos conceber. Os símbolos com que ela se pensa mudam de acordo com o que ela é"²¹. Todas as categorias do pensamento são construções sociais, sendo de alguma forma o resultado da morfologia institucional de uma dada sociedade. Desta forma, o autor rejeita as teses filosóficas que defendem o *apriorismo* dos conceitos e ideias. No entanto, este ponto não se afigura totalmente claro, uma vez que Durkheim, ao falar da exterioridade e do constrangimento que os fenómenos sociais (incluindo as ideias e as representações) exercem sobre o indivíduo, refere, como já mencionámos, que eles são-lhe, ao mesmo tempo, anteriores, preexistindo-lhe. Aliás, é precisamente por esse mesmo facto (a anterioridade) que podem ser considerados exteriores ao indivíduo. De qualquer forma, existe aqui a margem de ambiguidade suficiente para que se possa falar de um idealismo não desejado no pensamento durkheimiano - as ideias e as representações antes do indivíduo.

Essa mesma ambiguidade persiste quando analisamos a correspondência entre os fenómenos culturais e os processos sociais. Apesar de os primeiros estarem dependentes da evolução dos segundos, não podemos apressadamente

¹⁹ Durkheim defende, aliás, que as categorias que servem de base à organização do moderno pensamento abstracto, assentam na lógica dos sistemas primitivos de classificação, já que o conhecimento e as suas coordenadas espaço-temporais são extraídas da sociedade.

²⁰ A. Giddens, *op. cit.*, p. 168.

²¹ É. Durkheim, *As Regras do Método Sociológico*, Lisboa, Presença, 1984, p. 18.

afirmar a existência de um "*materialismo mecânico*" em Durkheim. É o próprio que afirma que "*a consciência colectiva é (...) algo mais do que um mero epifenómeno da sua base morfológica, tal como a consciência individual é algo mais do que uma simples eflorescência do sistema nervoso*"²². Além do mais, a sociedade está em permanente devir, resultando da interdependência de instituições e agrupamentos. Assim, e mesmo considerando uma tendência fixista da ordem social (já que todas as categorias são produto da sociedade, entendida como um *Ser* com identidade própria), Durkheim aceita a evolução social.

A ambiguidade continua a existir na própria concepção de actor social. Apesar de os reduzir frequentemente a uma espécie de *robots* sem vontade própria nem intencionalidade, ocasiões existem em que as motivações pessoais dos actores adquirem um papel relevante. De qualquer forma, é clara em Durkheim a tentação de reificação e mitificação do "*organismo social*", caindo, por isso mesmo, no que Augusto Santos Silva apelida de "*posição espiritualista*"²³, ao construir uma espécie de "*metafísica da sociedade*", considerando esta como uma entidade ontologicamente superior ao indivíduo e irredutível à sua soma. O conceito de totalidade é, para este autor, a "*categoria por excelência*", assumindo "*indubitavelmente uma concepção holística e sistémica*" e "*situando-se numa corrente de pensamento sociológico vulgarmente designada por estrutural-funcional*"²⁴. Esta "crença" numa realidade superior leva Machado Pais a falar num sentimento de *sagrado* patente na teoria durkheimiana; um *sagrado* "*que dá sentido à ordem do mundo*" e que apenas os sociólogos, detentores de um *habitus* científico rigorosamente controlado poderão conhecer e explicar, descobrindo e formulando as leis do seu funcionamento²⁵. Conhecimento que se torna, por isso, *esotérico*, distanciado do senso comum e assente "*na consolidação de corpos doutrináveis*", no "*culto prioritário de «cortes epistemológicos»*", em "*formas elementares de religiosidade (dogmática)*"²⁶.

Ainda assim, o próprio Durkheim, alimentando uma vez mais equívocos e incertezas, num movimento que vai do radical sociologismo a posições consideravelmente mais moderadas, considera que o indivíduo tem um papel

²² É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*, Paris, P.U.F., 1979.

²³ Vd. Augusto Santos Silva, *Entre a Razão e o Sentido*, Porto, Edições Afrontamento, 1988, pp. 35-36.

²⁴ Vd. A. Teixeira Fernandes, *O Conhecimento Sociológico*, Porto, Brasília Editora, 1983, p.21.

²⁵ José Machado Pais, *art. cit.*, p. 254.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 253.

importante na génese das "maneiras colectivas de agir e de pensar": "Pelo facto de as crenças e as práticas sociais nos chegarem do exterior, não quer dizer que as recebamos passivamente e sem as submetemos a modificações. Ao pensarmos as instituições colectivas, ao assimilá-las, individualizamo-las e incutimo-lhes em maior ou menor grau o nosso cunho pessoal, é assim que, ao pensarmos o mundo sensível, cada um de nós lhe dá um colorido à sua maneira e que sujeitos diferentes se adaptam de um modo diferente a um mesmo meio físico. Eis porque cada um de nós cria, em certa medida, a **sua** moral, a **sua** religião, a **sua** técnica. Não há conformismo social que não comporte toda uma gama de matizes individuais. O que não impede que o campo das variações permitidas seja limitado"¹¹.

Afinal, a liberdade individual está longe de ser aqui negada, aparecendo mesmo, noção que muitos autores irão mais tarde desenvolver, como um campo limitado de possíveis. Se esta nota de rodapé figurasse no corpo principal do texto, talvez Durkheim (e com Durkheim a própria abordagem sociológica) não fosse tão frequentemente acusado de um anti-individualismo e de um sociologismo radicais.

No entanto, há que contextualizar a produção teórica durkheimiana no jogo de forças dos subcampos académico e científico de início do século. A atitude "imperialista" de unificar os procedimentos de conhecimento do social é indissociável da necessidade de conferir legitimidade institucional à análise sociológica, convenientemente delimitada da psicologia, da filosofia social e do direito. Daí a explicitação do *método*, a definição dogmática de um caminho, a clarificação rigorosa de fronteiras "entre a natureza e a história; o racional e o irracional; o sagrado e o profano; o normal e o patológico; entre a ciência e a metafísica; entre **sapiens** e **demens**"¹²⁸; a obsessão da procura da ordem, coerência e regularidade do tecido social, sem margem para desvios subjectivistas ou tentações de ecletismo.

Importa, ainda, referir uma outra limitação do modelo durkheimiano. Se, de facto, todas as representações colectivas (filosofia, religião e a própria ciência) e crenças tendem a ser *funcionais*, no sentido de obediência à integração na realidade social colectiva, então há que levar tal raciocínio até às suas últimas consequências. O que implica, nomeadamente, o reconhecimento dos "limites presentes na ciência, como forma parcial de conhecimento ligada a contextos sociais específicos"²⁹. Por outras palavras,

¹¹ Vd. É. Durkheim, *As Regras...*, p. 24.

¹²⁸ José Machado Pais, *art. cit.*, p. 244.

²⁹ Vd. Franco Crespi, *Manual de Sociologia da Cultura*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, p. 44.

subsiste a ilusão de um conhecimento independente do sujeito que conhece, como se este, com o seu quadro de representações, valores e pressupostos, não interferisse no próprio processo de observação.

Em suma, para o autor a cultura e as formas simbólicas em geral são indissociáveis da própria sociedade. Nas palavras de Franco Crespi, "*quando Durkheim se refere a esta última, pensa, de facto, nas formas culturais (representações, normas, modelos de comportamento, etcj, que a constituem na sua objectividade relativamente independente*"³⁰. Concepção que, se por um lado exerceu uma notável influência em posteriores modelos teóricos de base não psicologista, contribuiu, por outro lado, para o esquecimento da força expressiva do agir social e da importância dos processos de interacção social e de reconhecimento *do e pelo* outro na construção de identidade³¹.

1.3. Max Weber e a produção de sentido

Ao contrário de Karl Marx e de Émile Durkheim, encontramos em Max Weber uma clara subordinação do objecto face ao sujeito, bem como a afirmação da especificidade da conduta humana e da ordem cultural. Aliás, a análise da obra de Weber afigura-se de uma importância acrescida se pensarmos que ela exerce, mais do que os outros autores referidos, uma importância decisiva na teoria social contemporânea.

A grande revolução conceptual de Weber, tanto mais ousada quanto nela haveria a tentativa de afirmação da análise sociológica, face, designadamente, à psicologia e à filosofia, encontra-se desde logo na definição da própria disciplina: "*uma ciência que pretende entender, através da interpretação, a acção social para assim a explicar causalmente no seu desenvolvimento e nos seus efeitos*"³². Por acção entende-se toda a conduta a que o sujeito confere um *sentido subjectivo*, por acção social, um comportamento cujo sentido se orienta pelo sentido da acção dos outros. Além do mais, apesar de privilegiar o tipo-ideal da acção racional, Weber faz questão de não ignorar importantes territórios da análise sociológica, em especial aqueles que se situam no que Giddens chama de "*consciência prática*", ao considerar que "*os limites entre uma acção com sentido e um modo de conduta simplesmente reactivo (...) são*

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 82.

³¹ Ainda segundo Crespi, "*O facto de haver concebido a natureza do indivíduo como essencialmente a-social (...) leva Durkheim a descurar a dimensão que, no indivíduo, deriva da necessidade de determinação, isto é, da busca de uma confirmação da própria identidade (...) os indivíduos são ao mesmo tempo, potencialmente a-sociais, pela sua capacidade de negação das objectivações, potencialmente sociais, devido à sua necessidade de identificação*", *ibidem*, p. 85.

³² Vd. Max Weber, *Economia y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 4.

*inteiramente elásticos. Uma parte muito importante dos modos de conduta de interesse para a sociologia (...) faz-se na fronteira entre ambos*³³.

- Com estas considerações, Weber recusa-se a deixar de lado elementos tão importantes para a análise sociológica como a gestualidade, a expressão corporal, todos os comportamentos não verbais e, em suma, as aparentemente insignificantes condutas quotidianas.

A metodologia weberiana, em clara ruptura com a tradição positivista, opera através da interpretação, sendo esta considerada como a compreensão intelectual de uma "*conexão de sentido*". E só o indivíduo tem competência para produzir uma acção significativa, sendo as estruturas (e restantes entidades colectivas, como o "Estado", a "família" ou a "Igreja") produto da "*actuação social de singulares*". Por outro lado, se a compreensão visa a análise do sentido implicado numa acção, o objecto da sociologia é o mundo cultural numa acepção ampla, incluindo tanto os artefactos materiais, obras da actividade humana, como os comportamentos e as acções orientados para a prossecução de determinados fins, e até mesmo os rituais, os afectos e as modalidades "irracionais" da acção.

Desta forma, opera-se uma nítida ruptura face às ciências naturais. Como menciona Frank Parkin, "*ao contrário das moléculas e dos planetas, as pessoas têm motivos para as suas acções. O seu comportamento é orientado por significados subjectivos. Mais ainda, os actores sociais têm as suas próprias ideias e explicações acerca da razão pela qual se comportam de determinado modo e essas ideias e essas explicações são uma parte indispensável de uma análise compreensiva das condutas*"³⁴.

Assim, ao considerar que o indivíduo e as suas acções devem constituir o objecto por excelência da sociologia (individualismo metodológico), Weber afirma-se, por conseguinte, contra todas as tentativas de reificação da sociedade e da estrutura social: "*acção como orientação significativamente compreensível da própria conduta só existe para nós como conduta de uma ou várias pessoas individuais*"³⁵. A oposição a Durkheim não poderia ser mais clara, na recusa da lógica unilateral do determinismo sociologista. Como refere Peter Hamilton, o pensamento weberiano caracteriza-se por uma "*falta de fé na possibilidade de alguma vez obter respostas irrevogáveis para as questões sociológicas*"³⁶.

³³ Idem, *ibidem*.

³⁴ Vd. Frank Parkin, *Max Weber*, Oeiras, Celta Editora, 1996, p. 2.

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 12.

³⁶ Vd. "Nota da edição inglesa" in Frank Parkin, *op. cit.*, p. viii.

As "ciências da cultura", na quais se incluem tanto a sociologia como a história (e Weber sempre demonstrou um particular interesse pela sociologia histórica) devem preocupar-se com a singularidade histórica, entendida como "meio de conhecimento da essência geral das experiências"?*¹. O facto histórico consiste, afinal, na natureza particular de um determinado fenómeno, sendo heurísticamente ricas as pistas e as ilações que se podem retirar para outras situações ou individualidades históricas³⁸. Esta ligação do individualismo metodológico com a análise histórica leva A. Teixeira Fernandes a considerar que "se é lícito falar em E. Durkheim de uma tendência para um reducionismo naturalista, será igualmente lícito falar de uma tendência em M. Weber para um reducionismo histórico"³⁹.

Trata-se, no fundo, de descobrir o que num dado meio social e numa dada época se reveste de uma natureza particular, singular ou típica em relação a outros meios sociais e a outras épocas.

Ilustrando este raciocínio com a análise das cartas de Goethe à Sr.^a Stein, Weber considera, num primeiro momento, ser fundamental conhecer as condições gerais nas quais essas cartas foram escritas, bem como o "conjunto da vida cultural do mundo «envolvente»"⁴⁰ para, num segundo momento, interpretar a experiência individual dos valores e das normas dominantes actualizadas pelo criador dessas cartas.

Assim, de uma assentada, Weber rejeita tanta as modalidades de análise sociológica que consideram o indivíduo de forma a-histórica e descontextualizada, preocupando-se sempre em inseri-lo no conjunto da envolvente societal, como as versões que ignoram as vivências, as experiências e as emoções individuais. Frank Parkin faz notar, a esse respeito, a distinção e a complementaridade que Weber estabelece entre "a compreensão actual do sentido visado de um acto (actuelles Verstehen)" e a "compreensão explicativa (erklarendes Verstehen)"⁴¹. Enquanto que a primeira se pode ilustrar pela "capacidade que temos de compreender que alguém está irritado pela simples leitura da sua expressão facial", mediante a intuição patente no acto observacional, a segunda requer a inclusão num

³⁷ yd. Max Weber, *Essais sur la Théorie de la Science*, Paris, Plon, 1965, p. 258.

³⁸ É clara a influência em Weber do historicismo alemão e, em particular, de Wilhelm Dilthey, nomeadamente, quando este defende a especificidade dos objectos histórico-sociais e a irreductível singularidade de cada tempo histórico. De igual forma, a importância da *compreensão*, do papel cognitivo do sujeito culturalmente motivado e da empatia entre observador e actor surgem já com grande evidência na obra deste autor.

³⁹ A. Teixeira Fernandes, *O Social em Construção*, Porto, Figueirinhas, 1983, p. 92.

⁴⁰ Vd. Max Weber, *Essais...*, *op. cit.*, p. 267.

⁴¹ Frank Parkin, *op. cit.*, p. 4.

contexto cultural mais vasto, "*um quadro de conhecimento alargado*", dentro do qual se torna possível compreender o fenómeno social⁴².

Em síntese, a compreensão da acção humana preocupa-se com os objectos culturais, isto é, orientados por valores e motivações (factor distintivo das "ciências da cultura" face às "ciências da natureza"), mas sempre enquadrados numa determinada individualidade histórica. Este método pretende, assim, captar a "*constelação única de características que definem a originalidade de cada conduta ou instituição social, num certo momento histórico*"⁴³. Essa constelação, não o esqueçamos, encontra-se sempre ligada a um universo pleno de sentido e subjectivamente vivido e elaborado. É essa característica típica e exclusivamente humana — a produção de sentido -, que nos leva a salientar a seguinte definição de cultura: "(...) *segmento finito de entre a infinitude sem sentido do devir do mundo, segmento a que os seres humanos conferem sentido e significação* (...) *A pressuposição transcendental de toda a ciência cultural não repousa sobre a nossa opinião acerca do valor de uma certa cultura ou da «cultura» em geral, mas sim do facto de sermos seres culturais dotados da capacidade e da vontade de tomar uma atitude deliberada perante o mundo e de lhe atribuir significação*"⁴⁴. Deste modo, as ciências sociais - e a sociologia em particular - são formas de conhecimento duplamente interpretativo, ou, nas palavras de Parkin, uma "*actividade de segundo nível*", já que "*se reporta a teorias e concepções dos actores sociais e não aos comportamentos desses actores, em bruto, tal como são*"⁴⁵. Assim, os significados subjectivos da acção são, por si mesmos, ingredientes indispensáveis para a sua própria explicação, valendo como factos sociais. É a vez de Weber acentuar, como de resto faz recorrentemente, embora nem sempre de forma explícita, a sua distância face a Marx, designadamente à sua noção de ideologia como mistificação, ilusão ou falsa consciência. Mas a demarcação vale também em relação a Durkheim, em especial no que se refere à sua exigência de ruptura face ao senso comum⁴⁶.

A análise complexifica-se quando o autor se pretende demarcar da intenção nomotética da ciência experimental "positivista". De facto, Weber

⁴² Idem, *ibidem*.

⁴³ A. Santos Silva, *Entre a Razão...*, p. 49.

⁴⁴ Max Weber citado por Augusto Santos Silva, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁴⁵ Frank Parkin, *op. cit.*, p. 2.

⁴⁶ Durkheim, a propósito do suicídio, refere a impossibilidade de o analisar cientificamente a partir das pré-noções do senso comum: "*as palavras da língua corrente, como os conceitos que exprimem, são sempre ambíguos e o estudioso que os explorasse tal como os recebe na utilização que deles é feita diariamente, haveria necessariamente de incorrer em graves confusões*", vd. *O Suicídio*, Lisboa, Editorial Presença, 1977, p. 7.

defende que qualquer operação científica está impregnada de juízos de valor e de "concepções do mundo", ideais "que são tão sagrados para os outros como os nossos o são para nós"⁴⁷. Daí, a afirmação muito clara da dependência da ciência face a "determinadas perspectivas especiais e parciais" que seleccionam as manifestações sociais que são objecto de investigação. Nas palavras do autor, "uma parte ínfima da realidade individual adquire novo aspecto de cada vez que é observada por acção do nosso interesse condicionado por tais ideias de valor"⁴⁸. Essa parte da realidade é a que se encontra ligada, precisamente, ao quadro cultural de referência, aos interesses e às "atitudes significativas" do cientista. Por conseguinte, todo o trabalho científico parte de uma orientação subjectiva, a qual, por sua vez, está intimamente ligada ao "espírito" de uma determinada época histórica. Desta forma, Weber critica as leis amplas e abstractas que, no seu entender, são as mais vazias de conteúdo e as mais distanciadas da realidade. Pelo mesmo motivo, recusa todas as imputações causa/efeito de cariz unilateral, presente tanto no monismo sociologista de Durkheim, como no mecanicismo materialista de Karl Marx. Daí apontar para o carácter pluralista e probabilista da causalidade.

Como alternativa, Weber propõe a construção de *tipos-ideais*, enquanto *conceitos genéticos* que se afastam da realidade empírica para melhor captar a sua "significação cultural específica", através da acentuação unilateral de certas características, a partir de um ou mais pontos de vista. No entanto, o procedimento deverá ser lógico e jamais normativo - segundo Weber, "existem ideais-tipo tanto de bordéis como de religiões"⁴⁹. Cada exercício de pesquisa deverá, partindo do tipo-ideal construído, verificar o seu grau de adequação aos factos concretos. Desta forma, como a própria ciência, o conceito é sempre provisório. Contudo, como acentua Frank Parkin, é possível acentuar unilateralmente determinados critérios, obtendo-se, no limite, tipos-ideais totalmente diferentes apesar de se basearem no mesmo fenómeno. Assim, a "afirmação de que os tipos-ideais nos dizem menos acerca da realidade social do que acerca dos preconceitos interiores é, no mínimo, defensável"⁵⁰.

Uma outra questão, provavelmente a mais polémica na obra de Weber e transversal, aliás, à maior parte dos seus escritos, prende-se com o lugar da cultura na determinação dos fenómenos sociais. É notório que Weber valoriza

⁴⁷ Max Weber, *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, p. 22.

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 54.

⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 89.

⁵⁰ Vd. Frank Parkin, *op. cit.*, p. 15.

a dimensão cultural dos factos históricos, como acontece quando analisa a emergência do capitalismo, mas parece-nos errado considerar essa componente como sendo exclusiva. Parkin diz mesmo que é injustificada a sua tão divulgada "reputação antimaterialista"⁵¹.

De facto, Weber é muito claro quando defende a pluralidade causal. O próprio conceito de individualidade histórica, anteriormente referido, aponta no mesmo sentido: "*complexo de relações na realidade histórica, congregadas num todo conceptual sob o ponto de vista do seu significado cultural*"⁵². No entanto, ao analisar a génese do capitalismo, Weber coloca a ênfase no *espírito* do capitalismo, considerando-o como a verdadeira origem da acumulação de capital; um capitalismo racional, baseado no raciocínio económico legitimado pela ética protestante do trabalho, fenómeno que se insere no movimento mais geral de alargamento da dominação racional e legal, indissociável da constatação, lúcida mas algo melancólica, do "*desencantamento do mundo*", uma vez que o funcionamento do social se reduz à obediência de regras impessoais e não ao encanto mágico e carismático das sociedades mais antigas. Ainda assim, é de salientar, ao contrário do que afirmam algumas críticas vulgares, que Weber defende a complexidade e a multidimensionalidade dos fenómenos sociais, recusando as perspectivas unilaterais, sejam elas materialistas ou espiritualistas: "*...com ambas se presta um mau serviço à verdade histórica, se forem consideradas como ponto de chegada e não de partida da investigação*"⁵³. Ponto de partida que, já o referimos, é sempre provisório (instituído numa dada *singularidade histórica*) e jamais uma verdade eterna.

1.4. Breve Balanço

Da análise destes três autores—"*uma espécie de trindade secular de sociólogos, deificada onde quer que se ensine sociologia*"⁵⁴—, constata-se que muitas das críticas que lhes foram dirigidas carecem de fundamento. De facto, a sua obra é complexa e o seu pensamento vai além da habitual vulgata que muitas vezes se insiste em lhes atribuir. Aliás, a sua obra contém em si mesma

⁵¹ O mesmo autor acrescenta: "*Contudo, na realidade, Weber tinha uma inclinação materialista bastante forte. Nos seus escritos políticos, em particular, desvaloriza geralmente a possibilidade de que os valores ou a ideologia possam deixar marcas de modo decisivo nas realidades duras da estrutura social*", *ibidem*, p. 23.

⁵² Vd. Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Presença, 1983, p. 32.

⁵³ *Idem*, *ibidem*, p. 137.

⁵⁴ Peter Hamilton, "*Nota da edição inglesa*" in Frank Parkin, *op. cit.*, p. vii.

elementos de superação de certos aspectos mais criticados: Marx insiste antes de mais no enraizamento social da actividade humana e luta contra os preconceitos do homem *oeconomicus* e as leis económicas universais; Durkheim admite a criatividade e a diferença individuais; Weber defende o cruzamento de várias lógicas com efeito causal.

O principal problema reside nalguma imprecisão conceptual que os caracteriza, marcada por avanços e recuos, afirmações e rectificações. Por outro lado, o único autor a desenvolver uma teoria sistemática sobre a actividade cultural, conferindo-lhe um grau assinalável de autonomia, é Max Weber. Ainda assim, e tal como os outros dois autores, a sua teoria, enquanto grande edifício conceptual, suscita um vasto leque de dificuldades de operacionalização e de conversão para uma linguagem propícia à pesquisa empírica.

No entanto, as principais questões que levantam continuam a ser as grandes inquietações da análise sociológica: sujeito *versus* objecto, idealismo *versus* materialismo, finalismo *versus* mecanicismo, consenso *versus* conflito...

Estudar criticamente as suas obras não é, por isso, um exercício de procura da arqueologia da escrita sociológica mas sim, pelo contrário, mergulhar plenamente na actualidade do debate sociológico, encontrando pontes de contacto com a contemporaneidade e procurando incentivo tanto na exemplaridade de certas análises, como nas *formas* e métodos ora complementares, ora conflituais de abordagem da realidade. Sem descurar o que, em tais propostas, existe de erróneo, contraditório, precipitado ou simplesmente desadequado. Nas palavras de Peter Hamilton: "*A sociologia tem, pelo menos, a pretensão de ser uma ciência - e nenhuma ciência pode permitir-se considerar o trabalho dos seus principais pensadores como inviolável e imune a críticas. Só explorando os erros dos seus antepassados uma ciência pode progredir*"⁵⁵.

2. Tendências actuais da sociologia no estudo da cultura. 2.1. A análise da vida quotidiana: fenomenologia social, etnometodologia e interaccionismo simbólico.

Uma das principais correntes actuais da sociologia, ramificada em várias escolas de pensamento, encontra a sua origem na análise compreensiva das sociedades, herdando os ensinamentos de Husserl (pela banda da

⁵⁵ Peter Hamilton, "Nota da edição inglesa" in F. Parkin, *op. cit.*, p. ix.

fenomenologia), de Heidegger e Gadamer (pela banda da hermenêutica), de Dilthey, Rickert, Simmel e, principalmente, de Weber. A actividade humana entendida como acção consciente, dotada de sentido e subjectivamente orientada, é o grande traço de união entre a fenomenologia social, a etnometodologia e o interaccionismo simbólico. Desta forma, a realidade social é encarada como o resultado da actividade dos sujeitos, enquanto construção social que resulta da sua contínua produção do mundo, imbuída de intencionalidade comunicativa, base das relações intersubjectivas. Segundo Franco Crespi, estas teorias proporcionam um melhor conhecimento da génese da cultura e da sua dinâmica intrínseca.

No que se refere à fenomenologia social, impõe-se uma referência à obra de Alfred Schütz, enquanto busca pioneira dos fundamentos da vida quotidiana e da razão prática. Para Schütz, *"o mundo da vida quotidiana é a região da realidade na qual o homem se empenha e que pode modificar quando nela opera"*⁵⁶. Considerando que a realidade se encontra dividida em províncias ou regiões finitas de sentido (a ciência, o sonho, a arte, a vida quotidiana, etc), Schütz preocupa-se especialmente com o que apelida de realidade primeira: o mundo da vida quotidiana, universo no qual agimos e em relação ao qual adoptamos uma atitude "natural", de confiança. Universo apromático até demonstração em contrário (*"until further notice"*), é um mundo fundamentalmente igual para mim e para os outros, e que permite, por isso, a compreensão mútua, o contacto intersubjectivo e a troca de posições e de perspectivas através de uma série de realidades dadas como adquiridas. Mundo comum, interpretado, apreendido e construído de acordo com um *"stock"* prévio de experiências e vivências, mas impondo limites à actuação dos indivíduos, já que as suas acções, apesar de subjectivamente orientadas, criam objectos que exercem constrangimentos à livre acção dos outros e vice-versa. O stock de conhecimento, funciona como guião de referência para a acção prática, isto é, pré-reflexiva, através da qual damos um sentido à realidade envolvente: *"O mundo da vida, compreendido na sua totalidade como um mundo natural e social, é a arena, bem como a entidade, que fixa os limites da minha e da nossa acção recíproca"*⁵⁷.

De facto, as significações consideradas como adquiridas e partilhadas pelos vários sujeitos no mundo da vida quotidiana impedem uma atitude, que seria insustentável, de permanente questionamento de tudo o que nos rodeia.

⁵⁶ Vd. Alfred Schütz, *The Structures of the Life-World*, Evanston, Northwestern University Press, 1973, p. 3.

⁵⁷ Idem, *ibidem*, p. 6.

Os outros aparecem como "*corpos dotados de consciência, homens «como eu»*"⁵⁸ e a realidade apenas se torna problemática quando surge algum acontecimento que não encaixa no meu esquema ("*stock*") de referência. Nós sabemos o que o outro faz e porque o faz, já que existe uma reciprocidade de perspectivas que nos permite prever e antecipar a sua acção. A consciência reflexiva actua sempre *a posteriori*, quando penso nas acções em que estive envolvido e surge a necessidade de as tornar inteligíveis.

A forma que possuímos para aceder ao comportamento e à motivação dos outros liga-se, indissociavelmente, às suas performances corporais. É então que todo um conjunto de condutas, rituais e linguagens, inclusivamente não-verbais, passam a ser considerados, não só como objectos legítimos da análise sociológica, mas também como sinais de orientação nas rotinas quotidianas. É à volta desse mundo da vida, assente no corpo⁵⁹, que gira toda a teoria de Schütz, negligenciando o fascínio de muitos pensadores pelas magníficas construções do conhecimento "culto" ou erudito, afinal uma "província finita de realidade". Schütz e a fenomenologia social ocupam-se de tudo o que seja conhecimento socialmente produzido e partilhado, centrando a sua atenção nos "pormenores" supostamente insignificantes e anódinos da vida de todos os dias. Nesta linha, há uma clara aproximação aos esquemas cognitivos e mentais do senso comum, às realidades tidas como adquiridas (*taken-for-granted*), ao pensamento que não se pensa. Para estes autores, ao contrário dos racionalistas, não há qualquer necessidade de romper com o senso comum para iniciar um processo de construção científica; pelo contrário, o senso comum é o objecto por excelência da análise sociológica e esta deve-se adequar aos seus esquemas de referência. Em termos fenomenológicos, não é relevante que as interpretações e construções do senso comum sejam erróneas e mistificadoras; o que interessa é o seu papel na percepção e edificação da realidade quotidiana, a realidade primeira e tida como evidente e ordenada, ainda que assim o não seja. Mesmo as experiências que transcendem esta realidade primeira (a experiência científica, estética, religiosa, etc.) acabam por ser apropriadas de acordo com a linguagem da vida "vulgar". Tal como no teatro, quando desce o pano, assim a consciência regressa à realidade da vida quotidiana, transformando as outras experiências em intervalos mais ou menos curtos: "*A realidade dominante envolve-as por*

⁵⁸ Idem, *ibidem*, p. 15.

⁵⁹ José Madureira Pinto interpreta desta forma a centralidade do estudo das performances corporais em Schütz: "*(o corpo) é o centro ou origem de toda a percepção, onde se inscreve o sistema de condições de possibilidade da acção e de apreensão do mundo*"; vd. "Questões de metodologia sociológica (II)" in *Cadernos de Ciências Sociais*, n° 2, p. 122.

*todos os lados (...) e a consciência sempre retorna à realidade dominante como se voltasse de uma excursão*⁶⁰. Durante o decorrer de um dia, viajamos por várias províncias finitas de significado, experimentando "choques" que resultam do confronto de sentidos ou "*estilos cognitivos*"⁶¹ diferentes (sonhar, acordar, estar activo, ler um livro ou ouvir música, etc). Como refere Giddens, apesar de ocorrerem com frequência, estes "choques" fazem parte das rotinas dos agentes, já que estes estão habituados a transitar, de forma habitualmente serena, entre diferentes tipos de linguagem⁶².

No mundo da vida quotidiana, também ela uma província finita de sentido, a actividade, o estar-se activo e em vigília é a principal característica do estilo cognitivo. Desta forma, a acção humana empenhada traduz-se por actos performativos ("*acts of performing*") que transformam a realidade. As minhas *performances* permitem-me aceder ao mundo da vida, alterando-o e apresentando-o aos outros com o poder de uma facticidade externa e objectiva, que limita tanto as suas acções como as deles limitam as minhas. De facto, o comportamento intersubjectivo decifra-se através de determinadas manifestações exteriores que funcionam como signos e sistemas de signos que objectivam, através da comunicação, significados inicialmente subjectivos. Estes, da parte de quem age, traduzem-se por esquemas *expressivos* que permitem ao interlocutor e/ou ao observador, accionar os seus esquemas *interpretativos*, as suas tipologias profanas, baseados em codificações de experiências anteriores. Desta forma, reduz-se a complexidade da realidade social e permite-se, apesar da intrínseca indeterminação do agir humano, uma certa previsibilidade recíproca dos comportamentos⁶³.

A cultura, nesta perspectiva, não é apenas constituída pelas obras que transcendem o "aqui e agora" da realidade quotidiana. As grandes obras da experiência estética, com os seus imponentes nomes e tradições são apenas uma "*quasi-realidade*", uma "*província finita de sentido*", entre muitas outras. Não existe, pois, nenhuma justificação para lhe conferirmos uma superioridade ontológica. A cultura não é concebida apenas em termos de

⁶⁰ Vd. Peter Berger e Thomas Luckmann, *A Construção Social da Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1985, pp 43.

⁶¹ Definidos por Schiitz como "um estilo particular de experiência de vida" in *The Structures...*, p.23.

⁶² Vd. Giddens, *Novas Regras do Método Sociológico*, Lisboa, Gradiva, 1996.

⁶³ Como refere Franco Crespi, a propósito de Schiitz, "*no mundo social a relação com o outro é sempre mediada por modelos de significado já codificados, isto é, por tipificações do agir (...) que, como conjunto de vivências típicas, surgem assimiladas através da comunicação social, ou seja, da linguagem, dos exemplos práticos, do ensino, da leitura, etc.*" in op. cit., p. 120.

objectos ou artefactos, ela é uma "*cultura-acção*"⁶⁴, eminentemente relacional e intersubjectiva, constantemente actualizada e instantaneizada nas nossas actuações quotidianas. Assim, e em síntese, a abordagem fenomenológica assenta, não tanto na expressão de um mundo interior, mas, antes de mais, no carácter intencional da acção, mediado pela linguagem enquanto "*canal da actividade social prática diária*"⁶⁵. Os actos comunicativos e a constante produção de significado constituem, por isso, o fazer quotidiano da sociedade, entendida como "*uma realização engenhosa dos actores*"⁶⁶.

A etnometodologia, neologismo criado por Harold Garfinkel⁶⁷, preocupa-se, por seu lado, com os implícitos subjacentes à acção quotidiana, partindo do princípio, igualmente presente na fenomenologia social, de que os agentes sociais apreendem e constroem a realidade tendo em vista objectivos essencialmente práticos: "*Utilizo o termo «etnometodologia» para me referir à investigação das propriedades racionais das expressões de indicalidade (indexicality) e outras acções práticas*"⁶⁸. Utilizando situações quasi-experimentais, Garfinkel consegue trazer ao de cima (através da perturbação deliberada das rotinas, mediante a técnica de *making trouble*⁶⁹) os significados implícitos da acção prática, significados de natureza pré-reflexiva e não exprimíveis discursivamente. Agindo sempre na fronteira do normal e do desviante, este autor tem como objectivo resgatar os tais significados *taken-for-granted* que os actores utilizam nas rotinas diárias; significados que, apesar de surgirem como "naturais" (e por isso não explícitos), provam a centralidade da componente cultural da natureza humana, moldada por um poderoso, lento e permanente processo de socialização e de adequação às normas e padrões dominantes; socialização que consiste, não tanto na sujeição às normas, mas na sua interpretação — interpretação que, por sua vez, confere um sentido ao mundo da vida. Ora, através dos processos constitutivos dessas interpretações, o sociólogo consegue aceder aos métodos socialmente

⁶⁴ Expressão utilizada por G. Poujol e R. Labourie in *Les Cultures Populaires*, Toulouse, Edouard Privat Éditeur, 1979.

⁶⁵ Anthony Giddens, *Novas Regras...*, p. 34.

⁶⁶ Idem, *ibidem*.

⁶⁷ "O objecto da nova forma de análise é o património de conhecimentos de senso comum (*etno*)usados (*método*) pelos indivíduos para definir e determinar praticamente a sua realidade social"; vd. F. Crespi, *op. cit.*, p. 124.

⁶⁸ Vd. Harold Garfinkel, "What is ethnomethodology?" in AAVV, *The polity Reader in Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 62.

⁶⁹ Vd. Georges Lapassade *Les Microsociologies*, Paris, Anthropos, 1996, em particular pp. 26-28.

contextualizados de construção da realidade. Para isso, provoca transgressões à situação estabelecida e observa a reacção ao imprevisto por parte dos actores sociais quando sentem como "estranhos" os quadros mais habituais. Desta forma, ao discutirem-se as regras usualmente mais pacíficas, compreende-se o carácter de permanente negociação a que estão submetidas.

A melhor prova da centralidade das convenções (uma convenção, por natureza, é uma marca cultural) reside no facto de as pessoas perderem a orientação cognitiva quando as aparentemente insignificantes regras do dia-a-dia são questionadas ou violadas. De facto, forma-se uma sensação desconcertante quando *alter* não corresponde ao comportamento esperado por *ego*. Por momentos, e antes mesma do ruído ser assimilado e porventura compreendido, é como se um universo inteiro de regras e convenções subjacentes à mais anódina interacção desmoronasse, e com ele arrastasse os actores sociais envolvidos. A situação resvala sempre para um contexto de anomia quando não existe uma correspondência entre o acontecimento real e o acontecimento esperado: "*o acontecimento é anómico quando não tem um sentido nos termos das regras do jogo (...) o delinquente é posto fora do jogo: o que lhe é censurado não é ter infringido as regras, mas ter-se comportado de um modo tal que as regras comumente aceites não permitem interpretar os acontecimentos surgidos, e regular a sua conduta de acordo com essa interpretação*"⁷⁰. De facto, são essas regras ou convenções que organizam as situações de interacção, tornando-as congruentes com as expectativas recíprocas que estão na base da previsibilidade do comportamento humano.

Nestas alturas, quando a ordem convencional é subvertida, o senso comum trai-se, revelando os pressupostos raramente pensados sob os quais repousa a sua actividade. O senso comum, aliás, pode ser definido como o pensamento em acção nas rotinas diárias; um pensamento que raramente reflecte nos seus alicerces mais profundos porque está em situação de permanente *performance*.

Uma vez mais, a análise científica não opera pela definição de um sistema de relações objectivas que enquadram a actividade humana; pelo contrário, a metodologia científica deve partir da compreensão empática, a partir do interior ("*from within*"). Desta forma, aceita-se como metodologicamente possível a identificação empática entre observador e observado. As técnicas de observação são, por isso, utilizadas em situação de exclusividade, de forma a poder captar tanto a linguagem verbal, como a não-verbal, tanto a

⁷⁰ Vd. Nicolas Herpin, *A Sociologia Americana*, Porto, Edições Afrontamento, 1982, pp. 90-91.

palavra como o gesto, tanto o discurso como o corpo. Aliás, o "*observador social deve, de vez em quando, fazer por usar uma linguagem que seja coerente com a dos sujeitos observados, evitando sobrepor à realidade específica analisada categorias abstractas, elaboradas independentemente do contexto social que se pretende estudar*"⁷¹. Assim, respeita-se o princípio da indicialidade, que impede generalizações abusivas, já que todas as explicações são contingentes e devem ser interpretadas de acordo com o contexto específico em que foram emitidas⁷².

As estruturas são aqui reduzidas aos processos de atribuição de sentido (práticas de explicação das condutas ou *accounts*) por parte dos actores sociais, enquanto mero produto das suas interacções e da sua percepção e interpretação da vida social: *fenómenos estruturais como o rendimento, a distribuição pelas profissões, a organização familiar, as classes sociais e as propriedades estatísticas da linguagem, são produtos que emergem de uma grande quantidade de comunicações, percepções, juízos e outras «tarefas acomodativas» pelas quais as pessoas concertadamente encontram a partir do interior, os meios sociais com os quais a sociedade as confronta, mantém, restaura e altera as estruturas sociais que são os produtos amalgamados do curso temporalmente prolongado das acções dirigidas para esses meios sociais*"⁷³.

De facto, só o agir pode ser considerado como relativamente autónomo (ele depende também dos contextos em que se exerce) e é nele, ou melhor, nas suas interpretações, que assenta a ordem social que, como já referimos, é instável e sujeita a subversões constantes, o que nos afasta de todo e qualquer modelo estático das relações entre cultura e estrutura social.

Finalmente, e para completar este breve olhar sobre as correntes que se situam do lado da produção ritualizada e quotidiana da sociedade e da cultura, importa referir o papel do interaccionismo simbólico e, em particular, de Erving Goffman.

Estudando a interacção social como representação, Goffman suscitou sobre si dúvidas acerca da legitimidade científica da sua obra, dúvidas essas que devem ser compreendidas no âmbito das lutas pela consagração no interior do campo científico e do sub-campo da sociologia académica americana. Utilizando um vocabulário pleno de analogias dramáticas, não se coibindo de recorrer à "pequena história" e às suas fontes, ilustrando os seus

⁷¹ vd. F. Crespi, *op. cit.*, p. 126.

⁷² O que, em última análise, como refere Crespi, inviabiliza o próprio exercício das ciências sociais, já que "*parece impedir qualquer possibilidade de desenvolver generalizações cognitivas relativamente aos fenómenos sociais no seu conjunto*", *ibidem*, p. 127.

⁷³ H. Garfinkel in Nicolas Herpin, *op. cit.*, p. 92.

conceitos com anedotas ou excertos de romances, Goffman não poderia ter deixado de suscitar reacções de repulsa e de desconfiança. No entanto, ele é o primeiro a afirmar o carácter integrado da sua pesquisa, demonstrando mesmo a convicção de que constitui uma nova perspectiva de conjunto sobre a vida social, (*um quadro de referência que poderá ser aplicado a qualquer configuração social concreta*)⁷⁴.

O cerne da sua análise situa-se no estudo dos papéis sociais, enquanto quadros no interior dos quais se exprimem e se individualizam as personalidades individuais dos actores: *"Considerarei o modo como o indivíduo em situações de trabalho habituais se apresenta a si próprio e à sua actividade perante os outros, as maneiras como orienta e controla a impressão que os outros formam dele, as diferentes coisas que poderá ou não fazer enquanto desempenha perante os outros o seu papel"*⁷⁵.

Existem três entidades fundamentais no estudo do tipo-ideal da interacção social: os dois actores (ou personagens...) em presença e ainda a audiência ou público. Cada actor tem como tarefa a gestão da sua apresentação pública, cabendo à audiência o papel de sancionar ou consagrar essa representação. Como refere Nicolas Herpin, *"o Eu só se substancializa pela mediação do público. Os actores de teatro, por melhor que saibam os seus papéis e por mais vezes que os tenham representado com sucesso têm sempre medo; o que não é mais do que reconhecer obscuramente o peso decisivo de cada público na substancialização do papel apresentado"*⁷⁶. A projecção de uma dada impressão, e a interpretação dessa impressão, constituem dois momentos fundamentais no processo de interacção. O actor, mesmo em situação de silêncio, não deixa de transmitir uma impressão: *"Os actores podem deixar de se expressar, mas não podem impedir-se de exprimir alguma coisa"*⁷⁷. Existe aqui, de forma muito clara, uma ênfase nos processos de comunicação e na mediação exercida pela linguagem. A impressão adquire um determinado significado, o que a remete para o seu carácter eminentemente simbólico. Já H. Mead referia o poder constitutivo da ordem simbólica, através do quadro de referências contido na objectivação de significados patente no conceito de *outro generalizado*, face ao qual os indivíduos formam as suas identidades e incorporam os seus papéis⁷⁸.

⁷⁴ Erving Goffman, *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa, Relógio d'Água, 1993, p. 9.

⁷⁵ Idem, *ibidem*.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 80.

⁷⁷ Vd. Erving Goffman, *op. cit.*, p. 131.

⁷⁸ Cf. F. Crespi, *op. cit.*, pp. 113-116.

No entanto, a interpretação da impressão transmitida não depende apenas da representação. Existem, igualmente, o que Goffman chama de "portadores" ou "indícios" de informação, como por exemplo a relação que se pode estabelecer entre a aparência e o estatuto sócio-económico do actor ou entre determinados comportamentos e os rótulos (*ilabels*) ou estereótipos associados ao papel em representação (pense-se, designadamente, no conjunto de rótulos que se associam a um determinado papel desde que ele é representado por uma mulher). Assim, é natural que exista uma selecção por parte dos actores antes de escolherem os seus papéis, de acordo com a valoração positiva ou negativa que fazem dos rótulos que lhes estão intimamente associados.

Desta forma, Goffman admite ir mais longe do que os fenomenólogos e os etnometodólogos, ao considerar a pertinência da interferência de certos factores exteriores à situação de interacção; factores vincadamente estruturais e, por isso, de índole macrossociológica. Aliás, o autor preocupa-se com as regras que estão na base da definição da situação de interacção, de maneira a que seja possível prever reciprocamente o agir dos intervenientes, mantendo a ordem social⁷⁹. É célebre o seu conceito de *compromisso de trabalho* ("*Working Acceptance*"), enquanto "*quadro definidor das condições e limites da acção*" que permite aos actores manterem o normal desenrolar da interacção, filtrando ou minimizando os conflitos, numa espécie de permanente "*guerra fria*" w. De igual modo, rejeita a utilização de dimensões psicológicas e/ou existenciais, atribuindo um grande relevo à comunicação exercida em consonância com a cena social.

Esta mesma tendência verifica-se quando considera a importância dos factores contextuais nas situações de interacção. É conhecido o seu modelo de análise baseado na consideração da oposição entre a *fachada* (ou *região frontal*) e os *bastidores* (ou *região de traseiras*). A linguagem, as condutas, as *performances* verbais, variam acentuadamente de uma região para a outra, o que nos leva necessariamente à análise (ainda que tal não seja explicitamente referido por Goffman) da sua configuração estrutural e da importância do espaço na vida social⁸¹.

Aliás, a célebre afirmação de Goffman, de que o "*Eu é um efeito dramático*" remete-nos, precisamente, para a constatação de que a representação não se identifica necessariamente com o ego. Para uma correcta análise

⁷⁹ Crespi nota neste aspecto a influência de Parsons.

⁸⁰ Vd. Erving Goffman, *Os Momentos e os seus Homens*, Lisboa, Relógio d'Água, 1999, p. 106.

⁸¹ Vd. a esse respeito o nosso artigo "*As escolas urbanas como cenários de interacção*" in *Sociologia*. Revista da Faculdade de Letras, I Série, vol V, 1995, pp. 91-150.

da situação de interacção, devemos considerar o contexto em que esta ocorre: a região, o papel e a constituição do público, os indícios transmitidos, etc. João Arriscado Nunes defende mesmo que Goffman considera a articulação entre a ordem social e a ordem da interacção através de um "«*vínculo fraco*» (*loose coupling*) entre as duas ordens, estabelecido através de processos de transformação dos elementos próprios da ordem estrutural em elementos característicos da ordem da interacção"⁸². Pode-se ainda acrescentar que as próprias variações nas situações de interacção remetem inevitavelmente para a presença de mecanismos institucionais. No entanto, ao procurar essa articulação, Goffman respeita o princípio de que ela "deve ser procurada nos elementos invocados nos próprios episódios de interacção, sem recorrer a uma mudança de procedimentos de análise ou a uma mudança na escala de análise"⁸³. Desta forma, é nas próprias situações microssociológicas que devemos procurar as variáveis explicativas das práticas sociais, considerando-as como sistemas sociais auto-suficientes⁸⁴.

Assim, existe um acordo fundamental entre o interaccionismo simbólico e as análises fenomenológicas e etnometodológicas: o objecto de estudo é o homem na sua vida quotidiana e no incessante trabalho de produção simbólica e cultural. A realidade social não é predeterminada do exterior; ela é sempre o resultado da percepção, interpretação e avaliação dos actores⁸⁵. Do mesmo modo, a comunicação exerce um papel mediador fundamental, enquanto veículo de significados com a força de símbolos, sem com isso retirar ao sujeito o seu papel activo, designadamente nas interpretações que fornece. Se, por um lado, o actor social está imbuído das regras e convenções dominantes numa dada sociedade (a cultura é o seu "ambiente"), por outro lado ele não cessa de produzir novos horizontes de vida, alterando o quadro de referências de que é portador. Aliás, ao colocarem a sua ênfase na génese e funcionamento da cultura, as motivações subjectivas da acção acabam por ser realçadas face às suas determinações objectivas.

⁸² Vd. João Arriscado Nunes, "Erving Goffman, a análise de quadros e a sociologia da vida quotidiana" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 37, 1993, p. 45.

⁸³ Idem, *ibidem*.

⁸⁴ Ainda a propósito de Goffman e da sua "perspectiva ecológica" vd. Randall Collins, "Erving Goffman on ritual and solidarity in social life" in AAVV, *The Polity Reader in Social Theory*, op. cit., pp. 71-78.

⁸⁵ Um outro ponto significativo em comum prende-se com o privilegiar das interacções e formas de comunicação não-verbal, com particular insistência nas *performances* corporais e gestuais (no caso de Goffman o estudo da face reveste-se de uma importância particular). Goffman refere claramente que o seu objecto de estudo são principalmente as "*expressões emitidas*" (e não as "*expressões (discursivamente) transmitidas*" (Vd. op. cit., pp 15-19).

2.2. A sociedade como totalidade: funcionalismo, estruturalismo e pós-estruturalismo.

Nos antípodas das correntes anteriormente mencionadas, situam-se os paradigmas que encaram a sociedade e os sistemas simbólicos como totalidades. Esta análise holística, de cariz objectivista, isto é, baseada na ruptura face aos saberes e condutas quotidianas dos actores, assenta num campo semântico onde pontificam conceitos como o de função, estrutura ou sistema. O seu principal objectivo é a procura das regularidades, padrões institucionais ou "invariantes" que pautam o fluxo das relações sociais, recusando uma continuidade entre os dados "sensíveis" das experiências vividas e a lógica da explicação científica.

Mesmo quando se referem aos actores, como acontece com Parsons, tais perspectivas acabam por privilegiar a situação, sendo esta constituída por um conjunto de "*valores, normas e regras definido a nível supra-individual*"⁸⁶. Os actores interiorizam, mais ou menos passivamente e através de processos de institucionalização, um conjunto de modelos e padrões simbólicos que lhes são exteriores e os condicionam. Em vez da análise dos indivíduos em termos da sua livre acção social, isenta de determinações, Parsons defende a obediência a "*conjuntos específicos de valores, codificados e institucionalizados em papéis sociais*"⁸⁷, ou, como refere Madureira Pinto, a "*um redutor determinismo idealista*"⁸⁸ que tudo limita aos valores dominantes numa dada sociedade, inclusivamente a própria divisão do trabalho e o sistema de estratificação social. Desta forma, o funcionalismo apaga o sujeito enquanto agente activo, limitando-lhe o campo de acção ao espartilho pré-definido de um determinado leque de papéis sociais, em obediência à reprodução do sistema social. Esquecendo, como refere Giddens, "*o carácter negociado das normas enquanto abertas a «interpretações» conflituais e divergentes*"⁸⁹, fenómeno extremamente ligado a uma desigual repartição do poder no seio dos sistemas sociais. Preocupando-se, exclusivamente, com a "*integração dos valores comuns*".

Esta concepção de cultura e de sociedade tem óbvios efeitos ideológicos. Se entre o indivíduo e as normas, valores e regras dominantes existe uma continuidade e não uma ruptura, a tendência dos sistemas sociais será para a evolução homeostática. Os conflitos e os mecanismos de negociação nos

⁸⁶ Vd. José Madureira Pinto, *Ideologias: Inventário Crítico dum Conceito*, Lisboa, Presença/Gabinete de Investigações Sociais, 1978, p. 17.

⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 25.

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 26.

⁸⁹ Anthony Giddens, *Novas Regras...*, p. 35.

processos de interação que as correntes subjectivistas anteriormente referidas postulavam são aqui negados pelo próprio peso das sanções que se exercem sobre os comportamentos desviantes.

A noção de uma totalidade integrada, harmoniosa e coerente que precede o estudo das partes é essencial para a compreensão do funcionalismo. De facto, o sistema, enquanto todo composto por partes interdependentes, de forma a que uma modificação numa delas acarreta modificações nas restantes e no próprio todo, evita a entropia e tende para a integração. Tal como um organismo, os sistemas sociais asseguram a sua perpetuação pela satisfação das necessidades que lhe são inerentes, acentuando-se, por isso, o seu carácter sincrónico. Mesmo quando existem disfunções, o sistema assegura a sua unidade através da substituição do elemento que "funciona mal" por um outro que lhe é equivalente⁹⁰.

Nesta perspectiva, a produção da cultura deve ser procurada no todo social, em íntima relação com os restantes sistemas ou subsistemas, e nunca como entidade autónoma ou enquanto produto do sentido que os indivíduos subjectivamente atribuem à sua acção. A "função" da cultura, mesmo quando é considerada como um sistema relativamente autónomo (Parsons), esgota-se na orientação normativa do agir individual, controlando-o e uniformizando-o.

O estruturalismo, enquanto análise holística, assegura uma continuidade face aos pressupostos do funcionalismo. Contudo, reconhece preferencialmente a totalidade como uma entidade em relação e, muitas vezes, em conflito — mais do que as posições dos elementos constituintes da sociedade, importa definir as suas relações e as leis que as regulam. Além disso, liga-se indissociavelmente à linguística, em particular a de raiz saussuriana.

Giddens considera fundamental para a compreensão das limitações do estruturalismo, a explicitação da concepção saussuriana de língua (*langue*) e fala (*parole*). Enquanto forma estrutural, enquanto sistema, a primeira, estática, deve ser separada dos seus múltiplos usos ou desempenhos, aquilo que constitui o "*lado executivo da linguagem*". A língua, aliás, é definida como "*sistema de signos cujo único traço essencial é a união dos significados e das imagens acústicas*"⁹¹. Desta forma, e como Giddens refere, a linguagem

⁹⁰ O princípio da "equivalência funcional" constitui já uma actualização crítica do funcionalismo mais clássico, na medida em que considera que "*uma mesma necessidade biológica ou mesmo um imperativo do sistema social poderão encontrar satisfação em formas culturais diversas, enquanto necessidades ou imperativos sociais diversos poderão encontrar satisfação numa mesma forma cultural*", F. Crespi, *op. cit.*, p. 87.

⁹¹ Saussure citado in A. Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 75.

aparece como um sistema abstracto e idealizado, fortemente desligado dos seus contextos, aplicações ou usos concretos. Assim, a linguagem desenvolve-se num jogo de diferenças internas, divorciada das suas instantaneizações. O significado deriva, apenas, das diferenças estabelecidas entre essa palavra e as demais. Consequentemente, as palavras não significam os seus objectos (tese do carácter arbitrário do signo): a linguagem é forma e não substância. Qualquer elemento para ser compreendido deve, por isso, ser enquadrado no interior do sistema, despossuído que se encontra de autonomia ou existência enquanto entidade singular⁹².

Desta forma, a concepção de estrutura remete para um conjunto de posições em permanente relação, derivando o "lugar" de cada posição desse jogo ininterrupto. Assim, os sítios, lugares ou posições possuem um estatuto ontologicamente superior ao dos sujeitos que os ocupam. É por ocupar um dado lugar, e não pelas suas idiossincrasias, que um determinado sujeito pensa, imagina ou sonha de uma forma particular: *"Em suma, os sítios num espaço puramente estrutural são primeiros em relação às coisas e aos seres reais que os vêm ocupar e também em relação aos papéis e aos acontecimentos sempre um pouco imaginários que necessariamente surgem quando eles são ocupados"*⁹³?. Por outro lado, esta abordagem topológica e relacional considera os sujeitos como estando numa fila para ocupar diferentes lugares na estrutura, moldando a sua personalidade e o seu *habitus* de acordo com as características intrínsecas de cada um desses lugares. Desta forma, e porque se trata de uma cadeia ou fila de posições em permanente relação (e mutação), o sujeito ocupa sempre o *lugar do morto*, o espaço que no momento seguinte será de outro. Assim, o sentido é sempre o efeito de uma posição. O anti-humanismo do estruturalismo não consiste tanto na eliminação do sujeito, mas sim na sua transformação em sujeito nómada, circulante e encarnando de forma impessoal as propriedades associadas aos lugares ou posições. Desta forma, a acção é tida como uma dimensão secundária, bem como o carácter histórico da experiência social.

O programa teórico do pós-estruturalismo, por seu lado, pode ser ilustrado com a referência à tese da descentração do sujeito.

De acordo com esta perspectiva, nega-se uma vez mais a possibilidade de acesso à consciência humana através dos actos ou objectos culturais. Derrida,

92 A propósito da análise sistémica e estrutural, Vd. ainda A. Teixeira Fernandes, *O Conhecimento Sociológico. A Espiral Teórica*, Porto, Brasília Editora, 1983, pp. 37-104.

93 Vd. Gilles Deleuze, "Como reconhecer o estruturalismo" in *François Châtelet (dir), A Filosofia do Século XX*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1981, p. 278.

por exemplo, defende a autonomia do texto, enquanto Foucault, ao analisar o momento histórico da emergência da figura do autor, fala na sua morte anunciada, e lança a questão «o que importa quem fala?»: "(...) *a escrita está agora ligada ao sacrifício da própria vida; apagamento voluntário que não tem de ser representado nos livros, já que se cumpre na própria existência do escritor. A obra que tinha o dever de conferir a imortalidade passou a ter o direito de matar, de ser a assassina do seu autor*"⁹⁴. O texto, afinal, segue o seu próprio curso, sujeitando-se às múltiplas interpretações e reconstruções dos seus leitores, desvanecendo-se, por isso, a figura do autor. Como objecto cultural que é, o texto ultrapassa os contextos de co-presença (o "aqui e agora" da interacção) e implica uma distância que acaba por favorecer o papel do receptor/consumidor. Desta forma, os objectos culturais não permitem, por si só, aceder à intencionalidade da acção humana que os gerou.

2.3. Breve balanço e reencaminhamento em direcção à complexidade

Que balanço pode ser feito da comparação entre estes dois pólos da produção teórica sociológica e que traduzem profundas aporias (sujeito *versus* objecto, mecanicismo *versus* finalismo, etc.)?

Por um lado, impõe-se destacar algumas limitações fundamentais das análises compreensivas de cariz fenomenológico. Podemos referir a principal dessas limitações como sendo uma colossal ingenuidade perante todos os constrangimentos que precedem a acção individual. De facto, ao pretender constituir-se como uma sociologia da vida quotidiana, naquilo que ela possui de recorrente e rotineiro, mas também de equívoco e de imprevisto, as perspectivas fenomenológica e hermenêutica⁹⁵ esquecem que as possibilidades dessa acção só serão visíveis quando se procurarem as regularidades que objectivamente enquadram o devir social. Os agentes não sabem tudo sobre a sua vida, embora o que saibam seja de primordial importância para a análise sociológica. Não pode esta, no entanto, arvorar-se como razão dogmática e omnisciente.

Assim, é na perspectiva de um racionalismo relacional (procura do sistema de relações objectivas que enquadram os fenómenos sociais) que poderemos detectar o conjunto da situação (a cena total, para utilizar a linguagem do interaccionismo). A finitude, incompletude e assimetria dos pontos de vista subjectivos, alertam-nos para as limitações das correntes

⁹⁴ Vd. Michel Foucault, *O que é um Autor?*, Lisboa, Vega, 1992, p.36.

⁹⁵ Aqui em sentido lato, pretendendo englobar igualmente a abordagem etnometodológica e interaccionista.

fenomenológicas e interpretativas, designadamente na falta de ligação às dimensões estruturais da vida social: as pertenças classistas, as hierarquias sociais, a distribuição assimétrica de recursos, competências e poderes são frequentemente ignorados ou remetidos ao estatuto de variáveis dependentes (produto da interacção, da interpretação subjectiva ou da atribuição de sentido).

Não é a participação empática que leva à identificação entre observador e observado. É uma veleidade descabida e desmentida empiricamente, a pretensão de resgatar a totalidade do *olhar nativo*. A finitude dos pontos de vista particulares e a sua relativa incongruência exigem do olhar sociológico que, por mais que se aproxime dos terrenos do fluir social, mantenha a distância suficiente para uma perspectiva mais vasta que lhe permita compreender o conjunto de relações que estruturam uma determinada situação. O olhar sociológico move-se na permanente dialéctica entre a aproximação e o distanciamento. Não se proclame, por isso, a adequação da análise científica ao discurso do senso comum, ou dos *lay sociologists*: são abordagens comunicantes (não há, entre elas, um descontinuísmo radical) mas irremediavelmente distintas. Além do mais, se o cerne da interacção consiste no transmitir de uma impressão, tantas vezes apreendida de forma ambígua e equívoca⁹⁶, mesmo quando os actores possuem um conhecimento competente da situação, como postular a adequação aos esquemas cognitivos do senso comum? O conhecimento prático, por definição, não se pensa a si próprio⁹⁷, sendo constituído por um conjunto de princípios geradores dos desempenhos quotidianos. Como pretender, na hipótese de nos colocarmos na pele do observado, reflectir sobre o irreflectível⁹⁸?

Aliás, se como defende Adriano Duarte Rodrigues, a relação entre os actores e a experiência quotidiana "*se apresenta como uma «douta*

⁹⁶ Pense-se nas trocas de sentido, nas transferências semânticas, nos jogos de palavras, na montagem de indícios que conduzem a interpretações erradas, etc, já para não se falar nas ocasiões em que intencionalmente se transmitem falsas informações.

⁹⁷ Como refere José Machado Pais, "*no «conhecimento prático» ou «quotidiano» (...) a rotina aparece como uma espécie de «cunha» entre as acções «inconscientes» (tomada a expressão no seu corrente sentido psicológico) e aquelas que são levadas a cabo de uma forma deliberadamente consciente*", vd. "Nas rotas do quotidiano" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº37, 1993, p. 109.

⁹⁸ A este propósito, Adriano Duarte Rodrigues, ele próprio um adepto das abordagens fenomenológicas, refere o seguinte: "... *os indivíduos inseridos na multiplicidade de quadros que definem a vida quotidiana nunca esgotam, nas suas manifestações, a totalidade dos papéis que desempenham nem dão, por conseguinte, a ver totalmente a sua identidade*", vd. "Para uma sociologia fenomenológica da experiência quotidiana" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 37, 1993, pp. 123-124.

ignorância», dando a ver mais do que aquilo que sabem efectivamente dizer e explicar^w, importa construir os mecanismos conceptuais que permitam detectar essa *décalage*.

Do mesmo modo, o interaccionismo simbólico, apesar de considerar as regras e convenções que estruturam as situações de interacção social, defende que a subjectividade é um produto dessas mesmas situações, esquecendo-se de tudo o que não está presente no "*palco*", bem como do carácter altamente assimétrico de distribuição das "*máscaras*" que permitem a cada indivíduo um conjunto limitado de "*representações*".

Ainda assim, estas correntes desempenharam um importante papel na recentragem da investigação sociológica na direcção da vida quotidiana e dos seus ínfimos pormenores e rituais. O homem "vulgar" ganhou dignidade epistemológica, bem como o seu discurso, as suas posturas corporais, os seus pequenos gestos, as suas múltiplas formas de comunicar e, de alguma forma, de reproduzir e construir a realidade envolvente. A "espontaneidade" das condutas sociais quotidianas aparece-nos, à luz destas correntes, como um esforçado trabalho de adequação ao mundo intersubjectivo; trabalho tanto mais eficaz quanto aparece imbuído de "naturalidade". De facto, os "esquemas tipificadores" do senso comum, os quadros de referência dos actores, bem como todo o seu "stock" de conhecimentos, que permitem tratar como *taken-for-granted* um vasto conjunto de significados, resultam de um acumular de experiências diversas (através da própria estrutura de papéis sociais) e de um aplicar desse "stock" na decifração de novas situações.

Por outro lado, como refere Adriano Duarte Rodrigues, a abordagem fenomenológica chama-nos a atenção para os múltiplos mundos (Schutz chama-lhes "*províncias finitas de sentido*") em que decorrem os processos interactivos e para os diferentes pontos de vista implicados; multiplicidade essa correlativa da complexidade e variedade de papéis sociais que os indivíduos vão ostentando. Aliás, este realçar da coexistência de mundos díspares e por vezes incongruentes e conflituais, lembrando-nos o conceito de heterotopia proposto por Foucault, alerta-nos para a relevância de uma série de elementos que estão ausentes da situação de interacção e que os agentes constantemente evocam (a determinação institucional dos papéis sociais, por exemplo).

No entanto, uma vez mais, a elucidação dos mecanismos mais profundos que marcam esta multiplicidade de mundos da experiência (sistemas de estratificação social, distribuição do poder, antagonismos sociais, etc.) fica

^w Idem, *ibidem*, p. 118.

muito aquém do desejado, como se todos os actores tivessem a mesma possibilidade de seleccionar os papéis que desejam.

Ainda assim, não podemos correr o risco de reduzir as propostas compreensivas a versões mais ou menos sofisticadas do individualismo metodológico. Como refere Karin Knorr-Cetina¹⁰⁰, as propostas das correntes micro-sociológicas, além de constituírem um desafio para os paradigmas estabelecidos (frequentemente acomodados à pretensa fidedignidade dos métodos quantitativos "duros"), surgem, essencialmente, como uma reacção ao modelo normativo da ordem social, questionando os mecanismos de incorporação da ordem dominante através do processo de socialização. A "viragem cognitiva" que estas correntes representam, levam os analistas a considerar os processos dinâmicos e frequentemente conflituais de definição, interpretação, construção e negociação da ordem estabelecida nas situações interaccionais. Assim, estas teorias da interacção social *in situ*, apesar do inventário de críticas que lhes podem ser dirigidas, não se reduzem às versões simplistas do subjectivismo. O seu objecto não é o indivíduo, mas sim o cruzamento e reciprocidade de intencionalidades e perspectivas nas situações interaccionais. Como refere Giddens, "*compreender o que se faz apenas é possível através do conhecimento, ou seja, ser capaz de descrever aquilo que os outros fazem e vice-versa*"¹⁰¹. No entanto, ao pecarem, como já foi referido, pela falta de referência aos mecanismos institucionais que transcendem a interacção, acabam por validar a ideia de que a situação contém em si todos os elementos necessários à sua explicação.

No que diz respeito às propostas estruturalistas e pós-estruturalistas, registamos como principal limitação o seu exagerado formalismo. De facto, e retomando uma vez mais o exemplo da linguagem, não se compreende como pode a língua ser desligada dos seus usos concretos e da capacidade criativa dos agentes na sua adaptação mais ou menos versátil a diferentes situações. Nesta linha, e como refere Giddens¹⁰², a exagerada preocupação com o significante, com a forma, faz esquecer as realidades a que ele se pode referir: "*Conhecer uma linguagem significa certamente conhecer regras sintácticas mas, igualmente importante, conhecer uma linguagem significa adquirir uma variedade de instrumentos metodológicos envolvidos tanto na produção das*

¹⁰⁰ Vcl. "The micro-sociological challenge of macro-sociology: towards a reconstruction of social theory and methodology" in Knorr-Cetinae A.V. Cicourel (orgs.) *Advances in Social Theory and Methodology - Towardan Integration of Micro and Macro-Sociologies*, Routledge and Kegan Paul, 1981.

¹⁰¹ Anthony Giddens, *Novas Regras...*, p. 34.

¹⁰² Vd. *Social Theory...*, *op. cit.*

próprias expressões como na constituição e reconstituição da vida social nos contextos quotidianos da actividade social"¹⁰³. Por outras palavras, ao remeter o funcionamento da linguagem para as suas diferenças internas, os estruturalistas perdem a dimensão essencial dos usos sociais da mesma. Como Giddens uma vez mais refere, o que confere precisão à linguagem "vulgar" é o seu "uso em contexto", enquanto parte integrante das estratégias dos actores na estruturação da sua vida quotidiana. Desta forma, a análise estrutural levanta sérios problemas metodológicos ao nível da construção dos "dados" científicos, uma vez que os processos de recolha e tratamento da informação devem ser analisados como resultado de mecanismos de negociação patentes nas situações interaccionais, elas próprias socialmente condicionadas¹⁰⁴.

Por outro lado, é sabido que a análise estrutural tende, muitas vezes, na procura de invariantes que determinam o fluir social, a uma análise sincrónica e, por isso, não histórica, postulando a existência de universais que nunca se alteram (atente-se nas propostas teóricas de Lévi-Strauss, por exemplo).

No entanto, enquanto instrumento metodológico, a análise estrutural oferece um quadro de inteligibilidade que, ao não se reduzir à consciência dos actores, evita muitos erros próprios de uma confiança cega nos discursos e práticas do senso comum. A procura da significação objectiva dos factos sócio-culturais, na sua irredutibilidade à intenção humana, é um dos seus princípios fundamentais.

Impõe-se, por conseguinte, retirar algumas ilações destes combates epistemológicos. Uma delas, porventura a mais importante, liga-se ao que José Madureira Pinto, no seguimento de Edgar Morin, apelida de "*avanço em direcção à complexidade*"¹⁰⁵. Em vez de insistirmos no "*paradigma da simplificação*", porque não aceitar controladamente alguma heterodoxia (de resto já plenamente assumida pelo *mainstream* da análise sociológica) e integrar, de forma tensa e dialéctica, algumas das perspectivas claramente complementares das diferentes correntes aqui apresentadas?

¹⁰³ Idem, *ibidem*, pp. 79-80

¹⁰⁴ Atente-se no caso paradigmático da entrevista e de todos os problemas levantados pela influência de factores como os estatutos e papéis sociais do entrevistador e do entrevistado e da forma como mutuamente se percebem e avaliam durante a situação interaccional que a entrevista representa.

¹⁰⁵ Vd. José Madureira Pinto, *Propostas para o Ensino das Ciências Sociais*, Porto, Ed. Afrontamento, 1994, em especial pp. 197-200.

2.4. Algumas teorias de "síntese"¹⁰⁶

A teoria social tem-se vindo a debater, desde há largas dezenas de anos, com persistentes aporias que têm inibido avanços substantivos em áreas estratégicas da produção intelectual, resultantes, em grande parte, da luta que se desenrola no campo científico pela posse dos critérios de legitimação que seleccionam e credenciam um corpo disponível de teorias.

Por outro lado, a falta de "audácia científica"¹⁰⁷ tem frequentemente como resultado o "marcar passo" teórico, isto é, a discussão recorrente em torno de pares epistemológicos (considerada por Bachelard como um poderoso obstáculo ao progresso científico).

As propostas que em seguida se apresentam constituem, na nossa opinião, momentos representativos de significativos avanços substantivos ou "saltos" dialécticos na produção teórica sobre a constituição da cultura, da sociedade e da relação que estabelecem entre si.

Talvez por essa mesma razão assumam a arquitectura própria das "grandes teorias", visões de conjunto sobre a génese e o papel do social. Por isso, requerem o complemento de outras propostas teóricas que possibilitem um acesso mais directo à linguagem da pesquisa empírica, "desafiando" o seu potencial de estímulo a investigações concretas.

2.4.1. Clifford Geertz e a concepção semiótica de cultura.

Ao defender um conceito semiótico de cultura, Clifford Geertz aproxima-se inevitavelmente de Max Weber, designadamente na procura das conexões de sentido e na rejeição das pretensões nomotéticas das ciências sociais: *"Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado"*¹⁰⁸. Todavia, Geertz é suficientemente claro ao defender, por um lado, a estruturação da significação e, por outro, a sua determinação social. Aliás, um pouco à semelhança de Paul Ricœur, Geertz considera as práticas sociais, eminentemente simbólicas, como textos, e o papel do etnógrafo semelhante ao do crítico literário. De facto, a sua tarefa é a de *"tentar ler (no sentido de «construir uma leitura de») um manuscrito estranho, desbotado,*

¹⁰⁶ Expressão de autoria de José Madureira Pinto, vd. *op. cit.*

¹⁰⁷ Expressão de Pierre Bourdieu, vd. *Repuses*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

¹⁰⁸ Vd. Clifford Geertz, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1978, p. 15.

cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos"^m.

Desta forma, Geertz acentua, simultaneamente, o carácter activo dos sujeitos na produção dos significados e o papel não menos activo do investigador no deciframento desses significados, o que exige, naturalmente, um trabalho de ruptura/construção de um objecto científico por oposição ao objecto real do senso comum. De facto, compete ao investigador seleccionar as estruturas de significação, interpretá-las, descobrir a sua base social e a sua validade.

Assim, ao contrário das correntes hermenêuticas, Geertz defende o carácter construído dos "dados" e a análise cultural como sendo duplamente interpretativa; afinal, analisamos através das nossas construções outras construções, forjadas no permanente fluir das práticas sociais. A análise cultural consiste, por isso, num conjunto de *explicações de explicações*. As explicações de segundo grau, construções do analista, seleccionam e dão coerência às explicações que os agentes fornecem sobre as suas próprias condutas.

Desta forma, postula-se igualmente uma dupla negação: a cultura não deve ser nem hipervalorizada/reificada ("*...imaginar que a cultura é uma realidade «superorgânica», autocontida, com forças e propósitos em si mesma*") atribuindo-se-lhe um poder causal autónomo, nem reduzida/ simplificada (ⁱ*alegar que ela consiste no padrão bruto de acontecimentos comportamentais*^{mio}).

Depois da dupla negação, uma nova perspectiva: a da cultura como narrativa ou contexto de inteligibilidade, "*fabricação*" ou "*ficção*" que resulta do trabalho de interpretação do que vai sendo transmitido nas e pelas práticas sociais. Desta forma, o trabalho do investigador assemelha-se ao de alguém que ouve histórias, recontando-as de acordo com as suas grelhas e instrumentos conceptuais. A cultura como narrativa distancia-se, assim, das abordagens estruturalistas e sistémicas, já que rejeita a ideia do estudo da cultura como sendo a análise dos seus elementos constituintes e das relações internas entre eles. Do mesmo modo, postula-se a demarcação face às correntes hermenêuticas que proclamam a necessidade da adequação/identificação/redução do discurso científico ao discurso dos actores sociais. A angústia da análise interpretativa da cultura reside, precisamente, na consciência de que nunca se tem acesso à "verdade" dos discursos: "(...)

109 Idem, *ibidem*, p. 20.
no Vd. Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 21.

*apenas se tem acesso àquela pequena parte dele que os nossos informantes nos podem levar a compreender*¹¹¹. No entanto, possui uma qualidade insubstituível: a de salvar, pelo trabalho da escrita, aquilo que vai sendo dito e que, apesar de incompleto e parcial, traduz, afinal, a parcela de conhecimento possível.

Por outro lado, se "*as acções sociais são comentários a respeito de mais do que elas mesmas*"¹¹², impõe-se que o investigador se situe no espírito do que Geertz apelida de "*interpretação densa da cultura*". De facto, a sua análise é microscópica (não microsociológica), o que equivale a um estudo minucioso, extensivo e em profundidade das unidades de análise seleccionadas. Todos os factos, todos os discursos, todos os indícios devem ser interpretados e relacionados entre si. No entanto, esta análise microscópica deve ser entendida essencialmente como uma análise contextual. Como Geertz refere, o etnógrafo não estuda aldeias mas sim *nas* aldeias, diferença substancial que nos leva à pedra de toque da análise cultural: a interpretação da especificidade de uma situação ou configuração complexa¹¹³. Não se trata, por isso, de "*generalizar através dos casos*" mas sim de "*generalizar dentro deles*"¹¹⁴.

2.4.2. Peter Berger e Thomas Luckmann — a construção social da realidade.

Partindo embora das premissas da fenomenologia social, em especial da obra de Schutz (com o qual Thomas Luckmann colaborou), a abordagem destes autores complementa, pela sua complexidade, a obra do autor alemão. De facto, reivindicando as heranças mais diversas, conseguem superar algumas das deficiências das perspectivas fenomenológicas, em particular as limitadas referências aos constrangimentos institucionais.

Assim, se é verdade que toda a realidade é socialmente construída, através das redes de relações intersubjectivas¹¹⁵, não é menos verdade que os fenómenos que resultam desse conhecimento adquirem existência real e exterior aos agentes, condicionando-os. Por outras palavras, aquilo que os homens conhecem subjectivamente como realidade exerce sobre eles efeitos

¹¹¹ Idem, *ibidem*, p.30.

¹¹² Idem, *ibidem*, p. 34.

¹¹³ Uma vez mais é notória a aproximação a Weber.

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 36.

¹¹⁵ De Karl Mannheim retiram a defesa do «relacionismo», enquanto "*sóbrio reconhecimento de que o conhecimento tem sempre de ser conhecimento a partir de uma certa posição*", vd. *A Construção Social da Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 23.

objectivos que não devem nem podem ser negligenciados. Desta forma, Berger e Luckmann conciliam as perspectivas hermenêuticas de raiz weberiana e as correntes mais "duras" de origem durkheimiana. Nas suas próprias palavras, "é precisamente o duplo carácter da sociedade em termos de facticidade objectiva e significado subjectivo que torna a realidade «sui gene ris»"¹⁶.

Adoptando a perspectiva de Schiitz sobre os esquemas tipificadores do senso comum, que asseguram ordenação, coerência e estabilidade à vida quotidiana, os nossos autores não se cansam de sublinhar que o seu objecto é o homem comum e o seu conhecimento pragmático. Considerando, tal como Schiitz, que a realidade da vida quotidiana é a "realidade predominante" ou a "realidade por excelência", Berger e Luckmann sublinham, todavia, o carácter preexistente desse mundo que se oferece às consciências individuais como um "mundo de coisas" com a sua indesmentível facticidade. Enquanto realidade objectivada, o universo da vida quotidiana impõe-se como anterior e exterior aos indivíduos. É a linguagem, autêntico instrumento da cultura colectiva, que possibilita a permanente objectivação da expressividade humana, permitindo que todos os indícios e sintomas da intencionalidade de outro nos sejam acessíveis de forma "maciça e irresistível".

É óbvio que existe alguma ingenuidade em supor que o outro nos é inteiramente acessível através dos processos intersubjectivos. De facto, os constrangimentos fundados em sistemas de relações objectivas que contextualizam a acção/interacção social escapam largamente à consciência individual.

No entanto, ao falarem de toda a armazenagem de conhecimentos e experiências que preexistem a existência individual e são permanentemente transmitidos às gerações vindouras, Berger e Luckmann transcendem em muito a realidade do "aqui e agora" fenomenológico. O próprio "stock social do conhecimento", conceito herdado de Schiitz, para além de propiciar a localização dos indivíduos numa determinada sociedade, incorpora igualmente a consciência dos seus limites. A liberdade e a criatividade são, desta forma, probabilidades num campo de possíveis.

As instituições¹¹⁷, aliás, são "experimentadas como existindo por cima e além dos indivíduos", possuindo "realidade própria"¹¹⁸*, corporizada nos indivíduos através do processo de socialização e promovendo a obediência a

¹⁶ Berger e Luckmann, *A Construção Social da Realidade*, Petrópolis, Editora Vozes, 1985, p. 34.

¹⁷ Definidas como "tipificação recíproca de acções habituais por tipos de actores", op. cit., p. 79.
ilidem, *ibidem*, p. 84. -

determinadas tipificações (representadas pelos papéis) que favorecem um dado estado de coisas, ou, se preferirmos, a reprodução social. No entanto, e como forma de fugir à reificação da ordem social (como acontece com Durkheim) Berger e Luckmann admitem uma circularidade: as instituições exercem poderosos constrangimentos sobre os agentes, mas, por outro lado, "*o mundo institucional é a actividade humana objectivada*"¹¹⁹. Por outras palavras, existe uma permanente tensão entre a tendência para obedecer à ordem institucionalmente estabelecida e a contra-tendência para lhe desobedecer, relativizar e criticar, assumindo desvios.

Esta perspectiva contém, assim o pensamos, ricas potencialidades heurísticas, na medida em que, ao mesmo tempo que se apoia na minúcia das observações fenomenológicas, dando igualmente conta do lado subjectivo do mundo social, não esquece os constrangimentos sociais, sem no entanto os considerar como uma entidade alienada da actividade humana e com um estatuto ontológico superior ou à parte¹²⁰.

Em síntese, a proposta teórica destes autores consiste na explicitação de três momentos fundamentais¹²¹:

- um primeiro momento de exteriorização através da linguagem, de um conjunto de significados subjectivos produzidos nos processos intersubjectivos;

- um segundo momento de objectivação desses significados em tipificações que conduzem a instituições¹²²;

- um terceiro momento de interiorização desse mundo institucional, designadamente através do processo de socialização.

Corolário: *"A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objectiva. O homem é um produto social"*¹²³.

ilidem, ibidem, p. 87.

¹¹⁹ Da mesma forma, não concordamos com a crítica formulada por Moisés de Lemos Martins a Berger e Luckmann, designadamente quando refere que a sua proposta se reduz "*à experiência ou intenção do sujeito*". De facto, os nossos autores são muito claros na rejeição de um subjectivismo simplista, conferindo uma grande importância aos processos de institucionalização e de socialização que condicionam os agentes (Vd. Moisés de Lemos Martins, "A epistemologia do saber quotidiano" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 37, 1993, pp. 79-100).

¹²⁰ Veja-se como esta proposta se aproxima do conceito de *habitus* de Bourdieu, designadamente enquanto processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade.

¹²¹ Pensemos, por exemplo, nas tipificações associadas aos diversos papéis sociais

¹²² P. Berger e T. Luckmann, op. cit., p. 87.

2.4.3. Pierre Bourdieu e o conhecimento prático do mundo.

Em Pierre Bourdieu, encontramos um pensamento de síntese que supera as velhas aporias sujeito *versus* objecto ou, se preferirmos, subjectivismo *versus* objectivismo (ou ainda finalismo *versus* mecanicismo, espontaneidade *versus* constrangimento, liberdade *versus* necessidade, escolha *versus* obrigação, etc), enquanto expressão de essências que ignoram o fundamental de uma teoria global sobre a produção da sociedade e das práticas sociais.

A sua proposta assenta numa dupla leitura da realidade social: por um lado, enquanto "*objectividade de primeira ordem*", ligada à desigual distribuição/apropriação de recursos/lucros materiais e simbólicos; por outro lado, enquanto "*objectividade de segundo grau*", isto é, englobando os princípios que estão na base da génese das estruturas sociais e que fazem do corpo história incorporada, matriz de percepção, avaliação e acção¹²⁴.

Desta forma, Bourdieu transforma os antagonismos em momentos, aproveitando as contribuições de correntes opostas e eliminando os seus vícios¹²⁵: o seu conceito de *habitus* remete-nos para as homologias existentes entre as estruturas mentais e as estruturas sociais, eliminando a antinomia entre a análise da subjectividade e a análise dos constrangimentos estruturais objectivos. Assim, defende uma filosofia da acção de tipo *disposicional*, enquanto estudo das relações inerentes às "*potencialidades inscritas no corpo dos agentes e nas estruturas das situações onde eles agem*"¹²⁶, delimitando um pensamento relacional que se opõe às leituras "*substancialistas*" da realidade.

Para explicitar esta posição, Bourdieu confere especial importância ao estudo da competência prática dos agentes sociais, esse pensamento que se caracteriza por uma "intenção sem intencionalidade" e que se funda na "*«actividade real como tal», isto é, na relação prática com o mundo, nesta visão quase-corporal que não supõe nenhuma representação nem do corpo, nem do mundo e menos ainda da sua relação*"¹²⁷.

¹²⁴ Cf. J. D. Wacziarg, in Pierre Bourdieu, *Repouces...*, *op. cit.*, pp. 16-20.

¹²⁵ Bourdieu critica ao objectivismo estruturalista o ponto de vista "soberano" sobre a acção social em que as práticas sociais aparecem como meras execuções de agentes passivos, bem como a reificação das estruturas, tidas como entidades autónomas que se substituem à vontade dos agentes. Por outro lado, distancia-se das correntes fenomenológicas e hermenêuticas, ao impor o princípio de recusa da "ilusão da transparência" e assumindo o primado do sistema de relações sociais. Desta forma, consegue conciliar o interesse pelas actuações interpretativas dos agentes, sem resvalar para um conceito minimalista de estrutura social, tida pelas correntes hermenêuticas como mero resultado ou agregado das acções conscientes dos indivíduos.

¹²⁶ Vd. Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 9.

¹²⁷ Cd. Pierre Bourdieu, "Le Sens Pratique" in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 1, 1976, p. 43.

Este pensamento que não se pensa a si próprio não pode, no entanto, ser concebido como puro conhecimento. O conhecimento prático deve ser encarado como um conjunto de operações práticas, condicionadas, em última análise, pelas condições materiais de existência e que, sendo o seu produto, produzem-nas também. As práticas sociais são, neste sentido, simultaneamente estruturadas e estruturantes, reprodutoras e transformadoras, objecto de constrangimento e fonte de espontaneidade. Desligado da representação explícita ou do conhecimento discursivo, este conhecimento prático, próprio de uma concepção de um estruturalismo genético, assegura, como já foi referido, a correspondência entre as categorias cognitivas/mentais, e as condições de existência objectivas/materiais de uma forma não mecânica.

A sua principal vantagem heurística reside, precisamente, na afirmação de uma visão não idealista sobre as sociedades, sem cair num mecanicismo de contornos reducionistas. O *habitus*, de facto, não é uma noção a-histórica ou uma essência. Ele é sempre produto histórico de uma situação, actualizado de acordo com o *campo*^m em que actua e instância de mediação entre as ditas condições objectivas de existência e a competência simbólica ou representacional.

Desta forma, um determinado *espaço de posições* (definido, como já vimos, por uma desigual distribuição de recursos ou capitais), condiciona a matriz de percepção e de avaliação (*disposições*) que originam um conjunto de *tomadas de posições*, homólogas às condições materiais de existência de que são simultaneamente produto e produtor. Os gostos culturais, por exemplo, resultam, em última análise, da divisão objectiva das classes (sociais, étnicas, de género, etc).

Assim, nem o agente é um autómato passivo e comandado pela estrutura social, nem tão-pouco age ao acaso ou ao sabor da sua livre criatividade. Os sistemas simbólicos, por conseguinte, devem ser encarados como "*produtos sociais que produzem o mundo*"¹²⁹: sendo mais do que o reflexo das estruturas sociais, contribuem decisivamente para as construir.

De facto, Bourdieu não se esquece de referir que a reprodução se coaduna sempre com a produção/construção/invenção da sociedade. O *habitus* distingue-se do hábito por ser uma noção genética, histórica e não inata. O conhecimento prático do mundo, que o tem o corpo socializado como o seu

¹²⁸ Sistema estruturado de posições em concorrência pela definição legítima das regras do jogo e dos limites do próprio campo, regido por interesses não totalmente redutíveis às outras esferas (ou campos) da acção social.

¹²⁹ J. D. Wacziarg in Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 22.

principal suporte, concilia o interior dos agentes sociais, a sua biografia individual, com os factos objectivos e exteriores¹³⁰. Enquanto conjunto de disposições encarnadas nos agentes, o *habitus* é uma grelha de orientação no mundo, uma espécie de mapa cognitivo que vive o presente e avalia o futuro de acordo com uma origem e uma trajectória que formam um capital de experiências. Assim, ao contrário do hábito, o *habitus* não é mecânico, automático e repetitivo, sendo, pelo contrário, "algo de profundamente gerador (...) que tende a reproduzir a lógica dos condicionamentos mas fazendo-os sofrer uma transformação"¹³¹. Ao caracterizar este conceito pelo enfrentar criativo de novas situações de forma "relativamente imprevisível, de uma maneira tal que não podemos passar simples e mecanicamente das condições de produção ao conhecimento do produto"¹³¹, Bourdieu retira parcialmente razão às críticas que o acusam de fundar uma racionalidade dogmática e uma "circularidade trágica"¹³³, acentuando o carácter inventivo e relativamente autónomo do conceito de *habitus*, enquanto história tornada corpo e corpo tornado história. Se o *habitus* é feito para o lugar (ou posto), ele contribui também para fazer o lugar, tanto mais quanto houver uma distância considerável entre as condições sociais que produziram o agente e as exigências sociais inscritas nesse lugar. Assim, existem espaços (limitados) de invenção e de liberdade, aproveitando *décalages* e zonas de incerteza¹³⁴.

Em síntese, o conhecimento, que a si mesmo se desconhece, não resulta de uma acção estratégica e explicitamente pensada; ele é ó produto e o gerador de certas condições sociais que levam as acções a serem congruentes com determinados interesses que não são, todavia, o resultado de uma escolha racional e deliberada. Assim, se não podemos compreender as taxinomias práticas sem regressarmos às condições sociais da sua produção, não é menos verdade que não vamos encontrar nas práticas o seu reflexo fiel, ou não fosse o conhecimento prático um mecanismo de "douta ignorância"¹³⁵.

E como os agentes sociais estão envolvidos num jogo - e apesar desse jogo se processar em vários tabuleiros (ou *campos*) com as suas regras

¹³⁰ Conciliando, por isso, as abordagens durkheimianas e weberianas.

¹³¹ Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, Paris, *Les Éditions de Minuit*, 1984, p. 134. 132 idem, *ibidem*, pp. 134-135.

¹³³ Vd. Paulo Filipe Monteiro, "Bourdieu e as críticas que caíram ao chão" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 37, 1993, pp. 101-103.

¹³⁴ Além do mais, Bourdieu refere explicitamente que não há dois *habitus* iguais, assim como não há duas pessoas iguais, apesar de haver, pela existência de um *habitus de classe*, maior ou menor probabilidade de realização de determinadas acções (vd. José Madureira Pinto, *Ideologias...*, pp 108-115). O *habitus* reproduz de uma "forma transformada" as condições objectivas de que é produto.

¹³⁵ Vd. Pierre Bourdieu, *Le Sens...*, p. 85.

específicas -, apenas a crença no seu desenrolar (*illusio*) justifica a existência social. "O motor - a que se chama por vezes motivação - não está nem no fim material ou simbólico da acção, como pretende o finalismo ingénuo, nem nos constrangimentos do campo, como pretende a visão mecanicista. É a relação entre o habitus e o campo que faz com que o habitus contribua para determinar o que o determina"¹³⁶. O sentido ou investimento no jogo, condição essencial da sua reprodução e transformação, revela-nos, afinal, a centralidade do simbólico enquanto conjunto de estratégias, muitas vezes inconscientes, que permitem ao sujeito "sair da indiferença e afirmar-se como agente activo, envolvido no jogo, ocupado, habitante do mundo habitado pelo mundo, projectado para finalidades e dotado, objectivamente, portanto, subjectivamente, duma missão social"¹³⁷. Libertando o homem do seu destino ("Consagrado à morte (...) o homem é um ser sem razão de ser"¹³⁸), as lutas simbólicas no interior de um campo, envoltas na crença no funcionamento do próprio campo, alcançam o seu objectivo crucial: legitimar uma posição e uma existência, justificar uma origem e um trajecto, iluminar um futuro e o(s) seu(s) projecto(s).

2.4.4. Anthony Giddens e a teoria da estruturação

Anthony Giddens é, a par de Bourdieu, um dos autores que não renuncia, em tempos de um agudo relativismo, a construir visões sistemáticas e globais sobre as sociedades contemporâneas, apesar de recusar qualquer esquema teleológico ou de evolução unilinear.

Fortemente influenciado por um contexto teórico onde se degladiam as perspectivas dominantes (funcionalista e estruturalista) e as novas correntes da etnometodologia (recuperando a tradição hermenêutica e fenomenológica), Giddens é bastante claro na afirmação de uma postura anti e pós-positivista. A sua "teoria da estruturação" recupera o primado da análise da acção dos agentes, afirmando as significações subjectivas como uma parte integrante e essencial da realidade social. O seu projecto é estudar a "*actividade social humana e a intersubjectividade*", através de uma "*crítica positiva*" (no sentido de construtiva) às sociologias interpretativas¹³⁹. No entanto, critica simultaneamente a ingenuidade de certas abordagens hermenêuticas e fenomenológicas que esquecem a íntima imbricação entre a ordem da interacção quotidiana e a ordem institucional, entre a vida prática e os mecanismos de distribuição assimétrica do poder.

¹³⁶ Vd. Pierre Bourdieu, *Lição sobre a Lição*, V. N. de Gaia, Estratégias Criativas, s/ data, pp. 45-46.

¹³⁷ Idem, *ibidem*, pp. 46-47.

¹³⁸ idem, *ibidem*, p. 48.

¹³⁹ Vd. Anthony Giddens, *Novas Regras do Método Sociológico*, Lisboa, Gradiva, 1996, p. 7.

De facto, pretendendo adequar historicamente a teoria social (estagnada por um "*consenso ortodoxo*"¹⁴⁰) às crescentes solicitações dos novos movimentos sociais, Giddens, à semelhança de Bourdieu, repensa as tradições do pensamento sociológico de modo a torná-las mais operativas e interventivas¹⁴¹. Para esse efeito, não se coíbe de articular aspectos das correntes estruturalistas e pós-estruturalistas, com uma desconstrução crítica do marxismo¹⁴² e as novas pistas da etnometodologia.

A sua perspectiva, no entanto, não se resume a um ecletismo mais ou menos assumido. Giddens pretende sem dúvida ir mais longe, através de um longo e árduo trabalho de conceptualização com vista à formulação de uma metateoria capaz de servir de antídoto à dispersão teórica existente.

Assim, a teoria da estruturação, para além de conciliar as teorias da acção e as da estrutura¹⁴³, supera o dualismo da estrutura por uma dualidade em que as estruturas e as acções se constituem mutuamente: "(...) *as regras e os recursos utilizados na produção e reprodução da acção social são ao mesmo tempo os meios da reprodução sistémica*"¹⁴⁴. Desta forma, evita-se tanto uma reificação das estruturas enquanto entidades estáticas, como a descontextualização das práticas sociais e do *agenciamento*¹⁴⁵. O problema das perspectivas interpretativas consiste em serem fracas na estrutura¹⁴⁶, enquanto que as abordagens holísticas são decididamente fracas na acção¹⁴⁷.

O objecto da teoria da estruturação é, então, a produção e reprodução das

¹⁴⁰ Vci. a este respeito, Fernando J. Garcia Selgas, *Teoria Social e Metateoria hoy - El Caso de Anthony Giddens*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1994, em especial pp. 104-113.

¹⁴¹ Como refere Fernando J. Garcia Selgas, *op. cit.*, existe uma constelação de factores históricos que influencia fortemente a produção teórica de Giddens, nomeadamente a recessão económica e o fim do optimismo ocidental, o desabar dos regimes "comunistas", o subdesenvolvimento de grande parte do globo e as novas desigualdades no seio das sociedades "desenvolvidas".

¹⁴² Do marxismo, Giddens retira a noção de praxis e a defesa do carácter descontínuo da modernidade.

¹⁴³ Ou, se preferirmos, conciliando produção e reprodução, mudança e estabilidade, diacronia e sincronia.

¹⁴⁴ A. Giddens, "Elements of the theory of structuration" in *AAW, The Polity Reader in Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 81.

¹⁴⁵ Em inglês, Agency. Refere-se à capacidade de fazer coisas, ou seja, ao poder. Liga-se, por isso, às principais características da acção: capacidade, cognoscibilidade e continuidade espaço-temporal, vd. F. J. Garcia Selgas, *op. cit.*, p. 128.

¹⁴⁶ "Vêem os seres humanos como agentes decididos, conscientes de si próprios, enquanto agentes e encontrando razões para aquilo que fazem, mas têm poucos meios para lidarem com assuntos que assentam largamente em perspectivas funcionalistas e estruturais - problemas de constrangimento, poder e organização social em larga escala", vd. *Novas Regras...*, p. 12.

¹⁴⁷ "*Os agentes são tratados como inertes e incapazes - marionetas de poderes mais fortes do que eles*", idem, *ibidem*.

práticas sociais no espaço-tempo, práticas que, sendo recorrentes e reflexivas, permitem, paralelamente, a contínua reprodução dos sistemas sociais. As estruturas, aliás, existem apenas numa ordem virtual, através das suas instantaneizações práticas: "*Dizer que a estrutura é uma ordem virtual de relações transformadoras, significa que os sistemas sociais, enquanto práticas sociais reproduzidas, não possuem «estruturas», mas antes propriedades estruturantes*"¹⁴⁸.

A teoria da estruturação refere-se, assim, a dois eixos fundamentais: a importância da consciência prática (*practical consciousness*) como fonte de conhecimento e de orientação na vida quotidiana e o carácter espaço-temporalmente situado da acção humana.

Começando pela consciência prática, importa, antes de mais, situá-la entre o pensamento inconsciente e o pensamento discursivo, fornecendo o quadro de inteligibilidade necessário à vida quotidiana - um conjunto de esquemas interpretativos que conferem sentido à realidade. Neste e noutros aspectos, Giddens aproxima-se claramente da fenomenologia e da etnometodologia, designadamente quando estas correntes defendem que o mundo da realidade quotidiana constitui a *realidade primeira ou predominante*. É através desta consciência que os agentes sabem como prosseguir ("*how to go on*"), através de um conjunto de regras tácitas e de significados *taken-for-granted*. O agente é, por conseguinte, capaz de recriar pela sua acção as estruturas sociais que actuam *na e pela* sua prática. Giddens não lhe nega, por isso, a intencionalidade, apesar de considerar que a motivação da acção é, em grande parte, inconsciente, ao mesmo tempo que refere a possibilidade de existirem *consequências não pretendidas da acção* que se transformam, necessariamente, em *consequências desconhecidas da acção*. O autor é ainda mais claro na aproximação às correntes interpretativas quando faz a apologia do conceito de *agente*, enquanto dotado de competências que o diferenciam do mero sujeito. Aquele, é capaz de reflectir estrategicamente sobre as suas condutas, mesmo as mais rotineiras - "*os hábitos mais rigorosos ou as normas sociais mais inabaláveis envolvem uma atenção reflexiva, contínua e pormenorizada*"¹⁴⁹. "*A produção da sociedade (...) é sempre e em toda a parte uma realização engenhosa dos seus membros*"¹⁵⁰. Sendo auto-reflexivos, animados por motivos e razões, os agentes contribuem, juntamente com as estruturas (conjunto de práticas

¹⁴⁸ Vd. J. Garcia Selgas, op. cit., p. 80.

¹⁴⁹ Vd. Anthony Giddens, *Novas Regras...*, p. 14.

¹⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 141.

sociais codificadas) para a organização dos sistemas. Desta forma, os agentes são verdadeiros *teóricos sociais*, o que justifica a necessidade de uma *hermenêutica dupla* já que, não só as ciências sociais são "contaminadas" pela acção dos agentes (eles próprios portadores reflexivos de conceitos), como as descobertas dessas ciências acabam por ser assimiladas e integradas na realidade social, modificando-a, o que configura uma espécie de "*conhecimento mútuo*", partilhado tanto pelos cientistas como pelos *teóricos* leigos. O cientista social não pode ignorar, por isso, que os resultados do seu conhecimento vão ser apropriados pelo senso comum e "*nas componentes familiares das actividades práticas*"¹⁵¹. O que não nos deve fazer esquecer que, entre conhecimento científico e conhecimento do senso comum, existem igualmente especificidades e oposições diversas. No entanto, Giddens revela, a nosso ver, um exagerado optimismo sobre as potencialidades deste "diálogo" ou "*conhecimento recíproco*", ao afirmar que ele permite aos cientistas sociais "*saberem o que o agente ou agentes sabem e aplicam na constituição das suas actividades*"¹⁵². Não é o mesmo autor que defende o peso do contexto (não redutível às situações de interacção), os níveis inconscientes da acção social e o desconhecimento de algumas das suas componentes por parte dos agentes ("*A produção ou constituição da sociedade é uma realização elaborada dos seus membros, mas uma realização que não acontece sob condições totalmente pretendidas ou compreendidas por eles*"¹⁵³)! Giddens é bastante claro ao referir que a motivação da acção raras vezes é explícita, permanecendo em níveis habitualmente inacessíveis ao agente: "*inquirir sobre os motivos de alguém para agir de uma certa forma é procurar elementos no seu comportamento de que ele pode não estar consciente*"¹⁵⁴. Além do mais, existem situações "problemáticas", que colocam em causa o conhecimento mútuo que orienta os agentes, retirando-lhes a habitual *segurança ontológica*. Na crítica às correntes estruturalistas e pós-estruturalistas, Giddens, influenciado, entre outros, por Wittgenstein e Garfinkel, desenvolve a importância da linguagem enquanto elemento de constituição da vida social quotidiana e das significações práticas. Aliás, a linguagem não implica necessariamente um discurso verbalizado, já que muitas das acções quotidianas não são nem programadas, nem expressas discursivamente¹⁵⁵,

¹⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 23.

¹⁵² Idem, *ibidem*, p. 21.

¹⁵³ idem, *ibidem*, p. 119.

¹⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 134.

¹⁵⁵ Uma vez mais torna-se fundamental atender à linguagem do corpo nos contextos de co-presença.

apesar de representarem uma cognoscibilidade que é simultaneamente produto e condição de funcionamento dos sistemas sociais. De facto, a utilização da linguagem implica a compreensão intersubjectiva das "*pistas contextuais*". Sendo um conjunto de regras abstractas, a sua utilização está longe de ser mecânica. Tal é demonstrado, uma vez mais, pela criatividade e a competência dos agentes na constituição das sociedades através dos encontros e da produção/reprodução contínua das práticas sociais. No entanto, o entendimento do outro nem sempre é fácil ou mesmo possível. Existe, também, a possibilidade e a "*vontade de enganar, baralhar, desapontar, ser mal interpretado*"¹⁵⁶. De novo, a incompletude do agente: a comunicação, a linguagem, é "*qualquer coisa que é feita, realizada pelo locutor, mas sem conhecimento perfeito de como o faz*"¹⁵⁷. Além do mais, como já referimos, existem domínios onde o "*conhecimento mútuo*" não é eficaz. Na ausência de consenso, os agentes têm que "*demonstrar*" o seu conhecimento da situação e lutar para impor os seus significados. O que implica, necessariamente - e aqui Giddens distancia-se das abordagens interpretativas mais ingénuas -, uma atenção especial à capacidade diferencial de mobilização de recursos, isto é, à distribuição assimétrica ou "*diferencial*" do poder, geradora de dominação. As relações de interdependência são, simultaneamente, relações de exercício de poder. Por isso mesmo, as situações de interacção dependem de uma determinada ordem moral, tida como legítima.

No que diz respeito ao carácter situado da acção humana, o autor britânico acentua o papel dos cenários (*settings*) de interacção, considerando-os como elementos integrantes do stock de conhecimento mútuo através do qual os agentes constroem o sentido do que os outros e eles próprios fazem. Esses cenários ligam a acção humana a um determinado contexto, permitindo os encontros de indivíduos no espaço-tempo e a produção do sentido¹⁵⁸. Nas palavras de Giddens, "*os cenários de acção e interacção, distribuídos ao longo do espaço-tempo e reproduzidos no «tempo reversível» do quotidiano, são parte integrante da forma estruturada que tanto a vida social como a linguagem possuem*"¹⁵⁹. Ora, é precisamente por esse tempo reversível, repetitivo e rotineiro se estender tanto à curta duração do quotidiano como à

¹⁵⁶ Vd. Anthony Giddens, *Novas Regras...*, p. 122.

¹⁵⁷ idem, *ibidem*, p. 121.

¹⁵⁸ Daí a linguagem só poder ser entendida enquanto um conjunto de significados enraizados nos cenários de interacção da vida quotidiana.

¹⁵⁹ Vd. A. Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 99.

longa duração do tempo institucional, que as práticas sociais estão impregnadas dos condicionamentos estruturais, dos quais são simultaneamente produto e produtor.

No entanto, apesar dos constrangimentos derivados do carácter situado da acção humana¹⁶⁰, os cenários de interacção funcionam também como possibilitadores de um conjunto de estratégias que libertam a acção humana da dependência face ao contexto (*context freedom*). As estruturas funcionam, simultaneamente, como entrave e possibilidade da acção humana, sendo impossível, por conseguinte, dissociá-las. Não faz sentido, assim, separar a estrutura das práticas, a estática da dinâmica, a reprodução da constituição permanente das sociedades. As regras e os produtos culturais, sendo rotinas (mecanismos automaticamente accionados), representam, simultaneamente, uma resposta actualizada e criativa, muitas vezes proporcionada por acontecimentos imprevistos.

Em suma, em A. Giddens, à semelhança de P. Bourdieu, temos uma teoria de síntese¹⁶¹ sobre a génese e o funcionamento do social, superando velhas e inoperantes aporias e mantendo um intenso enfoque na historicidade dos sistemas sociais, em busca dos mecanismos de validade universal através dos quais se estruturam as sociedades. Negam, por isso, os processos lineares de pensamento, assentes na busca de um factor determinante da realidade social. Em ambos os autores existe, também, a preocupação de analisar o saber prático dos actores sociais, responsável pelas suas acções, condutas, posturas e linguagens quotidianas.

No entanto, o autor britânico acentua mais a intencionalidade e a cognoscibilidade dos agentes, considerando mesmo que as componentes de significação devem ser tidas em linha de conta na estruturação dos processos sociais.

Bourdieu, por seu lado, preocupa-se com o jogo relacional entre o *habitas* e o campo, princípio supremo de *visão e de divisão* que estrutura diferentemente as categorias de percepção da realidade. Da mesma forma, acentua as correspondências existentes na trilogia posições/disposições/ tomada de posições; correspondências que estão na base da construção do espaço social, no

¹⁶⁰ Segundo Giddens, constrangimentos de competências e de ligação, isto é, referentes a actividades levadas a cabo com outras pessoas, vd. A. Giddens, "Time, space and regionalisation" in Derek Gregory e John Urry (eds), *Social Relations and Social Structures*, London, MacMillan, 1985.

¹⁶¹ Ou mesmo uma metateoria, enquanto um conjunto de "esquemas interpretativos de carácter filosófico com o intuito de entender esses esquemas interpretativos da realidade que chamamos teorias científicas", U. Moulines in Fernando J. Garcia Selgas, op. cit., p. 20.

qual actuam dois grandes princípios de diferenciação: o *capital económico* e o *capital cultural* que, com o seu peso relativo, contribuem para o volume total de capital possuído por um agente e que está na base do seu campo de possíveis...

Em Giddens, pelo contrário, salienta-se a ênfase no carácter dinâmico da estrutura e no facto desta não poder ser considerada como exterior ao indivíduo¹⁶². A estrutura não é "*impessoal*", nem pode ser "*coisificada*". Neste sentido, Giddens é mais declaradamente antipositivista e antidurkheimiano, facto a que não serão alheias as influências da etnometodologia e das sociologias interpretativas em geral.

Finalmente, se, em Bourdieu, podemos colocar em dúvida a real autonomia (relativa) da dimensão simbólica, o mesmo não se passa com Giddens, onde sobressai de forma nítida um modelo de circularidade. Com efeito, para o autor francês, o simbólico, apesar de omnipresente nos processos sociais (enquanto propriedade inscrita nos sujeitos) acaba por se subordinar à lógica das estruturas objectivas. Em Giddens, por seu lado, a interdependência entre estrutura e acção, produção e reprodução, elimina qualquer relação de subordinação, ainda que mitigada, fomentando as lógicas de reciprocidade:

3. Novo ponto de partida em direcção a uma *análise pluriperspectivada*^{163*} dos fenómenos culturais.

Duvidar-se-á, com alguma pertinência, da utilidade de um inventário teórico relativamente longo sobre o stock de teorias disponíveis, em especial quando essas teorias cobrem os principais eixos em torno dos quais se articula a produção teórica em sociologia.

No entanto, os corpos teóricos aqui discutidos podem com toda a relevância ser utilizados como esquemas de interpretação dos fenómenos simbólico-culturais. Estes, de facto, situam-se no centro da própria teoria social, fornecendo ramificações para as mais variadas pesquisas empíricas. As ciências sociais são, no seguimento da classificação proposta por Weber, ciências da cultura; ciências duplamente interpretativas que analisam representações da realidade social. Neste sentido, toda a produção teórica lida permanentemente com fenómenos culturais.

¹⁶² É a este respeito bastante clara a sua afirmação de que "*todos os sistemas sociais de larga escala dependem, de facto, dos padrões da interacção social*" in *Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1993, p. 91.

¹⁶³ Expressão de Augusto Santos Silva, vd. *Tempos Cruzados — Um Estudo Interpretativo da Cultura Popular*, Porto, Ed. Afrontamento, 1994, em especial os primeiros capítulos.

Por outro lado, muitas destas propostas possuem ainda uma qualidade epistemológica fundamental, a de articularem diferentes níveis interpretativos, designadamente o metateórico, o teórico e o empírico. Desta forma, não só possibilitam uma reflexão abstracta sobre as próprias condições da reflexão teórica, como relacionam conceitos e modelos com aplicabilidade no estudo de problemas concretos.

Passaremos agora a salientar as principais contribuições deste (porventura) exaustivo inventário teórico para a construção de um modelo de análise aplicável a pesquisas centradas no estudo das práticas culturais. Fazemo-lo partindo dos critérios do que noutra ocasião apelidamos de *heterodoxia controlada*¹⁶⁴, ou seja, de uma recusa dos consensos dominantes que procuram o conforto epistemológico num dos pólos dicotómicos das velhas aporias. Ao ser *controlada*, tal heterodoxia não procura, em nome de um espírito de originalidade a todo o custo, subverter os cânones habituais da validação científica, muitas vezes em retóricas de duvidosa legitimidade; tão-só pretende rasgar novos caminhos de pesquisa, partindo do terreno onde as teorias unilaterais ficaram.

Assim, ao *nível metateórico*, sublinhamos, antes de mais, a necessidade de abrir vasos comunicantes entre várias propostas teóricas, ainda que de orientações distintas. Esta procura de interpenetração de perspectivas complementares, mais do que um mero ecletismo, é devedora da atitude relacional anteriormente definida, e que consiste em procurar em cada posição teórica unilateral espaços de comunicação com outras propostas.

Simultaneamente, defende-se uma predominância epistemológica das teorias de conjunto ou "grandes teorias", capazes, pelo seu alto nível de abstracção, de superar e integrar uma acentuada dispersão e relativismo que impedem a sistematicidade e coerência dos processos de investigação.

Ao *nível teórico*, seleccionamos importantes contribuições das teorias anteriormente expostas, designadamente:

- o conceito marxista de praxis, enquanto pressuposto de que os agentes sociais são os construtores do seu devir social e da sua própria história, enriquecido com as importantes contribuições de Bourdieu e Giddens sobre o conhecimento e a consciência prática;
- a conseqüente rejeição de visões essencialistas ou universais dos fenómenos sócio-culturais, na defesa de abordagens "*parciais e situadas*"¹⁶⁵,

¹⁶⁴ Vd. *Tristes Escolas — Um Estudo Sobre Práticas Culturais Estudantis no Espaço Escolar Urbano*, Porto, Ed. Afrontamento, 1997.

¹⁶⁵ Vd. F. J. Garcia Selgas, *op. cit.*, em especial a introdução.

- a recusa, igualmente, de qualquer forma de determinismo, optando, antes, pela interacção das diversas instâncias da realidade (recusando, por conseguinte, a hierarquização do real em camadas)¹⁶⁶;

- a necessidade de conjugarmos perspectivas sociologistas com abordagens compreensivas, respeitando o poder de facticidade externa dos fenómenos sociais, mas rejeitando um papel de autómatos passivos aos agentes sociais. Da mesma maneira, não podemos considerar a estrutura social como sendo algo de meramente exterior aos indivíduos, já que existe uma continuidade entre os fenómenos institucionais e as práticas sociais, articulação que é necessário explicitar de um ponto de vista analítico, mesmo para as situações concretas mais anódinas e aparentemente triviais ou desligadas de um significado sociológico;

- desta forma, parece fazer todo o sentido uma recente inflexão no curso dominante da teoria social na direcção de uma dignificação da cognoscibilidade dos agentes sociais, nomeadamente através dos pressupostos de que qualquer actor, mesmo nas situações mais desfavoráveis, dispõe de um espaço táctico e de algum poder, por mais escasso ou inconsequente que seja;

- a consideração, complementar da anterior, de que a margem de manobra ou de liberdade dos agentes sociais, apesar de real e efectiva, deve ser analisada como um espaço finito de possibilidades, sendo que a ocorrência de determinadas acções acontece com um grau mais elevado de probabilidade do que outras;

- a concepção de que os fenómenos simbólico-culturais, na sua autonomia e especificidade relativas, aparecem como elementos de charneira e de mediação entre as estruturas sociais e as práticas sociais, constituindo, por isso, um terreno de análise especialmente vocacionado para as intersecções, as interacções e as perspectivas de síntese, recusando as "*teorias do reflexo*" segundo as quais a ordem cultural seria um mero espelho da dimensão social¹⁶⁷;

- uma particular atenção analítica aos factores que melhor exteriorizam a (relativa) autonomia da ordem cultural na multidimensionalidade do espaço social, designadamente a construção simbólica, as múltiplas linguagens e

¹⁶⁶ Daniel Roche critica o modelo de hierarquização da "*cave ao sótão*", baseado numa grelha que ordena "*os factos do económico ao social, do social ao cultural, em níveis sucessivos*", vd. "Uma declinação das Luzes" in Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli (coords.), *Para Uma História Cultural*, Lisboa, Editorial Estampa, 1998.

¹⁶⁷ Utilizando a argumentação de Paulo Filipe Monteiro face à relação arte/sociedade, poderemos afirmar que a dimensão simbólico-cultural não *está de fora*, nem tão-pouco perante a sociedade; ela está *na sociedade*, dela fazendo parte integrante, vd. *Os Outros da Arte*, Celta, Oeiras, 1996, p. 19.

formas expressivas (com especial destaque para a *hexis* corporal), os rituais e todas as formas de representação e de ideação.

Desta forma, apesar de mantermos uma perspectiva materialista e não essencialista sobre os fenómenos sócio-culturais, pensamos enriquecer os processos de pesquisa com um "descer ao quotidiano", um "ver ao perto" as múltiplas formas de construção social da realidade, incluindo os processos mentais e cognitivos de formação das identidades.