

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF)
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS (ICH)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO – MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Diogo Silva Corrêa

**SOCIOLOGIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA: ELEMENTOS PARA A
ANÁLISE DE UM GRUPO CIRCUNSTANCIAL**

Dissertação apresentada ao Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Raul Magalhães

Juiz de Fora

2009

Corrêa, Diogo Silva.

A teoria sociológica francesa : elementos para a análise de um grupo circunstancial / Diogo Silva Corrêa. – 2009.

114 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

1. Sociologia - França. I. Título.

CDU 301(44)

Diogo Silva Corrêa

**SOCIOLOGIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA: ELEMENTOS PARA A
ANÁLISE DE UM GRUPO CIRCUNSTANCIAL**

Dissertação apresentada ao Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em

Banca Examinadora

Dr. Raul Magalhães (Orientador, ICH – UFJF)

Dr. Pedro Paulo Martins de Oliveira (IE – UFRJ)

Dr. Rubem Barboza Filho (ICH – UFJF)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à UFJF e ao Programa de Pós-graduação (Mestrado) em Ciências Sociais pelo incentivo e apoio.

Agradeço ao professor Raul Magalhães por ter acolhido meu projeto. Agradeço às leituras atentas do professor Rubem Barboza, que esteve em minha qualificação e ajudou, com sua finura intelectual, no avanço desse trabalho.

Agradeço ao professor Jessé Souza pelo estímulo intelectual e por, de uma forma ou de outra, sempre alimentar minhas discussões intelectuais.

Agradeço ao professor Octávio Bonet, talvez o único professor que acompanha meu trabalho desde os tempos de graduação, e de cuja leitura pude me beneficiar de modo bastante considerável.

Agradeço ao sociofilo, grupo de colegas no IUPERJ, que acolheu meu projeto e fez contribuições importantíssimas que não pude incorporá-las por completo, em razão do tempo que demanda a reflexão e o tempo da escrita. Dos colegas, faço menção ao Alexandre, com quem pude ter diversas conversas sobre os mais variados temas.

Ao Gabriel Peters, a quem considero amigo, e com quem tenho debatido uma série de questões, controvérsias, que não têm outro efeito sobre mim que não seja outra coisa senão o constante estímulo intelectual.

Agradeço aos meus colegas de teatro, pessoas cuja amizade tornaram minha vida mais leve e mais fácil.

Agradeço muitíssimo a Jussara Freire, pessoa que me ajudou a conhecer esse novo universo, que é a sociologia pragmática francesa, fazendo dosar minha excessiva sede pela crítica sociológica.

Faço um agradecimento especial ao professor Frédéric Vandenberghe pelo incessante estímulo e apoio intelectual, pela finura de seu pensamento e pelo desafio que sua

confiança intelectual representa para mim.

Agradeço às pessoas que estiveram ao meu lado ao longo desse tempo e que, pelas mais diversas razões, não podem mais estar.

Agradeço, com um carinho especial, à Aline de Almeida Coutinho, por sua dedicação, leitura e cuidado, que decerto contribuíram demais para a realização – do que há de bom – desse trabalho.

Agradeço, por fim, à minha família, sem a qual nada, nada teria sido possível.

RESUMO

O presente trabalho se propõe a fazer uma apresentação sintética de algumas das principais teorias sociológicas francesas da segunda metade do século XX. Em um primeiro momento, faz-se a apresentação da sociologia crítica a partir de seu maior expoente, Pierre Bourdieu, visando a exposição sintética de seus principais conceitos e desdobramentos. Em seguida, faz-se uma apreciação crítica dessa teoria, mostrando seus impasses e suas fraquezas, basicamente a partir da exposição sistemática de argumentos de um conjunto de sociologias posteriores a de Bourdieu, que se preocuparam, em grande parte, em apontar seus pontos mais sensíveis e os problemas não respondíveis. Em um terceiro momento, apresentamos a etnometodologia, como uma teoria que busca formalizar a competência dos atores, visando a compreensão geral das sociologias enquanto um processo de formalização das competências vigentes dos atores leigos. Em seguida, fazemos uma apresentação da sociologia *da* crítica de Luc Boltanski e Laurent Thévenot para, por fim, no último capítulo, usá-las (com considerável privilégio da última) como ferramentas analíticas para pensar a emergência de um grupo circunstancial, quer dizer pessoas que, diante de um infortúnio ocorrido com um próximo, resolvem se juntar e buscar por medidas que façam justiça a esse acontecimento trágico.

Palavras-Chave: Sociologia francesa. Pierre Bourdieu. Luc Boltanski. Francis Chateauraynaud. Grupo circunstancial.

ABSTRACT

The present work seeks a synthetic account of some of the most important French sociological theories at the end of the XX century. At a first moment, it is displayed the critical sociology and its leading exponent, Pierre Bourdieu, trying to expose his main concepts and corollaries. A critical appreciation of this theory comes afterwards, showing its break-even points, following the systematic critics and appreciations of some sociological theories which worry themselves in point out the weakness and most sensible points of the critical theory. In a third moment, we present the ethnomethodology, as a theory that seeks to formalize the actor's competences, understanding all the sociologies as a formalization of ordinary actors competences in everyday life. Then, it is shown Luc Boltanski and Laurent Thévenot's sociology *of critique*. In the last chapter, we use these theories (especially the last one) as an analytical tool to think the emergence of an circumstantial group, by it meaning some people that, confronted with any misfortune with someone close, decide to gather and seek for policies that make justice to this unfortunate happening.

Keywords: French sociology. Pierre Bourdieu. Luc Boltanski. Francis Chateauraynaud. Circumstantial group.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	08
2	A TEORIA CRÍTICA DE PIERRE BOURDIEU	12
3	PARA UMA CRÍTICA À CRÍTICA SOCIOLÓGICA.....	25
4	ETNOMETODOLOGIA: UMA SOCIOLOGIA DAS COMPETÊNCIAS.....	36
5	SOCIOLOGIA PRAGMÁTICA DE LAURENT THÉVENOT E LUC BOLTANSKI.....	43
6	O SURGIMENTO DE UM GRUPO CIRCUNSTANCIAL: O CASO CEG.....	73
7	CONCLUSÃO	104
	REFERÊNCIAS.....	109

INTRODUÇÃO

Vivemos em uma sociedade crítica. Por todos os lados e em todas as direções, independentemente de condições sociais ou dos estratos de grupos ou classes, há críticas por toda parte. Partindo de todos os lugares e em todos os instantes, as críticas não cessam. Se existe uma competência bem disseminada por todo o social, esta é a competência crítica. Basta uma leve olhadela sob as páginas do jornal e toda uma pleura de juízos críticos, julgamentos, réplicas veementes, representantes que se digladiam por idéias e ideais nos assola. Na seção de opinião, há aqueles que criticam a obesidade mórbida; outros, o sistema tributário; há denúncias sobre o projeto de poder do PT e as falácias em torno da CPMF; em um outro artigo, o leitor lamenta o fato de, em um país com tamanha desigualdade, haver pessoas que choram com a queda do Corinthians para a segunda divisão do campeonato brasileiro. Fala-se também das “mentiras” da social democracia e da história sueca. Há uma outra seção dedicada à discussão sobre a delinqüência infantil: estatísticos, sociólogos, antropólogos, desembargadores, advogados e outros tantos esgrimam a propósito da criminalização da juventude. Um procurador de justiça “demonstra” a farsa promulgada pela estatística sobre a reincidência dos jovens presos; um desembargador critica o sistema prisional e a incapacidade deste de ressocializar...

Saímos à rua e as competências críticas continuam a nos afrontar: justificações e críticas não param de proliferar. A indiferença forçada é apenas mais um gesto crítico. Apenas somos indiferentes ao que não vemos ou não lemos; de resto, criticamos ou justificamos. Seja na esfera pública, seja no trabalho ou em casa agimos e, em vários momentos, justificamos nossas ações e criticamos a ação dos outros. São infindos os exemplos e as situações em que elas podem ocorrer... X demitiu Y por razões compreensivas; Y, no entanto, revela as verdadeiras motivações subjacentes: homofobia. P. divorciou-se de K.; K., contudo, não aceita essa condição e demonstra como, por detrás do discurso de P., há razões ilegítimas: ele teria se apaixonado por outra. L. conseguiu obter êxito acadêmico, segundo ele, devido ao seu esforço pessoal; outro aluno, E., pretexta que seu sucesso se deve a motivos não explícitos, pois L. seria originário de uma família de elevado capital cultural, portanto teria sido avaliado por critérios extra-acadêmicos; já G. bateu em seu filho porque, diz ele, o pegou fumando

um baseado; seu filho, todavia, expõe que só apanhou por que seu pai bebia muito; J., alegando problemas de segurança, furou uma fila de banco; Z, que estava na fila, achou estapafúrdia a justificção e disse que, na verdade, J. o fez apenas porque, sendo vedete da emissora W., esta se considerava “acima dos mortais”; S., alegando urgência, achou-se no direito de estacionar em lugar proibido; P., no entanto, diz que S. o fez, uma vez que seu pai é delegado da região e não teme nenhuma sanção legal; o político V. foi inaugurar uma quadra de futebol na comunidade C.; A. menciona que V. deveria investir em escolas e hospitais, não em esporte, coisa supérflua; H. vai além: diz que V. só teve o interesse de mandar fazer a obra para poder “embolsar” parte da quantia liberada superfaturada. O Presidente diz que a CPMF não quer ser aprovada apenas pelos ricos, porque torna difícil a sonegação; já a oposição pretexta que, ao contrário do que diz o Presidente, é contra o imposto em razão de seu estado provisório e pelo fato dele não estar sendo investido no que deveria, isto é, na saúde.

Em sociedades tipicamente críticas como a nossa, quem nunca criticou? Retomando o velho chavão cristão: então que atire a primeira pedra... Todos esses exemplos, dos mais privados e corriqueiros aos mais públicos e solenes, nos incitam a pensar a centralidade do procedimento crítico como forma de coordenar nossas ações e estabelecer acordos. A questão que se encontra no horizonte de todo esse trabalho, permeando-o por inteiro, é a seguinte: se ao invés de tomarmos partido por uma das críticas ou explicá-las para além delas mesmas, levarmo-nas à sério, o que acontece? Sem tentar reduzi-las umas às outras ou nelas encontrar interesses escondidos, por vezes não conscientes até mesmo pelos a(u)tores envolvidos na disputa, querela, tivermos por objetivo fazer algo um tanto mais simples quanto mais modesto: retirar do sociólogo o monopólio da crítica e aos atores conceder essa competência, fazendo com que, assim, a tarefa da sociologia passe a ser a formalização e clarificação dos procedimentos críticos postos em práticas pelos atores quando mergulhados em situações em que se faz presente o imperativo de justificção.

A pergunta que norteia nosso horizonte consiste em refletir sobre algumas das conseqüências teóricas e práticas que incidem sobre essa abordagem. E como pensar a dinâmica do social, a partir de um caso concreto, com base nessas novas intuições? Na superfície, essa tese pode parecer rasteira e óbvia; suas conseqüências, contudo, não são nada desprezíveis. Ela nos permite a análise do próprio social de modo mais elástico, flexível, dúctil, dinâmico e constantemente em vias de constituição. Nesse nível, as

operações críticas deixam de ser meras competências e tornam-se um dos modos privilegiados de análise da propagação e da proliferação do próprio elo social.

Para lidar com a questão do acordo e da crítica, fizemos um trabalho, em um primeiro momento, de apresentação das principais (em nossa opinião, é claro) teorias sociológicas francesa do século passado: a sociologia crítica de Pierre Bourdieu e a sociologia *da* crítica de Luc Boltanski e Laurent Thévenot. Para tanto, e tendo como pano de fundo a questão apresentada, faremos, no primeiro capítulo, a apresentação da sociologia crítica. cremos que só por referência a – e em confrontação com – ela que se pode apresentar de forma adequada a sociologia *da* crítica. Entre a apresentação de um e de outro modelo, faremos, no segundo capítulo, uma apresentação um pouco mais pormenorizada dos problemas e limites existentes no paradigma crítico promulgado por Bourdieu. Se no primeiro capítulo apresentaremos a teoria do sociólogo francês, mostrando seus principais temas e virtudes, no segundo tentaremos demarcar os equívocos e impasses de sua aplicação. Enfim, no terceiro capítulo, apresentaremos uma breve síntese da etnometodologia, entendendo-a como um trabalho descritivo das competências dos atores quando, confrontados com um problema, produzem arranjos, isto é, pequenas combinações circunstanciais. Essa apresentação nos serve de introdução para a teoria de Boltanski e Thévenot que, a partir de uma conjugação entre o situacionismo etnometodológico e o universalismo habermasiano, e incorporando o problema hobbesiano do acordo, dentro do quadro de uma teoria da justiça, fazem uma descrição e formalização originais a respeito dos momentos em que os indivíduos encontram-se sob o imperativo de justificação, mais precisamente quando suas respectivas argumentações, dentro de um horizonte público, sofrem constrangimentos de legitimidade. Em confrontação com a teoria de Bourdieu, a sociologia pragmática francesa (que aqui tomamos como sinônimo de sociologia *da* crítica) tenta abrir alguns dos pontos cegos da crítica sociológica e, para isso, elabora um novo quadro conceitual. Assim, seguiremos os desenvolvimentos de Luc Boltanski sobre os regimes de ação e as diferentes formas de engajamento e de agenciamento frente ao ambiente com o qual as entidades (sujeitos e objetos) se relacionam.

Por fim, após a apresentação sintética das teorias, faremos uma aplicação das mesmas (de forma assimétrica, é verdade, na medida em que utilizaremos sobretudo os conceitos da sociologia *da* crítica) para compreender – quer dizer, retratar algumas das

associações (em sentido latouriano) - de um *caso*¹ (*affaire*) estudado. Trata-se do surgimento de um grupo circunstancial (nome que se justifica na medida em se trata de um grupo criado por pessoas em razão de um infortúnio ocorrido com seus respectivos parentes) e que, embora os mesmos não tenham suscitado nem procurado sua formação, se vêem lado a lado em torno de uma *causa*, gerada apenas pela desventura compartilhada. Tendo seu senso de justiça abalado, essas pessoas, uma vez unidas, produzem uma série de reivindicações, buscando responsabilizar e punir aqueles que elas tomam como responsáveis pelo acontecimento do mal. Nesse último capítulo, temos por escopo analisar as operações empregadas pelo grupo circunstancial no intuito de se de-singularizar, quer dizer sair da singularidade de mortes esparsas e passar concernir todas as mortes anteriores e potenciais, em razão dos riscos existentes implicados e também gerados a partir do sorumbático evento.

Unindo, então, as teorias e o caso estudado, pretendemos mostrar a validade do modelo das grandezas, de modo, com isso, a demonstrar a importância de se ir além de uma teoria sociológica apenas preocupada em desvendar a má-fé subjacente às falas e questões dos atores.

¹ Toda vez que a palavra caso se encontrar em itálico, trata-se da tradução da palavra francesa *affaire*. Trata-se não apenas de uma palavra, mas de um conceito desenvolvido por Boltanski e Clavérie (sobre o qual falaremos na primeira parte do quinto capítulo), o qual se refere ao momento em que um estado de incerteza se insurge e os atores se mobilizam em torno de posições antagônicas, buscando validar suas pretensões de objetividade.

1. TEORIA CRÍTICA DE PIERRE BOURDIEU

Há quem receie, na teoria sociológica, o perigo da generalização (Passeron, 2005), fora da qual não haveria nada além de meras (re)descrições, cuja finalidade não passaria de uma reprodução do mesmo, onde a própria sociologia colocaria a si mesma em questão enquanto saber de segunda ordem ou, para alguns, enquanto ciência.

Por outro lado, não é tanto por evocar os elementos gerais – ou generalizáveis – de uma formação social que a própria sociologia pode ganhar o *status* que foi requerido e conferido pela tradição científica de Durkheim. Fechar-se ao caminho da pretensão ao geral é uma forma de impedir, para alguns, a própria existência desse tipo de saber; alçá-lo a todo custo, contudo, parece não ser, em si, o bastante. Querer vê-lo, à força, em um coletivo até o ponto de reificá-lo “em nome de uma sociedade ou cultura”, talvez seja o preço pago por alguns por essa atitude mefistofélica. A quem diga que, apesar do caráter formativo dessa tradição, chegou a hora de a sociologia não se perder em meio à confusão e à desordem dos fenômenos sem, por outro lado, pactuar com uma abstração cujo valor não consiga ultrapassar a sua heurística. Finalmente, a sociologia apercebeu-se de que ao invés de olhar o coletivo já pronto, era preciso, antes, conferir-lhe a formação, resgatar o seu processo e alcançar sua operação *en train de se faire*. Admitida uma nova conceituação do social, os caminhos agora se multiplicam.

Deixemos, todavia, os vários rastros e escolhamos apenas, para o presente capítulo, um deles: a sociologia crítica. Esta foi o último reduto da dissolução do coletivo, lançando o materialismo do *habitus* como o último brado de esperança para a restauração do social totalizado. Se pela via de uma marxo-fenomenologia essa tradição nos trouxe de volta a percepção do mundo vivido e “as condições materiais de existência”, não foi senão para, em um momento seguinte, restabelecer toda a objetividade ideal estruturalista, só que agora “encarnada nos corpos”. Certo, o estruturalismo genético de Bourdieu fez um trabalho enorme com o intuito de fazer dissipar o social reificado e o indivíduo tabula rasa; não obstante esse meritório empenho, o caminho escolhido foi dissolver os extremos com a condição de manter, em larga medida, a totalidade, só que agora temporalizada, tornada fluxo e encarnada na substância física. O *habitus* foi indubitavelmente uma boa estratégia, sem dúvida uma das mais finas e sofisticadas, mas o seu trunfo parece ser a causa do seu próprio malogro: ao tentar extinguir a ontologia dualista entre o símbolo e o corpo, entre o social e o individual, entre o ideal e o material, essa teoria não fez senão por no *avant-*

guard o corpo e toda a sua materialidade para, ao modo de um Cavalo de Tróia (Alexander, 2001:40²), trazer de volta e com toda potência o velho símbolo, restaurando a estrutura lévi-straussiana e, com ela, o velho social durkheimiano³. Quem duvidaria da relação entre o social durkheimiano e a estrutura simbólica feita carne que orienta e rege as porções limitadas da matéria? Não haveria em Bourdieu, em sua insistência na estrutura estruturada, a manutenção da posição holista tipicamente durkheimiana segundo a qual há uma estrutura social relativamente autônoma que pré-existe os indivíduos e torna sua socialização possível? Ora, não é difícil perceber o peso dos campos por sobre os ombros dos corpos socializados. Por detrás do materialismo de Bourdieu está o velho Durkheim⁴ e, até mesmo, o próprio Kant – com suas intuições puras e categorias de entendimento filtradas por uma “cultura”, “sociedade” e/ou “classe”.

Não se pode menosprezar, contudo, essa tradição: se ela permanece aquém dos problemas que pretendia – e dizia – resolver (o que será discutido no próximo capítulo), ela, por outro lado, indica as dificuldades com que inevitavelmente a sociologia não pode simplesmente não se deparar. Abandonar essa terceira dimensão do social – para não trocar o modelo da realidade pela realidade do modelo, como bem Bourdieu gostava de parafrasear Marx. não quer dizer deixar de resolver certas questões. Afinal, como se produzem os coletivos? Como o consenso e a ordem são possíveis? Como se coordenam as ações?

² Fato é que Alexander aponta a metáfora do cavalo de tróia em sentido diferente daquele utilizado pela presente dissertação. Para ele, o *habitus* é um conceito que, em última instância, traduz uma relação não de restituição da criatividade, mas de determinação da subjetividade. Aqui, para os meus propósitos, uso a metáfora para demonstrar como Bourdieu, embora mescle o simbolismo ao materialismo, o faz mantendo o primeiro no que concerne a via categorial: inculcamos as categorias, isto é, os princípios de visão e de divisão próprios e relativos à posição que ocupamos dentro da coletividade a qual pertencemos e na qual fomos socializados. Portanto, se saímos do objetivismo é para, momentos depois, a ele retornar.

³ Numa análise meta-teórica, Alexander aponta como Bourdieu, apesar de construir toda sua teoria numa suposta superação do objetivismo estruturalista lévi-straussiano e do subjetivismo radical de Sartre, oriundo da fenomenologia, ele nada mais fez do que uma espécie de *bricolage*, capaz não de ir além, mas de combinar elementos dessas duas tradições. Ademais, Bourdieu, como bom teórico, sabia bem caricaturar seus inimigos, o que inclui o próprio estruturalismo, o qual, nas palavras de Alexander: “Seria talvez mais exato dizer que o estruturalismo como o funcionalismo não pressupõem o conceito de ação formal, governado por regras, e que não excluem a consideração independente da ação enquanto tal. O estruturalismo ignorou a fala para afirmar a prioridade, e não exclusividade, da língua. Como poderíamos explicar de outra forma o famoso *bricoleur* de Lévi-Strauss, esse fazedor de contos desordenados que, confortavelmente instalado no coração da vida cotidiana, extrai dos mitos aquilo do que precisa para construir as narrativas de seu ambiente local ?” (Alexander, 2000: 32).

⁴ A relação entre Durkheim e Bourdieu nada tem de nova. A assunção é do próprio autor: “Eu tentei resgatar formas escolares de classificação como Durkheim havia resgatado as formas primitivas de classificação”, frase essa proferida em um colóquio sobre Durkheim, em *Sociologue de l'éducation*, L'Harmattan, Paris, 1993.

Seja como for, é imperativo tentar olhar tais questões de uma nova maneira; não basta, nos parece, criar uma mirabolante lógica da prática, “reconhecer à prática uma lógica que não é aquela da lógica, a qual supõe o sacrifício do rigor em proveito da simplicidade da generalidade” (Bourdieu, 1980: 144) para findar com os problemas da teoria da prática e, por conseguinte, da prática teórica. Na realidade, há um conjunto de teorias que procuram não mais manter as representações sociais através de uma teoria praxiológica mas, sim, recolocar em questão a própria formação do social. Ora, se a prática, para a tradição clássica da sociologia, é resultado da aprendizagem do jogo social, esta mesma depende de um social já constituído, de uma estrutura estruturada, e/ou em vias de constituição, uma estrutura estruturante, em torno da qual elas, as práticas, podem gravitar. Pensou-se, por muito tempo, que para a manutenção da possibilidade do consenso e da harmonia entre as ações seria preciso pressupor uma cultura capaz de produzir uma “orquestração sem maestro”, uma conformidade lógica geral⁵, de modo a conciliar os elementos a partir de uma transcendência sem telos. O objetivismo presente nessa idéia, insinuado por meio da pressuposição de uma cultura sem a qual os indivíduos encontrar-se-iam perdidos em meio ao caos dos elementos sensíveis sem o filtro das categorias e das representações sociais, vem sendo criticado não apenas por Sapir e a escola de cultura e personalidade, mas maiormente por Leach (1996). Diga-se de passagem, o próprio Bourdieu, em muitos aspectos, não fez senão criticá-la – muito embora ele mesmo tenha sido o último a elaborar uma teoria para, malgrado tudo, deixar incólume o velho social, preso ao paradoxo da agência e da estrutura. Aliás, não seria legítimo perguntar se toda a teoria de Bourdieu não foi feita senão para, assim como os fatos sociais de Durkheim, conferir concretude ao social e apreender as “coisas” a partir de suas regularidades objetivas? Não seria a morfologia social de Durkheim a estrutura feita por pares dicotômicos de Lévi-Strauss – a qual o estruturalismo genético incorpora – e a fisiologia social o que a praxiologia tentou resolver via *habitus*?

A idéia do presente capítulo é apresentar sociologia crítica de Bourdieu, fazendo uma sintética apresentação de seus principais conceitos para, no capítulo próximo,

⁵ No sentido de Durkheim das Formas Elementares da Vida Religiosa, cuja citação segue: “Na raiz de nosso julgamentos, há um certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual; são aquelas que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categorias de entendimento: noções de tempo, espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade, etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas”. (Durkheim, 2003: XV-XVI)

tentar demonstrar as fragilidades de uma teoria que pretende em si abarcar a totalidade do mundo social.

Das sociologias francesas do fim do século XX, duas são as formas de atribuição dos condicionantes da ação. Há os que concedem um peso às experiências passadas do ator, destacando sua trajetória social e os esquemas mentais e corporais de percepção e avaliação adquiridos ao longo dessa trajetória e outras que tendem a deslocar a lógica da ação para o momento da interação e para os constrangimentos referentes às situações em sua singularidade, sem haver uma necessária preocupação com o passado daqueles que agem. De um lado, acentua-se o passado como determinante do presente; de outro, a ênfase recai sobre as coações próprias das circunstâncias que emergem no curso da interação. São deixadas de lado, no primeiro caso, as características peculiares da situação propriamente dita, uma vez que esta é sempre reduzida ao modo como os agentes e suas respectivas disposições herdadas reagem à lógica da situação; no segundo, renuncia-se ao passado incorporado dos agentes que tendencialmente, ao modo de disposições, os impelem a agir de uma forma no lugar de outras possíveis, para focar a análise sobre os constrangimentos inerentes às interações – sem esquecer de tratá-las como uma ordem *sui generis* –, as quais independem do passado inculcado do ator. De fato, enquanto a primeira é mais uma teoria do ator que da ação, a segunda estaria mais inclinada a perceber a ação em seu curso que o ator em seu pretérito. Deixemos a segunda de lado e atenhamo-nos à primeira.

O modelo paradigmático para a compreensão dessa primeira forma de enxergar a ação e seus condicionantes é, sem dúvida alguma, a teoria do *habitus*. Trata-se de uma concepção que enfatiza as disposições cuja função primordial é fazer a mediação entre as estruturas sociais e os indivíduos biológicos.

Entendido como “um sistema de disposições duráveis e transponíveis”, o *habitus* funciona como a base gerativa de um sistema de relações objetivas estruturado, unificado e unificante das práticas sociais. Formado pelas ações em ato e decorrente de suas virtualidades, o *habitus* produz e é resultado de recursos dispostos e inculcados na e através da cultura, ao modo de sistemas de comportamentos adquiridos que produzem e reproduzem esquemas mentais e corporais capazes de reger e orientar a ação coletiva e individual. Como define bem Joana Overing e Nigel Rapport, esse sistema é dotado de uma circularidade: estruturas sociais produzem a cultura a qual, por sua vez, gera práticas que, enfim, reproduzem as estruturas sociais). Desse modo, se faz imperativo definir o que é uma disposição. Em primeiro lugar, uma disposição diz respeito a uma

tendência, a uma inclinação, a uma propensão, a uma vocação, a qual o agente, por vezes malgrado ele próprio, é impelido a agir de uma forma no lugar de outras possíveis. Em segundo, toda disposição, ao ser posta em prática, isto é, ao ser atualizada visa algum propósito, intento, designo, buscando satisfazer as condições impostas pelo que lhe é geneticamente determinante, sem deixar de levar em conta os necessários ajustamentos frente às situações que vão aparecendo no curso das (inter)ações.

É preciso fazer justiça a essa última questão: o *habitus*, embora carregue uma carga de determinação, possui um princípio de flexibilidade que “graças às transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas que apresentam a mesma forma, e graças a correções incessantes dos resultados obtidos dialeticamente produzidos por esses resultados” (Bourdieu, 1971: 179) mantém uma relação imediata com o mundo e as situações que se desvelam ao longo das ações. O *habitus* impõe uma relação prática com a prática, pois considera um mundo que impõe sua presença, com suas urgências, suas coisas a fazer e a dizer, suas coisas feitas para serem ditas. Desse modo, o *habitus* enquanto “*principtum importans ordinem ad actum*”, ou seja, “princípio gerador duravelmente montado de improvisações regradas” (Bourdieu, 1981: 96), aliado aos esquemas que lhe são peculiares, estes últimos devendo ser entendidos como “princípios que autorizam a invenção sem intenção” (Bourdieu, 1981: 96), sem a antevisão reflexiva dos recursos a serem mobilizados para a sua execução, estabelece um ar de família, uma coordenação ao menos no que diz respeito aos aspectos do conformismo lógico entre as pessoas que compartilham das condições materiais semelhantes, onde “não seguindo senão suas próprias leis, cada um afina-se, sintoniza-se com o outro” (Bourdieu, 1981: 98). Contrariamente ao que os críticos tendem a acentuar, pode-se dizer que, no máximo, o *habitus* produz uma antecipação prática e não um futuro que está nele inscrito de modo prévio e definitivo. Assim, partindo de um esquema limitado de recursos e repertórios, isto é, esquemas de ação e de pensamento, o *habitus* tende a reproduzir ao se confrontar com situações típicas e a inovar quando defrontado com situações insólitas.

Sendo, portanto, reproduzidor “das regularidades imanentes às condições nas quais foi produzido seu princípio gerador” (Bourdieu, 1981: 94), o *habitus* tende a desenvolver potencialidades objetivas capazes de orientar a conduta dos agentes em meios às situações postas pelo curso da vida. De fato, até aí o *habitus* pode ser visto em seu aspecto prático e, até certo ponto, superando o intelectualismo do social reificado; no entanto, o próprio elaborador da teoria esclarece, confirmando o objetivismo sub-

reptício de sua teoria, o qual foi apontado na introdução: “não se pode dar razão às práticas senão com a condição pô-las em relação com estrutura objetiva que define as condições sociais de produção do *habitus* que lhes engendrou” (Bourdieu, 1971: 179). Deste modo, a experiência vivida dos agentes só adquire sentido se, e somente se, referida ao sistema de relações objetivo, estruturado e hierarquizado. As práticas, embora mantenham uma relação prática com o mundo, são efetuações da estrutura simbólica que as condiciona e as torna possível. Mas não é tão simples assim: podem haver situações nas quais as condições objetivas se modificam sem que o *habitus* de certos indivíduos e/ou grupos sociais as acompanhem, gerando o efeito de *hystérésis*, onde ocorre um descarrilamento entre a percepção subjetiva do mundo social e a realidade objetiva, dos quais Dom Quixote e *Le Bourgeois Gentilhomme* são bons exemplos encontrados na literatura. No que concerne seus trabalhos empíricos, o jovem pesquisador Bourdieu, na década de 60, analisava esse efeito nas conseqüências geradas pelo desajuste propiciado pelas transformações econômicas e sociais. Nele, Bourdieu descreve trabalhadores que haviam interiorizado valores tradicionais vinculados à lógica da honra e por esta razão se resignavam ao cálculo e à racionalização das trocas econômicas tipicamente capitalistas. Nesta lógica, pode-se dizer que todo *habitus* individual é “uma variação de um estilo de época ou de classe” (Bourdieu, 1979: 210), uma singularidade que emerge de uma estrutura de relações objetivas que o antecede e o condiciona genética e gerativamente. Por conseguinte, um agente não pode ser senão uma variação dentro de um espaço de possíveis (que se oferece desigualmente aos indivíduos), uma efetuação singular do *habitus* do grupo, da classe ou da fração de classe a qual ele pertence. Afinal, o *habitus* é o social feito corpo e reproduzido por esse mesmo corpo que é dele resultado. Esse processo, no entanto, não é percebido como historicamente condicionado, mas tudo se passa como se inconscientemente os atores fossem inculcando e incorporando tais esquemas: “se o *habitus* pode funcionar como um operador que efetua praticamente o ato de relacionar os eixos do sistema de relações em e para a produção da prática, é [pelo fato de ser] história feita natureza, quer dizer, negada enquanto tal porque efetivada em uma segunda natureza; o ‘inconsciente’ não é nunca, de fato, senão do esquecimento da história que a história mesmo produz incorporando as estruturas objetivas que ela produz nessas quase-naturezas que são os *habitus*”. (Bourdieu, 1971: 180).

Aí fica clara a importância conferida à hipótese do inconsciente (ou impensado, como preferia Foucault, em *As palavras e as coisas*, pelo fato de a palavra inconsciente

ser sobrecarregada de sentido), típica do pensamento francês desde os discípulos de Saussure: este é a condição de possibilidade do *habitus*, pois ele dá conta de um processo que passa como se não passasse e, assim, faz esquecer o que só pode ser lembrado através, talvez, de uma sócio-análise ou de uma objetivação do sujeito da objetivação⁶. Ademais, este explica como é possível haver uma sociedade coordenada sem maestro, onde expectativas subjetivas e condições objetivas (isto é, chances de acesso as universidades, a certos postos de trabalho, escolhas matrimoniais, freqüentações de museus, aptidões culturais, etc.), salvo exceção, se harmonizam como que por afinidade ontológica: os agentes tendem a projetar e a pretender (apenas) o que são capazes de alcançar. Engajados em um campo dotado de um *doxa* e de uma lógica imanente em operação, os agentes tendem a agir estrategicamente sem que isso implique consciência e antevisão das estratégias postas em prática. Os campos, essas estruturas objetivas marcadas por uma desigual distribuição de recursos, possuem agentes dotados de um senso prático, o qual tende a ajustar o subjetivo ao objetivo aproximando o possível do provável⁷, e é apto a regê-los e a dirigi-los sem que, no entanto, estes possam ser considerados como meros executores de regras e leis; neles, nos campos, os agentes engajados estão em constante luta para conservar ou transformar as relações de forças, cada qual, dependendo de sua posição, pondo em prática estratégias de conservação ou de subversão (ver Bourdieu, 1971b). No intuito de dar conta do processo de diferenciação social e da pluralidade dos mundos advindos dele, o qual engendra a autonomização das esferas de sentido, Bourdieu define os campos

⁶ Mesmo aqui Bourdieu é um tanto quanto ambíguo. De um lado, ele coloca a sociologia dos intelectuais como o que permite ferir o narcisismo próprio aos intelectuais e, ao mesmo tempo, mostrar que a posição livre, sem vínculos nem raízes não passa de um efeito ilusório próprio ao narcisismo existente no campo intelectual. Por outro lado, essa sociologia da sociologia, em outras passagens, parece ser o mecanismo que permite ao intelectual (no caso, o próprio Bourdieu) escapar a todos os determinismos que pesariam sobre ele em razão da sua posição enquanto intelectual. Aí vão as duas passagens de Bourdieu que ilustram essa ambigüidade: “Se todas essas pessoas, eu o primeiro, escolheram fazer o que fazem, é sempre um pouco para poder se pensar como ‘sujeitos’, sujeitos puros, ‘sem vínculos nem raízes’, como dizia Manheim [...] essa remissão à libido específica que se encontra no princípio das ações de intelectuais parece ter qualquer coisa de insuportável para muitos intelectuais” (apud cit, Heinich, 2007: 149)... Diz isso para logo depois proferir: “É certo que o projeto sociológico, ele mesmo, e sobretudo o que chama-se a ‘sociologia do conhecimento’, não é jamais salva da ambição de se colocar como sujeito absoluto, capaz de tomar os outros por objeto e de conhecer melhor que eles a verdade do que eles são e do que eles fazem. O essencial de meu trabalho em *Homo academicus* consistiu justamente em tentar descobrir, para destruí-lo, tudo o que minha análise pode dever a esse tipo de enviesamento profissional”. (Apud cit, Heinich, 2007: 150). Bom, fica a pergunta: não seria essa objetivação do sujeito da objetivação uma forma de reconhecer as raízes e os vínculos e, com isso, fazer o Mannheim buscava, só que pelo caminho inverso?

⁷ O autor é claro a esse respeito: “colocando em prática para apreciar o valor de sua posição e de suas propriedades um sistema de esquemas de percepção e de apreciação que não é outro senão a incorporação de leis objetivas segundo as quais se constitui objetivamente seu valor, os dominados tendem, em primeiro, a se atribuir o que a distribuição lhes atribui, recusando o que lhes é recusado (‘isso não é para nós’)” (Bourdieu, 1980: 549).

como “lugares onde se constroem sentidos comuns, lugares comuns, sistemas tópicos irreduzíveis uns aos outros”, (Bourdieu, 1987: 32). Desta feita, os campos são formados e constituídos pelas relações de concorrência existente entre seus agentes, todos em busca da capitalização dos recursos legítimos próprios a cada um (o que torna possível, como no caso do campo artístico, capitais legítimos que negam, de modo veemente, o capital econômico). E na totalidade dos campos, há o que Bourdieu chama de campo de poder, onde os detentores de diferentes poderes (capitais) se digladiam entre si, lutando pelo poder global.

Os agentes imersos nos campos são guiados e regidos por um senso prático cujo funcionamento é dado pelas próprias condições da doxa do campo, que pode ser definida como uma “fé prática” (Bourdieu, 1980: 113) que institui uma “experiência dóxica do mundo”. Não significa, contudo, que os agentes sigam mecanicamente as leis próprias de cada campo, mas apenas que são dotados de um *habitus* a ele correspondente. Há, neste aspecto, um componente paradoxal no *habitus*, donde Bourdieu mostra a finura do seu conceito: quanto mais bem interiorizadas estão as normas e as regras menor é a necessidade de que estas sejam seguidas mecanicamente. Eis o caso da língua: quanto mais e melhor estão interiorizadas as normas e as categorias semântico-gramaticais, menos é necessário fazer uma aplicação mecânica das mesmas, pois o que de fato se aprende no processo de inculcação não são as regras em si, mas um *savoir-faire* que permite utilizá-las nos momentos adequados, esta sendo a razão da presença do componente criativo e da expressão paradoxal para definir o modo como se opera o que foi inculcado: improvisações regradas, ações que partem de regras e normas, mas cuja regra maior é o não respeito absoluto, isto é, imitativo e mecânico dessas mesmas regras.

Sabe-se bem que Bourdieu, quando pesquisava os trabalhadores argelianos e as condições pré-capitalistas que os orientavam, em seu *Trabalho e Trabalhadores na Argélia*, ainda não trabalhava com noção de *habitus*, mas de *ethos*, entendido como um sistema de esquemas cognitivos susceptíveis a engendrarem uma visão de mundo. Seus primeiros trabalhos faziam menção a uma visão de mundo internalizada e mediada pelas condições sociais objetivas, sem incluir a dimensão corpórea. Apenas mais tarde, o sociólogo francês incorpora a abordagem de Mauss sobre as técnicas corporais, trazendo o social corporificado através dos hábitos relativos ao corpo para, enfim, no posfácio à obra de Panofsky, em 1967, começar a sistematizar o conceito, desenvolvido primeiramente, de modo mais metódico, no *Esboço de uma teoria da prática* e, enfim,

exposto de modo mais detalhado em seu trabalho já maduro, *O senso prático*, publicado em 1980. O *habitus* já amadurecido é resultado de uma síntese sociológica que integra três tradições clássicas:

“o conceito de habitus permite, assim, integrar a herança de diferentes tradições da sociologia : a tradição marxista, a qual lembra que as formas de consciência se diferenciam segundo as condições de existência, a crítica weberiana do materialismo marxista, que restabelece o lugar da visão de mundo dos grupos sociais na orientação de suas ações, e a tradição durkheimiana do estudo das formas de classificação, tal como ela foi adaptada pelo estruturalismo” (Shapiro, 2004: 69).

Com vista disso, Bourdieu retoma a temática marxista da dominação aliada a perspectiva durkheimiana da concretude do símbolo (via uma síntese entre o relacionismo neokantiano de Cassirer e o racionalismo aplicado de Bachelard [Vandenberghe, 1999]) e coloca em correlação sistemática as relações de sentido e as relações de força, de modo a dar uma resposta ao problema weberiano da autoridade legítima com o conceito de violência simbólica, fechando um quadro de análise que permite vislumbrar como a existência do consenso social, a despeito de tudo, é ainda possível.

Também atento as diversas disciplinas que margeiam a sociologia, Bourdieu, já em 1971, em seu *Ensaio*, fez apelo, com o objetivo de fugir ao intelectualismo do estruturalismo, ao modelo de competência de Chomsky. A razão é bem clara: ao invés de destacar apenas a estrutura estruturada e tratar os agentes como meros executores de regras prévias, a idéia foi resgatar a prática existente na própria construção dessa estrutura via uma praxiologia que buscava destacar os aspectos gerativos e ativos do agente⁸. Como se sabe, uma das principais tarefas da lingüística de Chomsky foi relevar o aspecto criativo do aprendizado da linguagem, mostrando como uma criança pode produzir enunciados nunca antes escutados, o que implicava na assunção da idéia de que a criança não dispõe de uma habilidade para imitar e reproduzir o que escuta, isto é, responder a estímulos externos, mas uma competência para produzir enunciados cuja base seriam os elementos lingüísticos aos quais fora exposta. A competência lingüística seria a capacidade de compreender e produzir um número infinito de enunciados com elementos finitos; esta poderia ser definida, assim, como um *know-how*, ou seja, um conhecimento implícito que o falante de uma língua adquire com a mera exposição aos

⁸ Nas palavras do sociólogo francês: “O *habitus* poderia ser definido por analogia com a «gramática gerativa» de Chomsky, como sistema de esquemas interiorizados que permitem engendrar todas os pensamentos, as percepções e ações características de uma cultura e apenas essas.” (Bourdieu, 2001: 152).

dados lingüísticos. Prendendo-se tão somente ao aspecto lingüístico, a competência que Chomsky destaca é de cunho gramatical, sendo a gramática “um sistema de regras e de princípios que determinam as propriedades formais e semânticas das frases” (Chomsky, 1972: 89). Decerto, a lingüística chomskiana foi uma grande via de acesso para a superação do estruturalismo (afinal, não fora Chomsky, antes mesmo de Bourdieu, quem havia criticado o estruturalismo?⁹). Entretanto, as semelhanças terminam por aí: o sociólogo francês incorporou a noção de competência à de disposições duráveis, historicamente adquiridas e condicionadas por uma dada formação social. Sem aderir ao inatismo cognitivista do lingüista americano, Bourdieu jamais deixou de sociologizar as disposições do *habitus* via estrutura simbólica sempre social: “o sujeito não é o ego instantâneo de uma espécie de cogito singular, mas traço individual de toda uma história coletiva” (Bourdieu, 1987: 61).

E o que significa sociologizar as competências cognitivas dos agentes? Ora, o falante de uma língua não possui apenas um saber prático capaz de produzir frases ajustadas aos princípios gramaticais basilares da língua, correspondendo, assim, às expectativas dos outros falantes, mas possui também um senso prático capaz de distinguir o pobre do rico, o erudito do vulgar, o belo do feio, o forte do fraco, alto do baixo, dominante do dominado, o quente do frio, o brilhante do medíocre, o exuberante do discreto, o harmônico do atonal, o realista do abstrato, e assim por diante. E o que predispõe os agentes a possuírem esse reconhecimento diferencial é uma competência cultural (não poderia o *habitus* ser considerado, desde que abandonada sua terceira dimensão – isto é, a estrutura estruturada –, uma competência pragmática?), desenvolvida e trabalhada extensamente por Bourdieu em seu livro já clássico, *A Distinção*, onde é apontado que o *habitus* não se resume a práticas de classificação, mas consiste também no modo como, partindo de uma taxionomia prévia, agentes apreciam, avaliam e julgam. Ou seja: para além da questão semântica, existe a questão da qualificação e da desqualificação dos objetos e das pessoas em função da posição ocupada no mundo social¹⁰, fazendo das palavras, dos gestos, dos sotaques, dos esportes preferidos, das bebidas diletas, do modo de se vestir e dos comportamentos, signos qualificativos de distinção social que estabelecem afinidades e divergências de estilos

⁹ Ver Neto, 2005, O empreendimento gerativo.

¹⁰ Aqui o objetivismo de Bourdieu é sempre enfático, pois acaba, no fim das contas, vinculando a percepção dos atores, de modo quase imediato, às estruturas objetivas: “a percepção [...] depende por uma grande parte da percepção das estruturas de relações objetivas entre as posições objetivas na estrutura social de agentes em interação (e.g. por exemplo, relações de concorrência ou antagonismo objetivo ou relações de poder e de autoridade”. (Bourdieu, 1971: 169).

de vida. Nesse trabalho seminal, Bourdieu estira as intuições estruturalistas e descreve um mundo puramente diferencial, no qual “a mínima distância objetiva no espaço social pode coincidir com a máxima separação subjetiva [...], porque o mais vizinho é o que ameaça mais a identidade social, isto é a diferença (e também por que o ajustamento das esperanças às chances tende a circunscrever no vizinho imediato as pretensões subjetivas”. (Bourdieu, 1980: 238).

Como decorrente dessa competência cultural inerente ao *habitus*, Bourdieu vai atribuir ao gosto, na sociedade francesa, uma lógica da distinção referente ao conjunto de práticas vinculadas às múltiplas posições sociais. Tais posições referem-se a um mesmo mundo, hierarquizado e dividido entre dominantes e dominados, definido diferencialmente em seus múltiplos pontos de vista; e o modo como os elementos dispostos nesse mundo são julgados, avaliados e apreciados depende da posição ocupada pelos agentes nele imersos. Ora, é sempre o dominante que detém o monopólio e o poder de definição e de imposição do gosto legítimo e das normas estéticas mais apropriadas. Desta forma, pode-se definir o gosto como uma disposição cultural, uma propensão para a apropriação de bens materiais ou simbólicos significativamente distintos e capazes de transmutar o indiferente em distintivo, quer dizer pertinente segundo a classe de pertencimento: “o próprio da lógica do simbólico é transformar em diferenças absolutas, do tudo ao nada, as diferenças infinitesimais” (Bourdieu, 1980: 238). Por essa razão, “uma diferença, propriedade distintiva [...] Volvo ou 2 CV, vinho tinto ou champagnhe, Pernod ou uísque, golfe ou futebol, piano ou acordeon [...] não torna-se perceptível, não indiferente, socialmente pertinente, senão se ela é percebida por alguém capaz de fazer a diferença, porque estando inscrito no espaço em questão, não se é indiferente. (Bourdieu, 1994: 95). Como bom sociólogo crítico, Bourdieu não encara a temática do gosto apenas como o que é pertinente do ponto de vista cultural, mas como o que é pertinente porque arbitrariamente instituído como tal. Embora o culturalmente bem avaliado seja sempre histórico, transformável e efêmero, ele é sempre visto como natural, porque ligado a ordem dominante e, portanto, imposto por uma violência simbólica que institui relações de dominação, as quais tornam possível a cumplicidade do dominado com relação à sua própria dominação. Um dos exemplos característicos de Bourdieu é o caso da educação, cujo campo enseja uma “ideologia apologética que permite às classes privilegiadas, principais utilizadores do sistema de ensino, ver no seu êxito a confirmação de dons naturais e pessoais” (Bourdieu, 1997: 108). Afinal, as escolas transmitem uma “pedagogia implícita que produz

reconhecimento (para alguns) sem conhecimento (para todos), que avalia não apenas o que é pertinente do ponto de vista estritamente escolar, mas também o que é significativo no que diz respeito aos atributos próprios a cultura dominante, como um certo dialeto, uma determinada sintaxe, um comportamento típico (caracterizado pelo distanciamento frente à lógica do necessário), além de conhecimentos gerais (como o de certas obras literárias canônicas, além de filmes, museus, quadros, etc). Nesse sentido, essa pedagogia não faria uso, para avaliar os alunos, de critérios restritos ao universo escolar, mas, sim, da familiaridade com a cultura dominante, que não adviria senão por meio da socialização em ambientes vinculados às culturas legítimas. Mesmo em um contexto no qual o sistema escolar foi universalizado, como é o caso francês, as escolas teriam por função transmitir informação sem formação, pois apenas os indivíduos dotados das disposições correspondentes às classes dominantes estariam (tendencialmente) aptos a obter sucesso acadêmico e escolar.

Caso análogo seria o da freqüentação dos museus e da decodificação das fotografias. Os códigos transmitidos pela cultura hegemônica, por meio das escolas, seriam capazes de engendrar em certo número de pessoas a competência estética apta a constituí-los de um *habitus* capaz de decifrar os códigos herméticos, valorizados e restritos a classe dominante. Ora, se o “consumo é [...] uma etapa no processo de comunicação, isto é um ato de deciframento, de codificação que pressupõe uma habilidade prática ou explícita de uma cifra ou código” (Bourdieu, 1980: 2), este deve sempre ser vislumbrado como instrumento de poder, pois o valor do ciframento das obras legítimas que as revestem de reconhecimento é inversamente proporcional ao número de pessoas capazes de decifrá-las. Nesse aspecto, toda a estrutura social francesa, auxiliada pelo sistema escolar e universitário, seria um apanágio da reprodução e da dominação. E a realidade, por conseguinte, mero resultado de lutas que, em última análise, traduziriam as relações de dominação e de reprodução.

Seguindo a lógica de suas pesquisas, Bourdieu apresenta uma teoria do mundo social dada pelo encontro entre o *habitus* e o campo, isto é, a história feita corpo com a história feita coisa, relacionando de modo dialético a internalização da exterioridade com a exteriorização da interioridade interiorizada: “o princípio da ação histórica, da ação do artista, do erudito ou do governante, assim como a do operário ou do pequeno funcionário público, não é de um sujeito que se oporia à sociedade, como o faria um objeto constituído na exterioridade. Ele não reside nem na consciência, nem nas coisas mas sim na relação entre dois estados do social, ou seja, a história objetivada nas coisas,

sob a forma de instituições, e a história encarnada nos corpos, sob a forma desse sistema de disposições duráveis que chamo de *habitus*” (Bourdieu, 1982: 37-8)

2. PARA UMA CRÍTICA À CRÍTICA SOCIOLÓGICA

“Demorei muito tempo para compreender que existem utilizações não agonísticas da discussão intelectual, não críticas da história, não desencantadoras da cultura, não políticas da sociologia, não científicas da ciência. Demorei muito tempo para compreender que é melhor descobrir antes de demonstrar, que a pluralidade é próprio da experiência humana e que o logicismo, que reduz esse pluralidade à unidade, é o primeiro inimigo do pesquisador. Demorei muito tempo para compreender que do lado da sociologia explicativa, que põe em evidência as causalidades exteriores, há lugar também para uma sociologia compreensiva, que leva à sério as lógicas subjacentes às condutas dos atores ao confiar em sua capacidade reflexiva, e que essa sociologia também pode ser rigorosa mesmo se ela não se baseia na estatística. Demorei muito tempo para compreender que os valores não são ilusões a serem demonstradas, mas sistemas de avaliação a serem analisados, e que a vontade de fazer do coletivo o lugar da verdade, e do individual o lugar da ilusão, pode não ser senão uma ideologia sociologista, desde que ela não se interrogue sobre o modo pelo qual os atores se deslocam entre esses dois pólos, segundo os contextos. Demorei muito tempo para compreender que o invisível pode ser simplesmente efeito do implícito e não necessariamente do escondido, que o relativismo pode não ser normativo, mas simplesmente descritivo, e que a descrição analítica abre ao pesquisador vias muito mais heurísticas que o julgamento de valor. Demorei muito tempo para compreender que o engajamento do pesquisador não é uma obrigação moral, e que o civismo para fazer aquilo por que ele é pago pela coletividade, ou seja produzir um saber. Demorei muito tempo para compreender que meu interesse pela sociologia não me obrigaria a dela fazer uma ciência reinante, porque pode-se praticar uma concepção não hegemônica, mas distribuída da relação entre disciplinas.”

Heinich, Pourquoi Bourdieu?

Como aponta Boltanski¹¹, a sociologia nasce ao menos com dois problemas basilares. O primeiro é o da manutenção da ordem social em um contexto histórico no qual novas formas de solidariedade estavam sendo estabelecidas, marcado por uma forte desigualdade e pelo pauperismo. Este primeiro é o problema da justiça, isto é, de como é possível findar com os conflitos, dentro do contexto de um Estado-nação. O segundo é o problema da religião. Esse último é central, pois grande parte do esforço, desde o fundamentalismo da razão apregoado pelo Iluminismo¹², passa a ser ironizá-la, relativizá-la ou fundá-la em uma razão que não seja aquela da própria religião. Para executar esse procedimento, se fazia imperativo fazer um desvelamento da religião e demonstrar como esta preenchia funções que iam além do que ela mesma dizia; afinal, acreditar no discurso religioso para um moderno¹³ seria acreditar nas crenças e superstições, portanto não fazer a distinção entre o que as coisas são de *fato* e o *valor* que as pessoas lhe atribuem. Mesmo Durkheim, que à religião atribuía um papel regulativo-constitutivo, não mentiroso e alienante, como em Marx (embora o próprio filósofo alemão não negasse o aspecto regulativo-constitutivo da mesma), tinha como

¹¹ Ver Boltanski, “Do que são as pessoas capazes”, 1990.

¹² Ver a análise de Gadamer, 2002.

¹³ Aqui faço menção a utilização que Latour faz dessa palavra em *Jamais Fomos Modernos*.

objetivo produzir uma reforma laica capaz de liberar a moral da religião¹⁴. Para ele, a religião, embora não fosse em si mesma falsa¹⁵, tinha por função a manutenção de uma moral apta a impor o reconhecimento da própria coletividade. O abandono da moral seria problemático, uma vez que levaria a nação à hobbesiana guerra de todos contra todos. A sociologia, ao liberar a moral da religião, deveria imputá-la uma realidade que fosse próxima à sua natureza “real”, a qual não seria religiosa, mas social.

Outras foram as estratégias para revelar a ilusão religiosa. Marx (eo destaque conferido ao seu papel alienante), Nietzsche (com a sua crítica radical à totalidade dos valores particulares, sempre rebatendo o desinteresse com os interesses mesquinhos e hipócritas subjacentes) e Weber que, na esteira desse último filósofo, operava a relativização dos valores, reduzindo-os uns aos outros, tornando-os todos equivalentes. A questão é que o desvelamento não cessou na religião. Dela, passou-se para a teoria do conhecimento, da arte, para, enfim, enxergar o mundo como um sistema de relações simbólicas, manifesto (somente) por meio das representações e crenças. Desse primeiro passo, passou-se a “acreditar” que tudo não era ‘senão’ crença. Para isso, contudo, o desvelamento do sociólogo para ser eficaz teve que se apoiar em um ponto fixo, a partir do qual seria possível construir uma realidade mais real do que a realidade ilusória em meio a qual estavam os atores envolvidos. Essa realidade foi o laboratório (Latour¹⁶), no qual ele reunia os elementos capazes de demonstrar como os atores estavam enganados (embora coerentes), apesar de se acreditarem corretos. É no laboratório, auxiliado pelas estatísticas, pelos recortes das falas dos autores, por artigos acadêmicos, por conceitos filosóficos, que o sociólogo se punha capaz de construir uma realidade mais real, isto é, mais objetiva que a dos atores, estes últimos presos à sua subjetividade (e, de certo modo, por ela enganados). O problema é que esse laboratório era, ele mesmo, dependente dos meios de divulgação, os quais deveriam transmitir seus resultados alhures¹⁷. Para atingir seu ímpeto controverso a sociologia do desvelamento precisava atingir outras pessoas que não os sociólogos para, assim, exercer seu papel

¹⁴ Bem assim bem define Patrick Pharo: “a sociologia moral, e mais precisamente o projeto de uma ciência positiva da moral, ocupa um lugar central em toda a obra de Durkheim. Este tinha, de fato, a ambição de substituir a filosofia moral tradicional uma verdadeira ciência moral que não seria fundada sobre a metafísica, mas sob a observação da sociedade”. (Pharo, 2004: 86).

¹⁵ “Com efeito, é um postulado essencial da sociologia que uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não pode durar. Se não estivesse fundada na natureza das coisas, ela teria encontrado nas coisas resistências insuperáveis. Assim, quando abordamos o estudo das religiões primitivas, é com a certeza de que elas pertencem ao real e o exprimem”. (Durkheim, 2003: VI-VII)

¹⁶ Ver Latour, 2001.

desmitificador, extirpando a mistificação na qual estavam as pessoas presas pelas suas próprias crenças.

Mas o laboratório do sociólogo, por mais poderoso que pudesse ser, nunca o era suficientemente para impor sua “verdade” sobre a “verdade” das outras pessoas, pois elas também eram capazes de criticar e de justificar suas “crenças”. O sociólogo crítico sabia disso. De um lado, às que negavam as objetivas verdades sociológicas, ele as atribuía um efeito de resistência, uma vez que elas se encontrariam incapazes de assumirem a verdade tal como ela é. Por outro lado, nada deixava o próprio desvelador ao abrigo da crítica de que, ele também, poderia estar preso às suas próprias crenças. Daí por que o sociólogo voltava seus métodos e suas análises contra si mesmo, tentando escapar do que nele havia de pressuposto tácito, passando da sociologia das crenças religiosas para a sociologia do conhecimento, da arte, da ciência para, enfim, chegar a sociologia da sociologia. Tal era o projeto crítico mais amplo de Bourdieu, qual seja: fazer uma crítica da razão escolástica¹⁸, única capaz de analisar os efeitos produzidos pela situação de *skholé*, a qual engendraria, por exemplo, falsas oposições, como aquela existente entre o objetivismo e o subjetivismo, universalismo e relativismo etc. É nesse sentido que o sociólogo francês dizia fazer um “tristes tropiques à l’envers” (Bourdieu, 2002: 11), voltando-se para a prática intelectual dos intelectuais e suas formas de classificação, aos quais consagrou ao menos quatro livros: *Os herdeiros*, *A reprodução*, e *A nobreza de Estado*.

Acrescente-se a essa sociologia, onde tudo no mundo social não é senão crença, onde todo valor esconde crenças ilusórias, os avanços da análise estrutural “que, [nas palavras de Bourdieu], permitiu realizar a ambição neo-kantiana de apreender a lógica específica de cada uma das formas simbólicas” (Bourdieu, 1998: 9). Lévi-Strauss, cuja obra exerceu influência direta sobre Bourdieu (algumas vezes de forma explícita¹⁹), já havia feito a transposição do método estrutural para outros domínios que não aqueles da lingüística, como o das relações de parentesco, da lógica do pensamento sensível, do totemismo e, por fim, dos mitos ameríndios, nos quatro volumes das *Mitológicas*. Essa frase, proferida pelo antropólogo francês, poderia ser assinada por Bourdieu: “toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos”. Não foi senão

¹⁸ Ver *Meditações Pascalianas*, onde Bourdieu desenvolve essas intuições.

¹⁹ Em *O senso prático*, Bourdieu se diz abertamente tributário do estruturalismo, dado que este é um “modo de pensamento relacional que, rompendo com o pensamento substancialista, conduz a caracterizar todo elemento pelas relações que os unem aos outros em um sistema, e do qual ele extrai seu sentido e sua função”. (Bourdieu, 1980: 11). Nesse sentido, em específico, Bourdieu sempre foi um estruturalista.

por meio dessa intuição que Bourdieu pôde fazer seu tristes trópicos às avessas, retornando o simbolismo e o método estrutural para a sua sociedade de origem²⁰.

Mas sua análise não parou por aí: para além da abordagem que acentua os sistemas simbólicos como instrumentos de comunicação e de conhecimento, tipicamente estruturalista, o sociólogo francês acrescentou a utilização prática que fazem os atores desses sistemas simbólicos, dando ênfase às suas funções políticas²¹. Nessa segunda abordagem, vinculou os sistemas simbólicos não ao seu aspecto constitutivo-regulativo, mas alienante-dominador. De forma abertamente marxista, Bourdieu vinculou os sistemas simbólicos aos interesses dos dominantes, os quais embora servissem aos interesses particulares, apresentavam-se como universais²². Essa abordagem evidencia-se quando Bourdieu trata da doxa, isto é, da relação de crença imediata, atética, pré-reflexiva que os atores tem para com o mundo. Sem encerrá-la em seu aspecto constitutivo, como a fenomenologia de Schütz o fizera, Bourdieu a ela acrescenta “os princípios mais fundamentais de um arbitrário cultural ou político [...] que se impõe ao modo de evidência ofuscante e despercebida”. (Bourdieu, 1971: 300). Essa atitude natural que os sujeitos têm frente ao mundo que os circunda importa, como indica o sociólogo francês nas *Meditações Pascalianas*, à medida que explica “a extraordinária *adesão* que a ordem estabelecida chega a obter”. (Bourdieu, 1997: 206).

Ora, se os sistemas simbólicos são feitos, em última instância, para enganar (ainda que os nativos estejam certos porque enganados ou enganados porque certos) e

²⁰ Sua sofisticação consiste em incorporar o estruturalismo, acentuando o materialismo em oposição ao idealismo a ele inerente, acionando também, por outro lado, as teorias mais individualistas, impondo a elas a estrutura idealista do estruturalismo. Pois se é verdade, como acima apontamos, que o materialismo do *habitus* é lançado para restituir a estrutura estruturada que advém da tradição durkheimiana, não é menos verdade que essa estrutura, em Bourdieu, é mediada pelas estruturas materiais de existência. Pois ainda que os atores bourdieusianos estejam em contínua adaptação e ajustamento frente ao ambiente com o qual se deparam e no qual se encontram, estes têm sua subjetividade vinculada à estrutura de disposições – a qual corresponde a uma posição dentro da relação de estruturas objetivas – que é efeito de estruturas materiais que praticamente revogam o domínio da subjetividade. Afinal, o subjetivo é sempre resolvido pelo programa interiorizado das relações simbólicas que refletem, em última análise – e aí consiste o marxismo bourdieusiano de modo mais influente – as condições materiais de existência. É nesse sentido que Bourdieu acaba sendo, ao fim e ao cabo, determinista e reducionista: ao invés de restituir um domínio de liberdade da subjetividade, no sentido de atribuir múltiplas respostas as diferentes situações, dando ensejo para, em determinados momentos, uma abordagem possível do pensamento consciente, ele acaba por reduzir tudo, inclusive a subjetividade, aos condicionamentos inconscientes impostos pela estrutura simbólica que, em último caso, reflete as estruturas materiais de existência.

²¹ Bourdieu acusava, nesse segundo aspecto, o estruturalismo de “fazer desaparecer as condições de produção, de reprodução e de utilização de objetos simbólicos no movimento mesmo pelo qual fazia-se aparecer sua lógica imanente”. (Bourdieu, 1979: 68-9). Mas se, por um lado, Bourdieu forja a teoria da prática para romper com o “realismo da estrutura” (Bourdieu, 1979: 87), ele o faz sem contudo deixar de lado o objetivismo, o qual era considerado por ele um “momento necessário da ruptura com a experiência primeira e da construção de relações objetivas”. (Bourdieu, 1980: 87).

²² Aqui é claro o objetivo do sociólogo francês: “Mais do que ficar maravilhado com a existência de interesses universais, eu perguntaria : quem tem um interesse universal ? Ou ainda: quais são as condições sociais que devem ser encontradas para que certos agentes tenham um interesse pelo universal ?” (Bourdieu, 1987: 31).

para, desse modo, manter a dominação e a reprodução, tendemos a concordar com Alexander (2001) quando aponta que, levadas às últimas conseqüências, por meio das teses de Bourdieu “descobre-se [...] a imagem de uma sociedade vertical, reduzida a estratificação social, às lutas impostas pela raridade e reguladas pelo egoísmo da oferta e da demanda. Uma sociedade desprovida de horizontalidade, sem solidariedade no que concerne às classes, e sem as identidades nacionais que multiplicam as possibilidades de inserção”. (Alexander, 2001: 32). Na mesma direção, Nathalie Heinich, uma outra dissidente do pequeno grupo de pesquisadores talentosos que Bourdieu reuniu em torno de si, nos aponta que a tese do sociólogo crítico nos encerra em um mundo “desencantado, esvaziado de seus valores, arruinado, povoado exclusivamente de *habitus* e de posições no campo, de violência simbólica e do que está em jogo nas lutas, entre dominantes e dominados, entre maldosos culpáveis e de pobres vítimas” (Heinich, 2007:174). Desta feita, o mundo não é senão efeito de crenças ou, para voltar a expressão de Schopenhauer, que Bourdieu tanto gostava de retomar, vontade e representação (imposta pelos dominantes). Faz-se preciso, então, perguntar: como diferenciar uma sociedade ditatorial de uma sociedade democrática? Como pensar a emancipação?

No que diz respeito aos valores, estes são tratados como mera ilusão de uma subjetividade incapaz de perceber suas verdadeiras motivações objetivas. Primeiro, estes, os valores, são derivados do *habitus*, portanto jamais tratados enquanto esferas autônomas capazes de transcender a experiência vivida – e determinada – dos atores. Mais ainda: os valores universais só importam na medida em que interessam às classes dominantes, o que nos leva a pensar que, para Bourdieu, os valores não possuem nenhum potencial emancipatório; antes, são reduzidos à sua dimensão estratégica e sub-reptícia.

Deste modo, ao negar às pessoas o potencial de-singularizador²³ dos valores (nas palavras de Boltanski e Thévenot, das grandezas), não tornando possível a generalização e o ultrapassamento de si através de outra coisa que não seja a criação de um invólucro revestido pelos interesses particulares e egoístas, Bourdieu reduz toda e qualquer estratégia de oficialização à função ideológica e torna qualquer atitude altruísta impossível. Segundo o sociólogo francês, as estratégias de oficialização não fazem outra coisa a não ser “transmutar os interesses egoístas, privados e particulares [...] em

²³ Ver Boltanski, 1990 e Boltanski e Thévenot, 1991. Trataremos disso no capítulo quatro.

interesses desinteressados, coletivos, publicamente honoráveis, legítimos” (Bourdieu, 1979a: 40). Nesse sentido, toda ação é, em última instância, reduzida ao seu aspecto instrumental, pois “as práticas não cessam de obedecer ao cálculo econômico, mesmo quando elas manifestam as aparências do desinteresse, porque escapam a lógica do cálculo interessado (em sentido estrito) e se orientam na direção do que está em jogo, que não é material e dificilmente quantificável” (Bourdieu, 1980: 235). Assim, não há mais ação cujas bases sejam os valores, mas um raciocínio prático inerente a lógica de cada campo, que impõe aos indivíduos uma ação estratégica visando a maximização do capital simbólico a ele inerente²⁴.

Disso podemos concluir que, na obra do sociólogo francês, os valores não tem potencial socializador, mas apenas refletem as estruturas hierárquicas próprias às condições materiais em meio às quais os indivíduos foram socializados. É a necessidade econômica e social que recai sobre as relações potencialmente socializadoras que condicionam a relação com os valores, o que nos incita a pensar que são as necessidades externas, de tipo material, aquelas capazes de engendrar e reger as relações axiológicas dos indivíduos no mundo, fazendo dos valores resultados e não as causas de tipos distintos de socialização.

É por meio dessa estratégia marxo-materialista que Bourdieu obtêm êxito teórico em ratificar a dominância “valorativa” (a qual é efeito dos esquemas do *habitus*) dos

²⁴ É por este motivo que Bourdieu acaba, em sua teoria, levando a si mesmo ao oxímoro da “estratégia inconsciente” (Ver Alexander, 2000, cap IV). Como coloca Alexander, é Bentham que está por detrás de Bourdieu, porque o sociólogo francês vê, em toda e qualquer ação, uma lógica que visa à maximização dos recursos legítimos ao campo dentro do qual ela ocorre. Há uma razão que nega a razão racional, mas que afirma, por outro lado, uma razão inconsciente, a qual apenas o sociólogo tem acesso. Para dar conta da lógica da ação, Bourdieu diz que “não há ação sem razão de ser, ou seja, sem interesse ou, dito de outro modo, sem investimento em um jogo”. Isso a ancora um *habitus*, o qual, por sua vez, é vinculado a um campo capaz de nele inculcar suas regras e sua lógica. Assim, o *habitus* é apenas definido como reprodução e recorrente busca pelo que foi geneticamente determinado pelos esquemas interiorizados. Os atores, imersos no mundo permeado pelas relações simbólicas estão, malgrado eles mesmos, em contínua busca pela capitalização dos recursos legítimos presentes em cada campo. Como consequência dessa economia não redutível à economia (stricto sensu), Bourdieu tenta ultrapassar as práticas econômicas da economia, com a economia geral das práticas: “a teoria das práticas propriamente econômicas não é senão um caso particular da teoria geral das práticas”. (Bourdieu, 1971: 235). Nesse sentido, o *habitus* não faz outra coisa a não ser refletir as estruturas externas que, pouco a pouco, vão se interiorizando fazendo de uma transcendência – a terceira dimensão, isto é, a estrutura de relações objetivas – o princípio imanente que rege o próprio corpo. Por isso, o *habitus* é, antes de qualquer coisa, reflexo das estruturas que o engendraram e que, de modo contínuo, esse mesmo *habitus* passa a reproduzir. As mudanças são sempre redutíveis ao efeito *hysteresys*, que representam a exceção que confirma a regra. Mesmo Maio de 1968 não escapa: este nada mais foi do que um descarrilamento entre as percepções subjetivas dos estudantes, os quais tinham por expectativa emprego nos estratos superiores, e a realidade objetiva, que não lhes apresentava outra coisa senão uma superprodução de diplomas e, por conseguinte, uma desvalorização dos títulos escolares; em suma, uma realidade na qual havia expectativas demais para poucas oportunidades objetivas: “todos os fenômenos de ‘superprodução de diplomas’ e de ‘desvalorização de títulos’ [...] são fatores prioritários, porque as contradições que disse resulta engendram a mudança.” (Bourdieu, 1987: 59-60).

dominantes, posto que as relações simbólicas e valorativas são sempre reflexo das condições materiais de existência, as quais, por seu turno, refletem uma hierarquia cuja estrutura básica é sempre dada pela divisão entre dominantes (detentores dos capitais legítimos) e dominados (desprovidos dos capitais legítimos). Neste aspecto, o estruturalismo de Bourdieu seria melhor definido não como genético, como o próprio queria, mas como um estruturalismo materialista (Alexander, 2002: 46.). Isso é evidente na análise conferida aos camponeses kabyles, aos quais Bourdieu atribui “esquemas de percepção de um tipo determinado, ao menos negativamente, pelas condições materiais de existência” (Bourdieu, 1979a: 116). Disso se extrai que as relações entre pessoas são sempre permeadas pelos esquemas cognitivos que lhes foram engendrados por um tipo de existência material específica, esta produtora de um *habitus* que, por suas características referentes às condições de “possibilidade dos possíveis” juízos a serem emitidos, impõe acordos espontâneos: “o limite de todas as coincidências de estruturas e de seqüências homólogas nas quais se realizam as concordâncias entre uma pessoa socialmente classificada e as coisas ou as pessoas, elas também socialmente classificadas, que lhe são convenientes, é representada por todos os atos de cooptação de simpatia, de amizade ou de amor, que conduzem a relações duráveis, socialmente sancionadas ou não” (Bourdieu, 1979: 267). Daí se infere que as relações humanas, os acordos e mesmo os sentimentos mais íntimos, tudo é efetuação de uma estratégia espontânea oriunda dos esquemas incutidos pelo *habitus* ao longo do processo de socialização. Ou seja: mesmo os elos aparentemente menos instrumentais, seguem a lógica da instrumentalidade não instrumental própria à lógica do *habitus*. Os atores não possuem capacidade de produzir qualquer generalização ou de ter algum sentimento que não esteja submetido aos imperativos materiais e simbólicos dos esquemas cognitivos e perceptivos do mundo do qual eles provêm e no qual eles foram socializados. A generalização, uma das competências cognitivas pressupostas no senso moral trabalhadas por Boltanski e Thévenot (1991) é, em Bourdieu, vinculada ao automatismo corporal e reduzida a efetuações de disposições físicas adquiridas ao longo do processo de socialização.

Com isso, o pensamento consciente na obra de Bourdieu jamais pode ser entendido como apto a produzir de ações, mas é sempre redutível às disposições corporais e aos processos inconscientes que o torna possível, porém (quase) irrelevante. O indivíduo é quase um autômato de sua herança, esta não sendo jamais entendida

como o que pode ampliar o horizonte de possíveis²⁵, mas como o que o encerra, isto é, o que determina negativamente suas possibilidades. Assim, o indivíduo acaba reduzido a um conjunto de “esquemas motores e em automatismos corporais” (Bourdieu, 1980: 116). Nessa lógica, o *habitus*, que de início havia sido construído para restituir o aspecto criativo da ação, uma vez considerados os desenvolvimentos da obra de Bourdieu, acaba se tornando em um conceito que esvazia uma concepção de ação apta a dar conta do aspecto inventivo e inovador. A subjetividade, ao invés de fecunda, é esvaziada de sentido, dado que se torna mera efetuação das relações materiais, sempre externas aos indivíduos. Em suma, o conceito que a princípio deveria ter por escopo destacar o componente inovador, acaba sendo mera reprodução ou, para retomar o irônico título da obra de Alexander, mera redução.

Além disso, constatada essa relação problemática de Bourdieu com os valores, convém perguntarmos, com Boltanski, “como se pode pensar a coordenação entre pessoas, cuja socialização realizou-se em contextos de experiências diferentes e que, no entanto, podem encontrar terrenos de aproximação sem invocar ‘o acordo espontâneo dos *habitus*’?” (Boltanski, 2003: 163). Como pensarmos os movimentos coletivos em torno da temática da violência em diversas metrópoles do mundo, capazes de articular pessoas de *habitus* distintos em torno de uma causa comum? Como pensar o *caso* (*affaire*) (Boltanski e Clavérie, 2007²⁶), onde diferentes grupos e pessoas se mobilizam em torno de algo comum, compartilhando posições semelhantes? Como compreender o *caso* que trabalhamos, tratado no quinto capítulo, da criação de um grupo circunstancial, quer dizer pessoas que não possuem nenhuma afinidade categorial e que diante de um infortúnio comum, se vêem lado a lado? Não haveria nada além do acordo espontâneo, como parece ser a atribuição feita por Bourdieu em *A distinção*, condicionado apenas pela socialização em ambientes cujas condições materiais e simbólicas tiveram alguma relação de similitude? Será que os atores estão condenados a não fazer outra coisa senão seguir a lógica da necessidade “de atingir com o menor custo os objetivos inscritos dentro da lógica de um certo campo?” (Bourdieu, 1980: 85).

A relevância teórica da obra de Bourdieu é inegável e a crítica da dominação nela presente produziu insofismáveis progressos. Especialmente no que concerne à ampliação do conceito marxista de exploração, encharcado pelo viés economicista, em relação ao qual Bourdieu soube ampliar as margens, forjando uma ferramenta analítica

²⁵ No sentido Gadameriano, ver Gadamer, 2002

²⁶ Ver Boltanski e Clavérie, 2007, sobretudo “*Du monde social en tant que scène d’un procès*”.

mais poderosa, o conceito de violência simbólica, sensível não somente ao viés econômico e a relação entre duas classes, mas extensível à dominação masculina, à relação entre o professor e o aluno, além, evidentemente, de atingir às fantasias intelectuais de liberdade de pensamento e das quimeras artísticas ditadas pelo famoso chavão flaubertiano “a arte pela arte”, Bourdieu soube criar novas ferramentas analíticas para interpretar outras tantas relações sociais. Mas o problema é que, ao estender a dominação a todas essas relações, o sociólogo crítico esqueceu-se de refletir sobre o que tornaria essa própria denúncia da dominação possível, olvidando que essa competência não seria monopólio da própria sociologia, mas poderia ser encontrada nos atores do mundo social. Ora, se espinha dorsal da obra de Bourdieu era sua postura crítica, a qual se manifestava sobretudo através da denúncia da dominação, sua força consistia, de modo mais acentuado, em sua capacidade de alimentar os discursos ordinários e informais, típicos do mundo da vida, assim como aqueles de cunho político, formais e acadêmicos. Essa sociologia que se nutria do paradigma da suspeita, próprio ao campo intelectual francês da segunda metade do século XX²⁷, tinha como tarefa principal o desvelamento: ao partir do pressuposto de que o discurso explícito se dá de modo disfarçado, travestido, e que a consciência dos atores é mistificada, apenas ao sociólogo era conferido o verdadeiro acesso às causas inconscientes. Mas, paradoxalmente, foi devido a imersão da sociologia crítica no senso ordinário crítico francês, através do qual se podia entrever pessoas que, mesmo não tendo lido o próprio Bourdieu nem os bourdieusianos, proferiam argumentações do tipo “fulano é um pequeno-burguês”, “o menino não obteve êxito escolar em razão da sua origem popular”, “x vem de família com alto capital cultural” etc, que se pode legitimamente entrever ressonâncias do repertório crítico. Se o sucesso de Bourdieu foi maior que o de alguns de seus contemporâneos, este se deve a capacidade com que seu pensamento conseguiu atravessar a fronteira dos especialistas e a atingir pessoas ordinárias, invadindo o senso comum. Por mais contra-sensual que pareça, a sociologia que promulgava, em suas primeiras reflexões epistemológicas (Ver Bourdieu, Chamboredon e Passeron, 1973), a “ruptura epistemológica” com o senso comum, teve seu sucesso em razão da imersão existente dentro daquele com quem ela pretendia romper.

²⁷ Para ver uma lúcida análise que articula os três principais paradigmas críticos vigentes no período mencionado, a desconstrução de Derrida, a arqueologia de Foucault e a crítica da razão escolástica de Bourdieu, ver Benatouil, 1999.

Há que se perguntar: como entender a reação dos jornalistas às investidas de Bourdieu ao campo jornalístico? Mera resistência, denegação, no sentido psicanalítico? Não seria isso uma resposta fácil demais para um sociólogo cuja obra sempre enfatizou o trabalho e a reflexividade? Ora, não é difícil perceber que as próprias críticas que Bourdieu fez ao campo jornalístico não tinham nenhuma novidade maior, mas eram, elas mesmas, tributárias (ainda que revestidas de uma linguagem científicista) das críticas que os jornalistas faziam uns aos outros. Como nota Lemieux, “o sucesso de uma obra como *Sur la télévision* se deve menos, desse ponto de vista, à ruptura epistemológica que ele faria com o senso comum que ao fato de que, bem ao contrário, tudo o que ele diz sintoniza-se com o que dizem as pessoas ordinárias – por exemplo, as que escrevem aos jornalistas para reclamar da televisão –, mas sob uma forma menos reflexiva e menos instrumentalizada”. (Lemieux, 2005: 222). Sem romper nem contrariar o senso comum jornalístico, o que a análise bourdieusiana fazia era “dizer em outros termos, mais eruditos sem dúvida, o que dizem regularmente os jornalistas entre eles ou quando são interrogados sobre o tipo de limites que eles encontram no exercício de sua atividade” (Lemieux, 2005: 225), além evidentemente – e é esse o motivo pela qual as reações eram tão fortes – de arrogar para si o direito e o monopólio de dizer a verdade sobre os outros.

Mas o problema desse *approach* crítico não termina por aí. Se a princípio a denúncia da dominação revestida pelo cientificismo aparenta não ter nada a dizer a propósito da diminuição das desigualdades na escola, do aumento das mulheres nos postos de trabalhos legítimos e mais reconhecidos, da autonomia do campo de produção cultural frente às incessantes investidas do jornalismo e da mídia, isso logo se revela inverídico. Ainda que a denúncia não diga nada explicitamente sobre se as escolas deveriam ser mais iguais ou se a relação entre homem e mulher deveriam ser mais equânimes, a análise crítica não deixa de ancorar-se em um ponto aparentemente exterior, transcendente a própria teoria ou, em outras palavras, não dedutível por meio da teoria ela mesma. Esse ponto é a normatividade (ou o valor²⁸ – ou ainda, a grandeza²⁹ –) em que a denúncia precisa se basear para tornar-se legítima. De modo a clarificar

²⁸ Embora exista uma diferenciação entre norma e valor, em que a primeira estaria referida à noção de dever, ao passo que a segunda estaria vinculada à idéia de bem, nós não fazemos a distinção por uma razão. Para Boltanski e Thévenot, por exemplo, ambas estão vinculadas – toda norma refere-se a um valor e todo valor – se considerado a partir da Cidadela – refere-se a uma norma. Pharo, por exemplo, faz a distinção entre norma e valor, dizendo que a primeira se refere sempre a uma dimensão prescritiva. Como o próprio diz: “por exemplo, se um grupo considera como praticamente obrigatórias os valores de coragem, da civilidade ou da bondade, então esses valores tornam-se normas” (Pharo, 2004: 82).

²⁹ No sentido de Boltanski e Thévenot, 1991.

essa perspectiva, basta compararmos a denúncia que pretende “desvelar” as razões pelas quais não são os sapos com mais de como seres de direito no sentido jurídico (a qual seria absurda) com aquela cuja premissa é demonstrar os efeitos perversos de distintos padrões de comportamento nas avaliações escolares (o que é absolutamente legítimo, pois se baseia no princípio normativo segundo o qual as avaliações escolares devem se basear estritamente no desempenho escolar). Tal é o impensado da teoria bourdieusiana: ela se ancora em um princípio normativo para promover a denúncia que, sob as vestes do cientificismo, ela pretende deixar implícito. Se isso é verdade, a “fria” e “científica” análise de Bourdieu demonstra certas opções valorativas, como parece ser o caso dessa passagem: “em razão do que você é, leitores-consumidores, eu me refiro a um certo ideal democrático e isso me leva a usar de modo crítico minha teoria. Pois eu sei (ou eu sinto) bem que essa referência (à democracia), e esse modo de falar da mídia (descrevendo-a mais como lugar de censura que como meio de emancipação) são os melhores meios de interessar um vasto público e de encontrar, em vocês, um eco e um interesse na mídia, ela mesma”(apud cit: 220). Ora, a dependência existente de um princípio subjacente apto a tornar a crítica legítima talvez seja um dos principais pontos cegos da teoria bourdieusiana, explorado posteriormente pela sociologia *da* crítica (ver Boltanski, 1990), cuja apresentação faremos no quarto capítulo. Cabe dizer apenas, por ora, que uma nova agenda se abre a partir dessa nova abordagem. Não apenas no sentido de abordar as competências axiológicas dos atores e sua capacidade de avaliação, dando relevo às suas competência críticas, mas, além disso, abandonando a terceira dimensão, isto é a estrutura estruturada – sem a qual a teoria de Bourdieu perde o sentido e com a qual o indivíduo torna-se um ‘dopado cultural, para retomar a expressão de Garfinkel –, abre-se uma via para retomada dos processos de formação da coletividade e de construção dos horizontes públicos (Boltanski, 1984, 1990, 2007, Cefaï, 1996, 2001, Freire, 2005), que denotam uma ontologia do social mais fluída, aberta e ampla, além de irredutível aos efeitos de dominação.

3. A ETNOMETODOLOGIA: UMA SOCIOLOGIA DAS COMPETÊNCIAS.

No acompanhamento das ações e dos movimentos do grupo Morte por Gás Nunca Mais (que trataremos adiante), em diversos momentos fomos levados a constatar uma gama de competências expressas por meio das mais variadas situações e interações. Não foram poucas vezes que ao longo de entrevistas e reuniões do grupo, os atores foram capazes de produzir atitudes coerentes que visavam estabelecer provas de legitimidade, de relativização (quando negociavam o sentido de forma contextual), de desvelamento (ao revelarem as causas subjacentes aos interesses, por exemplo, da CEG) ou de estabelecimento de novas associações entre seres heterogêneos (ao elencarem todos os acidentes provocados pela CEG como concernente a categoria dos acidentados que possuem direta relação com o grupo circunstancial mencionado). Por outro lado, ainda que não devamos duvidar do fato de tais competências serem gerais, isto é irreduzíveis a um ou mais agentes específicos e bem delimitados, isso não significa, de modo algum, por outro lado, que elas sejam e estejam disponíveis para todos os atores e em todas as situações de modo equânime.

Os atores, uma vez deparados com as situações, possuem a capacidade de mobilizar e remobilizar instrumentos, repertórios, dispositivos e métodos utilizados em situações anteriores. As provas (*épreuves*), mobilizadas quando uma situação sai de seu estado de rotina (*justesse*), isto é quando o estado de coisas sai de seu curso “natural”, funcionam como momentos de explicitação de estados, além de funcionarem como momentos de aprendizagem. Assim, pressupondo nos atores a capacidade (que pretendemos demonstrar nas descrições das ações e atitudes dos membros do grupo circunstancial estudado), uma competência para vincular os acontecimentos ordinários às causas gerais que fundamentam nosso senso crítico, podemos dizer que é por meio dessas ações que se funda, se mantêm e se transforma o que chamamos de senso comum. Entendido como um “conjunto de recursos duravelmente compartilhados cuja definição não é posta em causa a cada nova prova” (Chateauraynaud, 1991: 394), o senso comum é revelado e constituído nesses micro-processos por meio dos quais os indivíduos mobilizam suas competências *críticas* e aprendem a agir e a se orientar no mundo.

Seguindo esse raciocínio e pressupondo uma série de competências relativamente partilhadas pelos indivíduos, podemos pensar as teorias sociológicas como formas de clarificação e sistematização das competências mobilizadas pelos

atores no curso da vida. Decerto, é possível ler algumas das recentes teorias como formalizações sociológicas de competências gerais que, ao menos a nosso ver, não são monopólio da sociologia, mas são os atores, eles mesmos, ainda que em graus variados, dotados dessas capacidades (afinal, não seria sempre o sociólogo também um ator?). Ora, se olhada desta perspectiva, o que seria a teoria de Bourdieu senão a sistematização e aplicação exaustiva (quicá obsessiva) da capacidade de desvelar as “reais” causas que subjazem a superfície lisa das coisas, sistematizando e expressando, por vezes de modo hiperbólico, a competência do desvelamento. De uma forma ou de outra, toda a teoria de Bourdieu é voltada para a demonstração da ação de estruturas globais que estão impressas nas coisas e nos corpos, donde os conceitos de campo e de *habitus* ganham seu sentido maior. A etnometodologia, por outro lado, teria focado nas competências das quais dispõem os agentes para, em uma situação local e específica, produzirem arranjos, combinações, negociações rápidas e ocasionais.

Em nossa visão, a teoria pragmática francesa teria por objetivo encontrar o caminho do meio. Tal como Bourdieu construíra, na década de 60, um caminho possível entre o estruturalismo (ao qual o autor francês atribuía um objetivismo) e o existencialismo de Sartre (do qual Bourdieu criticava o subjetivismo radical), Boltanski e Thévenot intentam refazer o movimento. Do mesmo modo que, incorporando aspectos do estruturalismo lévi-straussiano e da fenomenologia, Bourdieu construiu sua teoria *crítica* da dominação, Boltanski e Thévenot tentaram forjar um caminho entre o neo-objetivismo bourdieusiano (Peters, 2008) e a micro-sociologia de Garfinkel. Antes de passarmos a sociologia das justificações, convém levar à cabo a leitura das duas sociologias supra-citadas como formalizações de competências relativamente partilhadas pelos atores no mundo.

Se existe algo que a sociologia do sociólogo francês Pierre Bourdieu soube fazer bem, foi produzir um desvelamento da dominação nos mais variados campos. Ao se situar no nível das estruturas de relações objetivas, a sociologia crítica soube restituir às interações um sentido maior, o qual permitia situar de modo estrutural a posição ocupada pelos atores e os limites de suas tomadas de posição.

Tomando como pressuposto a idéia de que as interações são mediadas por estruturas e que, em alguma medida, existe uma correlação dialética entre um princípio de inércia emanado das segundas em oposição a um princípio de transformação irradiado pelas primeiras, Bourdieu confere preeminência, no plano das determinações, ao reino das estruturas em contraposição ao reino das ações. É, então, por meio da

construção de uma cadeia de mediações, e através do estabelecimento de esquemas de percepção e de avaliação incorporados e inculcados nos indivíduos, que o pensador francês forja o conceito de *habitus*, construindo uma sociologia das possibilidades perceptivas e cognitivas dos agentes situados em posições estruturalmente demarcáveis e demarcadas. Assim, é ao modo de um neo-objetivismo que Bourdieu funda a possibilidade do acordo e do consenso entre as pessoas. Afinal, não é senão mediante o pré-agenciamento social dos objetos e mediante a incorporação dos esquemas condicionados pelo e no processo de socialização que os acordos e os desacordos, as afinidades e as repulsas são, ao menos de modo tendencial, fundados.

Embora exista um aspecto inovador na confrontação do *habitus* com as situações (sobretudo quando as últimas são insólitas, obrigando o primeiro à inovação, o que acima abordamos de forma mais aclarada), a ação importa à medida que revela uma estrutura de relações objetivas subjacente, expressando (salvo em caso de *hysteresis*) a harmonia entre as estruturas tornadas coisas e as estruturas encarnadas nos corpos, as últimas funcionando como disposições duráveis condutoras das práticas.

O julgamento moral, a partir desse viés, nunca é tratado a partir de sua dimensão mesma, mas é sempre ligada ao *ethos*, este último determinado pelas posições retrospectivas ao longo das quais a trajetória social do indivíduo foi construída. Os julgamentos e as ações morais dependem das estruturas objetivas, de modo que há uma contínua redução dos julgamentos às causas exógenas; indivíduos, embora no plano das interações possam atender as expectativas dos outros, no sentido da produção de uma argumentação passível de ser acolhida como justa, sempre têm suas atitudes reconduzidas aos possíveis lucros simbólicos que podem ser adquiridos por meio de sua ação, de maneira que a moral é sempre vinculada ao campo de interesses (ainda que esses últimos não sejam visto de forma instrumental *tout court*, mas olhados a partir de uma espécie de “estratégia inconsciente” (Elster), a qual apenas o sociólogo teria acesso). Mas o paradoxo, como vimos, é que a sociologia crítica incorria é que a denúncia desveladora que a própria produzia acerca da dominação, pressupunha um arcabouço normativo apto a validar suas pretensões de justiça. Ou seja: para mostrar o quão iníquo e desigual, além de permeado pelas relações de dominação, era o universo social, preciso era supor uma estrutura normativa que fizesse a desigualdade aparecer. Em suma, criticar a desigualdade é, em alguma medida, supor, enquanto estrutura normativa de base, uma igualdade de condições.

Ao pressupor um universo de base excessivamente ideal a partir do qual e com base no qual toda a crítica ganha a sua dimensão maior, o modelo, que visa fundar a objetividade global no mundo social, acaba caindo no buraco que ele próprio cavou: a liberdade fica restrita ao aumento da margem de manobra frente às determinações por meio do conhecimento das mesmas. Interessante é notar que, aqui, Bourdieu usa a autoridade da ciência de nosso tempo como a forma primordial de justificação para conhecer os determinismo que pesam sobre os agentes. À visão de que a liberdade pode ser concebida e pensada a partir do conhecimento das determinações, Bourdieu acrescenta um relativismo ético, uma vez que só a posição projetiva do sociólogo pode conferir às praticas sociais seu sentido objetivo.

Nos parece mais útil do que pressupor uma incompatibilidade *a priori* sobre o julgamento moral e os constrangimentos causais que pesam sobre a situação, relegando a parte moral à dimensão propriamente privada e subjetiva, fazer um esforço teórico para entender o que faz com que um julgamento moral, em uma dada situação, ganhe densidade objetiva.

Assim, para Boltanski e Thévenot o julgamento moral não está ao abrigo de qualquer determinação, nem relegado a condição de mero acaso, mas supõe, da parte do agente, um sabedoria prática, de ordem cognitiva, acerca da situação dentro da qual ele encontra-se engajado.

Embora isso não possa ser generalizado para todas as situações (donde se extrai o valor heurístico do modelo dos regimes de ação (Boltanski, 1990) ou regimes de engajamento (Thévenot, 2006), no caso em que Boltanski e Thévenot trabalham, os constrangimentos estão ligados às exigência de uma ordem política que define obrigações relativamente partilhadas que, se olhadas de uma perspectiva formal, podem ser definidas a partir de uma teoria da justiça.

Mas não se pode, por essas razões apresentadas, deixar de lado o modelo bourdieusiano. Além do aspecto acima mencionado, isto é o de por o relevo na capacidade que os agentes possuem de produzir desvelamentos, a sociologia de Bourdieu é bastante adequada quando queremos nos reportar aos momentos e situações em que os atores experimentam o irreversível, o incontornável estado de coisas – mesmo quando respeitam os constrangimentos de legitimidade, e atendem aos imperativos de justiça; então, quando em meio a uma prova (*épreuve*) os atores intentam forjar mecanismos de produção de objetividade, baseando-se em uma norma tomada, pelo nosso senso ordinário de justiça, por legítima, e encontram um estado em que

existe a fixação de pessoas aos estados duráveis, eis que o modelo de Bourdieu ganha seu sentido. Mas nos parece indubitável que o processo de construção do mundo objetivo não advém de uma objetividade fundada de antemão, mas que ele é um contínuo trabalho localizado, situado, quer dizer produzido pela relação entre os seres que constituem e povoam o mundo. Trata-se, sim, de uma negociação permanente entre as pessoas que se encontram de modo constante imersas no trabalho de produção de pertinência, de desvelamento, de desconstrução e de objetivação da realidade.

Quem melhor trata dessas competências é a etnometodologia, da qual convém falarmos a propósito.

- **Garfinkel e a etnometodologia**

Garfinkel, ex-aluno de Parsons, é o maior nome da corrente que, ao longo dos anos oitenta, pretendeu reformular a concepção de elo social estabelecida pela sociologia clássica, através de estudos originais.

Sem partir do pressuposto clássico estabelecido pela tradição sociológica, a qual parte da hipótese da existência e da validade dos fatos sociais, a etnometodologia trata a própria facticidade como resultado da atividade recorrente dos atores sociais. Os indivíduos, em meio ao trabalho cotidiano de interpretar e dar conta do estado de coisas por meio de raciocínios práticos e através de métodos que não possuem nenhuma diferença de natureza daqueles métodos utilizados pelos sociólogos, tornam-se descritíveis para análise sociológica. Nesse sentido, tanto o ator leigo quanto o sociólogo, em alguma medida, constantemente estão voltados para o semelhante trabalho de produção de fatos objetivos.

Se na sociologia de Bourdieu, como vimos, a adoção ao ponto de vista objetivista implica na busca de um princípio de realidade que escapa à superfície lisa das interações, isto é as aparências perceptíveis de modo imediato, a etnometodologia faz a descrição das interações cotidianas dos indivíduos, o que a torna cognitivamente possível, sendo seu foco “os procedimentos de objetivação que os atores ordinários ou eruditos utilizam em um contexto de ação particular para agir e dar um sentido às suas ações” (Chateauraynaud, 2001: 49). No caso da sociologia objetivista a condição de possibilidade das interações e do consenso existente entre elas (ao menos que concerne aos aspectos ligados ao conformismo lógico) estava diretamente ligada às estruturas objetivas, as quais são tão necessárias quanto transcendentais (embora atualizadas na

situação), e ao seu estado (na maior parte das vezes) velado. A etnometodologia, ao contrário, vai conferir à situação e às atividades práticas que se desdobram ao longo dela, além de os arranjos locais e provisórios, o *locus* privilegiado de expressão de sentido da situação.

Se a sociologia clássica (a qual nesse sentido aproximamos de Bourdieu) tinha como uma de suas orientações metodológicas o distanciamento para com o senso comum, estabelecendo a ruptura epistemológica como uma das condições necessárias para a construção do objeto de conhecimento, a etnometodologia vai submergir no senso comum, no sentido de descrever os procedimentos por meio dos quais esse se constitui enquanto tal, sem reduzi-lo a alguma causa subjacente. Ao invés de reduzir o que acontece a uma estrutura de relações virtuais, o sentido que é captado, para um etnometodólogo, deve vir da ação e da situação ela mesma.

Na mesma linha da teoria de Wittgenstein, a qual atribui ao uso o principal aspecto do ‘seguir uma regra’, Garfinkel acentua a utilização das regras em situação como o que permite a sua determinação de sentido. Visando a exceção para demonstrar o aspecto circunstancial das regras, Garfinkel faz experimentos em que produz uma perturbação nas situações ordinárias, de modo a revelar e fazer aparecer os métodos de reestabilização forjados pelos atores, os quais mostram o sentido da situação e as suas respectivas certezas de fundo que dão à situação a aparência de natureza. Assim, por meio dessas perturbações, Garfinkel se propõe a fazer a descrição das operações fundamentais e basilares que visam ao restabelecimento – portanto à construção – da ordem social. E se realmente existe alguma coisa por detrás das situações e das interações, elas apenas se tornam acessíveis quando se manifestam através das operações dos indivíduos, isto é, quando estes se encontram imersos nas situações em que a reelaboração de sentido se faz necessária. Em suma, o que está atrás (se há realmente algo!) só é passível de ser levado em consideração quando é manifesto. Nesse quesito a etnometodologia é radical: o especialista e o leigo estão no mesmo plano, sendo a tarefa do sociólogo descrever o conjunto de operações e raciocínios práticos levados a cabo pelos indivíduos em situações rotineiras.

A questão torna-se dar conta de como os indivíduos dão sentido aos atos e às ações e raciocinam em cima de situações práticas específicas. Do ponto de vista de nosso enquadramento, que busca ao invés de jogar uma teoria contra a outra, justificar sua validade relativa, a etnometodologia abrange as operações em que a situação é posta em causa, exigindo dos indivíduos um trabalho de reparação, de restituição desse estado

de coisas abalado. É lá, quando o estoque de evidências normativas falha, quando a situação descarrila, que a etnometodologia entra com todo seu valor heurístico: é o trabalho de restauração da ordem, a partir do que a embaralha, aquilo do que trata seu principal teórico. A competência, disposta de modo relativo no mundo, é mobilizada quando há uma falha, um problema que tira do mundo seu “estado natural”.

É na falta do sentido, da evidência, do óbvio que a etnometodologia vai descrever como os membros vão refabricar o sentido em situação, por meio das atividades que vão enriquecer o estoque de conhecimentos e seus respectivos métodos disponíveis. Há que se dizer que tanto o estoque quanto os métodos são precários e constantemente reformulados.

Mas a etnometodologia, em que pese seu trabalho fundamental, não atinge os casos em que as ordens locais e precárias atingem formas de generalidade. Pelo fato de restringir-se ao instante e de ter uma espécie de fobia acerca do que é construído de modo prévio, ela não consegue dar conta dos casos sob os quais incidem formas gerais com pretensões universais.

Quem supre bem esse ponto cego da etnometodologia é a teoria habermasiana do agir comunicativo, além da economia das grandezas de Boltanski e Thévenot, a quem convém se faz imperativo abordar.

4. A ECONOMIA DAS GRANDEZAS DE LUC BOLTANSKI E LAURENT THÉVENOT

É inegável a presença da influência do modelo habermasiano para o desenvolvimento da obra de Boltanski e Thévenot. Por essa razão, convém fazer uma apresentação sintética do que em Habermas interessa aos sociólogos pragmáticos franceses.

Ora, se grande problema da etnometodologia seria sua incapacidade de pensar a possibilidade dos atores manifestarem, de modo situacional, suas pretensões de validade universal, Habermas e sua teoria do agir comunicativo abrem uma via que permite avançar nessa direção. No intuito de referendar essas pretensões, o filósofo alemão estabeleceu a possibilidade do acordo a partir da realização da comunicação não deformada por atores humanos; assim, vinculou as estruturas formais de comunicação ao problema da fundação das normas de comportamento da ação. Renunciando ao relativismo promovido pela etnometodologia, uma vez que essa reduzia toda concepção e orientação ao ocasionalismo da situação singular, que para ele a condenaria a pensar o problema do acordo como mistificação ideológica ou como valores culturais contingentes, não estando, desta feita, apta a pensar as normas, isto é modos de ação discursivamente baseados em uma pretensão ao universal, Habermas forjou uma teoria que abrangesse uma racionalidade que fosse além da dimensão instrumental e do ocasionalismo particular, de modo que, novamente, pudéssemos pensar o universalismo das normas mediante uma comunicação circunscrita no plano intersubjetivo.³⁰

Não é senão visando os modos pelos quais pessoas, em contextos particulares, constroem referências universais ou universalizáveis, permitindo assim a construção de sua legitimidade, que Habermas produz uma crítica à racionalidade instrumental, demonstrando como a ação racionalmente motivada depende, em larga medida, de um processo de intercompreensão prévio. Nessa modalidade intersubjetiva do agir, Habermas detectou o fato de os atores renunciarem ao interesse egoísta, mergulhando na universalidade das categorias da ação e dos juízos. Três foram as formas destacadas de pretensão ao universal: 1) a questão da verdade sobre o mundo objetivo ou do êxito de uma ação sobre o mundo, 2) a justeza de um comportamento referido a um contexto normativo reconhecido como legítimo e, por fim, 3) a veracidade e a autenticidade de

³⁰ Para uma interessante crítica ao modelo habermasiano pelo viés da etnometodologia, ver Magalhães, R. em seu sensível texto: “Ulisses e seu barco: esboço para uma crítica microssociológica à teoria crítica”.

uma experiência vivida. Assim, de modo complementar à questão comunicacional, Habermas vai estabelecer a justificação (ponto sob o qual Boltanski e Thévenot se detêm extensamente) como o que permite a intercompreensão entre os atores humanos, uma vez que esta permite a formação de um acordo sobre a qualidade da humanidade das pessoas. É por meio dela que se expressam nossas pretensões à verdade, à justiça normativa e à autenticidade; é apenas quando a verdade, a justiça e a autenticidade são invocadas pelos atores servindo de critério, de base para o estabelecimento de um consenso, que a pretensão ao universal se realiza de modo satisfatório.

Para melhor fundamentar sua teoria, Habermas estabelece quatro conceitos fundamentais de ação, quais sejam: o (1) agir teleológico, o qual pressupõe a antecipação do comportamento do outro para executar a ação, o (2) agir regulado por normas, que se caracteriza pela referência à uma ação que se justifica no seio de um grupo social, (3) o agir dramático, no qual os agentes se apresentam levando em consideração e formando um público e o (4) agir comunicacional, por meio do qual os atores buscam coordenar seus planos de ação de modo consensual. Seja ao modo de cálculos racionais voltados para o próprio benefício do ego, seja pelo acordo integrado pelas normas, valores e tradição ou seja, ainda, pela relação integrada produzida pelo público e pelos que diante dele se apresentam, há sempre relações objetivadas mais ou menos coordenadas.

Boltanski e Thévenot avançam nas teorizações de Habermas, retomando, ao menos em parte, as modalidades de agir estabelecidas no agir regulado por normas e do agir comunicacional, unindo ambas a partir do problema da justificação e do acordo. Melhor dizendo, ambos os autores se perguntam como, em uma sociedade complexa como a nossa, é possível a temática da ordem social, quer dizer o fim do problema hobbesiano da guerra de todos contra todos.

Pode-se circunscrever a obra de Boltanski e Thévenot no quadro de uma sociologia moral, retomando uma discussão que, de certo modo, perpassa a sociologia de Weber e de Durkheim. Para Durkheim a moral é tanto uma obrigação autônoma (afinal, o fato social é exterior e coercitivo, como está nas Regras do Método Sociológico), bem como ela é desejável, à medida que indica a possibilidade de uma ação voltada não para o auto-interesse, mas, mais precisamente, para o bem comum. Conjugam-se, desta feita, a autonomia da moral e a relação deontológica voltada para o bem. Weber não passa ao largo dessa discussão, afinal faz a distinção entre ação racional visando os fins (*zweckrational*) e ação racional com referência aos valores

(*wertrational*). Já Boltanski e Thévenot restringem a ação moral, quer dizer a ação racional com vistas aos valores, às situações em que vige o imperativo de justificação.

Além disso, Durkheim sustentava a necessidade de complementar a obrigação moral kantiana com a noção de bem, sem a qual a própria obrigação moral não teria capacidade de motivar a agência humana – o que, em parte, é seguido pela obra dos teóricos da justificação, como veremos adiante. E se em Durkheim o próprio fato moral é fundado sob consciência coletiva e a sociologia é atrelada à ciência da moral, em Weber a moral, como podemos ver na ética protestante e o espírito do capitalismo, explica certos fatos sociais, por exemplo quando o mesmo vincula a moral protestante aos desdobramentos do capitalismo moderno. Já os autores da sociologia pragmática francesa abandonam a relação de determinação e passam a ter uma visada mais empírica, descrevendo e formalizando situações em que o “fato moral”³¹ torna-se indispensável. Quer dizer, ao invés de pressupô-lo ou de colocá-lo como condição abstrata, Boltanski e Thévenot tratam o fato moral como oriundo da confrontação do senso reflexivo dos agentes com situações que necessitam de justificação ou objeções externas; é na subsistência do desacordo, o ponto exato onde as virtualidades normativas dos agentes são atualizadas em situação: eis que o modelo dos autores franceses ganha todo seu valor heurístico.

Indo de encontro à perspectiva que denota certa arrogância epistemológica (do tipo “Pai, perdoai os atores, eles não sabem o que falam” – peculiar à sociologia bourdieusiana), Luc Boltanski e Laurent Thévenot, após suas respectivas pesquisas sobre a formação dos grupos sociais (Boltanski, 1982) e das categorias sócio-profissionais (Desrosières e Thévenot, 1988), começaram a forjar um novo paradigma sociológico. Ao invés de construir um objeto próprio à sociologia, Boltanski e Thévenot fizeram um trabalho conjunto de explicitação e formalização, o qual parte das situações concretas nas quais os atores estão submetidos a um imperativo de justificação, sem que no entanto façam uso da violência. Dos casos observados, procuraram revelar não os atributos e características incorporadas de cada ator (origem social, espaço objetivo de posições), mas o tipo de argumentação que eles, os atores, punham em prática quando se empenhavam na geração de acordos, compromissos ou críticas que faziam menção a

³¹ Assumimos aqui a definição de fato moral estipulada por Patrick Pharo, donde é possível uma forte associação com a sociologia de Boltanski e Thévenot: “o fato moral pode ser definido como:

- um fato que é o que é ou deveria ser outro do que é, em razão de uma virtualidade normativa suposta comum, acessível à reflexão do agente e susceptível de justificá-lo ou de contradizê-lo;
- Sem o que o fato considerado é moralmente indiferente ou eventualmente incoercível, quer dizer não acessível à uma regulação moral.” (Pharo, 2004: 54)

princípios de equivalência gerais (Cidadelas³²), os únicos capazes de torná-los legítimos e, por conseguinte, produzirem um consenso com certa estabilidade.

As Cidadelas³³, espécies de metafísicas morais, são entendidas pelos autores como gramáticas do elo político, a saber o que torna possível o acordo e, com ele, o

³² Como presente no dicionário Aurélio, assumimos a segunda definição como a mais aproximada do ponto de vista semântico:

1. Fortaleza defensiva duma cidade.
2. P. ext. *Lugar onde se pode estabelecer defesa.*
3. Fig. Centro onde se reúnem os defensores mais ardentes de uma doutrina, ideologia, etc.:
4. Bras. Fut. V. *gol* (1).

Na tradução portuguesa do livro “*Les nouvelles sociologies*” de Phillipe Corcuff, a palavra *Cité* foi traduzida por cidade, o que, a nosso ver, não se trata da melhor tradução pelo fato de haver, em francês, outro correspondente da palavra “cidade” que seria *ville*. Ademais, para além desse problema, a palavra Cidadela capta, como pode ser visto na segunda definição do dicionário Aurélio, o sentido proposto pelos autores.

De modo a incorporar a crítica feita por Gabriel Peters, segundo a qual a tradução por Cidade seria a melhor, à medida em que a referência seria a concepção de Cidade antiga, o que a distinguiria de *ville*, entendemos que a tradução por Cidadela permanece a melhor por uma razão simples. Os próprios autores, Boltanski e Thévenot, optaram por traduzir *Cité*, em inglês, não por *City*, mas por *Commonwealth*. Creio que essa opção, por parte dos autores eles mesmos, nos indica que a tradução deve enfatizar o sentido, não a literalidade das palavras. Para além da confusão, mencionada acima, entre *ville* e *Cité*, a palavra Cidadela, embora exista no Francês um correspondente, *Citadelle*, no caso do português capta melhor o sentido proposto do que a palavra Cidade. Basta uma olhadela no dicionário para isso perceber:

Cidade

do Lat. *civitates*. f.,

complexo demográfico formado, social e economicamente, por uma importante concentração populacional não agrícola, ou seja, dedicada a actividades de carácter comercial, industrial, financeiro e cultural;

povoação de primeira categoria, de maior importância e grandeza;

habitantes dessa povoação;

a parte mais antiga ou mais central dessa povoação.

Cidade da Luz: Paris;

- dormitório: povoação situada numa área suburbana que funciona como base residencial para as pessoas que trabalham na cidade; cidade satélite;

Cidade Eterna: Roma;

- fantasma: povoação outrora florescente mas que se encontra actualmente abandonada ou com poucos habitantes;

Cidade Invicta: Porto;

Cidade Santa: Jerusalém ou Meca;

- universitária: conjunto de edifícios formando um complexo mais ou menos fechado onde funcionam instituições académicas.

Fica, então, a pergunta: a partir da exposição feita, qual das definições aproxima-se mais do sentido proposto pelos autores? Essa é a razão pela qual o autor da presente dissertação opta do Cidadela.

³³ Convém nos perguntar: contra qual noção de arbitrário um argumento, fundado em uma Cidadela, se coloca? Arbitrário aqui nos remete a noção discutida por Lévi-Strauss em seu já clássico artigo sobre a Eficácia Simbólica. Diz-nos o antropólogo francês a respeito do ritual xamanístico: “a cura consistira, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os põe jamais em dúvida. O que ela não aceita são dores incoerentes e arbitrárias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apóiam mutuamente. Mas a doente, tendo compreendido não se resigna apenas: ela sara. [...] a relação entre monstro e doença é interior a esse mesmo espírito, consciente ou inconsciente: é uma relação de símbolo à coisa simbolizada, ou, para empregar o vocabulário dos lingüistas, de significante a significado. O xamã fornece à sua

aplacamento do conflito. Usando as palavras de Patrick Pharo, retirando-as do contexto em que elas foram utilizadas pelo autor, as Cidades, entidades morais, teriam por função “não cria[r] um véu de ignorância, mas sobretudo desfaze[r] o véu da desconfiança” (Pharo, 2004: 70). Essas últimas engendram princípios de equivalência (comparação), isto é, medidas com base nas quais é possível comparar os seres entre si, não apenas fazendo a ponte do geral e do particular, mas ordenando a realidade por meio de categorias referentes a cada mundo categorizado pela respectiva Cidade. A menção ao princípio superior comum impõe sob o mundo uma ordem, com base na qual se torna possível criar julgamentos, uma vez que, dependendo do princípio acionado, o tamanho, o valor ou, nas palavras dos autores, a grandeza dos seres é distribuída segundo o critério estabelecido pelo princípio de equivalência geral.

Aliando essas metafísicas morais ao processo de categorização que delas decorre, os autores descrevem a criação de um solo comum a partir do qual e com base no qual passa a ser possível a coordenação das ações e, com elas, a produção de acordos comuns. Com isso, Boltanski e Thévenot tornam realizável, como já mencionamos acima, a explicação do que seria o ponto fraco da teoria do *habitus*, isto é, “como se pode pensar a coordenação entre pessoas, cuja socialização realizou-se em contextos de experiências diferentes e que, no entanto, podem encontrar terrenos de aproximação sem invocar ‘o acordo espontâneo dos *habitus*’?” (Boltanski, 2003: 163).

Por isso, o ponto de partida de sua obra seminal *Da justificação* é a justiça, quer dizer a pluralidade de valores (nas palavras dos autores, grandezas) capazes de sustentar uma argumentação passível de ser considerada como justa e, com isso, não só coordenar a ação coletiva – sem pressupor um passado inculcado que tendencialmente engendra acordos espontâneos – bem estabelecer o acordo. Assim, a justiça³⁴, desde Aristóteles

doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização num sentido favorável, da seqüência cujo desenvolvimento a doente sofreu” (Lévi-Stauss, 1996: 228). Do mesmo modo que o ritual xamanístico permite a criação de uma linguagem e, com isso, faz com que a paciente aceite a dor, *a priori*, arbitrária e estranha ao seu próprio corpo, uma Cidade engendra uma linguagem que permite fazer com que uma assimetria (e o próprio poder) seja aceito pelos membros de uma coletividade. Ao menos tendencialmente, a fundamentação em uma Cidade é capaz de fundar um argumento e, com isso, tornar aceitável uma relação assimétrica.

³⁴ Em uma entrevista a respeito do seu recém publicado livro sobre a História da Beleza, Umberto Eco dizia que as formas de feiúra e de beleza variam ao longo do tempo. Quer dizer, cada época teria sua própria noção do que é belo e do que não é. Entretanto, o conceito de beleza e de feiúra possuem uma diferença para além da variabilidade histórica. Enquanto a feiúra pode ter infinitas razões, a beleza, segundo Eco, e isso serve para todas as épocas e lugares, sempre segue uma idéia de proporção. Boaventura de Bagnoreggio, no século XIII, já dizia que “não há beleza e deleite sem proporção”. As formas de feiúra, embora possam variar com o tempo, elas nunca se reduzem a um conjunto mínimo de possibilidades. A beleza, não: em razão de um imperativo de

entendida como a distribuição de valores relativos entre os seres a partir de um critério comum, é tomada como o pano de fundo do trabalho.

Com isso, partindo da hipótese de que os atores possuem um senso moral (tal qual o senso gramatical, o qual permite distinguir os bons dos maus enunciados) que os dota de capacidade de saber tanto proferir quanto distinguir, em uma situação ordinária, os argumentos aptos a serem considerados justos daqueles que vão de encontro ao nosso senso ordinário de justiça, Boltanski e Thévenot se propõem a fazer um trabalho de clarificação e de formalização dessa competência dos atores, de modo a fazer o vai e vem entre a empiria e os princípios que validam essas argumentações. Ao fazerem alusão ao princípio superior comum, os agentes passam por um exame de justificação (*épreuve de justification*), produzindo ou não argumentos publicamente defensáveis. Evidencia-se, nesse processo, o fato de os agentes disporem de uma competência comum apta a engendrar o justo através da referência a uma Cidadela “que torna explícita as exigências a que devem satisfazer um princípio superior comum, afim de sustentar justificações” (Boltanski e Thévenot, 1991: 86) Esses princípios superiores comuns não são senão medidas com base nas quais se pode estabelecer uma justa proporção entre o valor das coisas e das pessoas, dando a cada o que cada um – segundo o critério estabelecido – merece. Isto quer dizer que todo acordo implica um julgamento sobre pessoas e coisas e uma hierarquização do valor relativo das mesmas feitas *in situ*.

Dessa análise, extraíram-se seis princípios gerais, quer dizer metafísicas morais comumente utilizadas por indivíduos ordinários para fundamentar suas respectivas argumentações quando submetidos ao imperativo de justificação.

Para dar validade a esse princípios, os autores fizeram um mergulho na tradição ocidental³⁵ e retomaram obras da filosofia política³⁶ que tiveram uma larga aceitação a

proporção, ela deve seguir sempre um número mínimo de constrangimentos para que, dele depurado, ela possa realizar-se plenamente.

Ora, não é difícil perceber a analogia entre o conceito de beleza e o conceito de justiça; as formas de ser injusto são infundáveis, mas para ser justo é preciso seguir um número de constrangimentos mínimos, quer dizer uma proporção com base em um critério, premissa a partir da qual Boltanski e Thévenot vão fundar o conceito de Cidadela. Cada um, como vimos, engendra um princípio de comparação que vai definir o valor relativo dos seres envolvidos pela e engajados na situação.

³⁵ O modelo canônico antropológico das sociedades exóticas, que por certo mostrou demonstrou a utilidade e relevância fundamental do papel diferença para familiarizar o estranho e, conseqüentemente, fazer estranhar o familiar, não pode ser o único meio de privilegiar a produção do conhecimento. Desde que não estabeleçamos mais uma ruptura epistemológica entre o conhecimento erudito e o popular, pode-se pensar a sociologia das “sociedades complexas” a partir de uma tarefa nem simples, nem menos nobre: tomando a tradição como referencial, não mais pensando-a como portadora de preconceitos ao modo como os iluministas a viam, mas, sim, tomá-la a partir da noção gadameriana e hermenêutica em que a entende como um dos componentes do ato de compreensão, cria-se uma nova tarefa, que é a de traçar o conjunto de traços pertinentes legados e herdados

ponto de se tornarem canônicas. Com isso, fizeram uma triagem das obras que fundam uma ordem de grandezas justa, baseada em um único princípio de equivalência geral. Em outras palavras, exploraram trabalhos nos quais seus respectivos autores fizeram um esforço de depuração de um único princípio capaz de servir de base aos elos que estruturam o acordo e o vínculo social. Por isso, e essa é a hipótese dos sociólogos franceses, são esses princípios, em última análise, que estruturam e servem de fundamentação aos argumentos dos atores quando estes se encontram submetidos ao imperativo de justificação. Assim, tomando esses autores canônicos como gramáticos do elo político, Boltanski e Thévenot selecionaram seis princípios gerais:

1. Cidadela Inspirada, é construída com base na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho. O critério de valor que opera é a inspiração, a autenticidade, a criatividade;
2. Cidadela Doméstica. Baseada na obra de Bossuet “*La politique tirée des propres paroles de l’écriture sainte*”, cujo valor vai ser conferido de acordo com a posição hierárquica em uma cadeia de dependências pessoais. O que funciona é a relação de proximidade; é o proporcional ao capital de relações pessoais;
3. Cidadela do Renome. Inspirada no Hobbes do *Leviatã*: o critério que confere valor às entidades se dá apenas pela opinião dos outros, quer dizer o acordo se estabelece a partir do crédito conferido às pessoas. Apenas isso.
4. Cidadela Cívica. É baseada no *Contrato Social* de Rousseau. Vai de encontro a cadeia de dependências pessoais e depende unicamente da capacidade de uma entidade encarnar a coletividade ou, em outros termos, representar o interesse geral;
5. Cidadela do mercado tem fulcro na *Riqueza das Nações* de Adam Smith, cujo elo é

pela tradição. A tradição, nessa versão, deixa de ser um conjunto de velharias em detrimento das quais é necessário buscar o novo, isto é, puro passado deixado de lado ou mero instrumento de instauração de preconceitos negativos, e torna-se um amálgama de recursos disponíveis com base nos quais e a partir dos quais o ato de compreensão e ação se tornam possíveis. Essa nova modalidade de produção de conhecimento antropológico, ao reconhecer que as pessoas possuem competências cognitivas capazes de atualizar os atributos implicados e incutidos na tradição da qual são originárias, admite, por outro lado, o baixo grau de sistematicidade por parte dos atores no que tange suas motivações e ações. Não quer dizer contudo que os atores não sejam conscientes do que fazem, mas simplesmente que não sistematizam suas ações e orientações, a não ser que sejam submetidos a esse imperativo.

³⁶ Assim é que Boltanski define a relação da filosofia política com a sua sociologia: “a filosofia política nos apresentava esses princípios de uma forma purificada, porque sua perspectiva é normativa. Dando-se por objeto a utopia de um mundo justo inteiramente agenciado em torno de um princípio único, as filosofias políticas clássicas, obra de especialistas, são, de fato, afrontadas com constrangimentos de construção e de clarificação que não pense, no mesmo nível, sobre as pessoas que agem na prática. O rigor lhe é necessário para convencer que, mesmo se ele for julgado, no instante, utópico, o mundo do qual elas traçam a arquitetura é possível, quer dizer aqui logicamente possível, coerente e robusto. A clarificação mais rigorosa é, então, necessária para fazer ver que não existe, nos recantos do modelo, vícios escondidos, contradição interna que tornariam sua realização prática impossível” (Boltanski, 1990: 150)

estabelecido pelo preço, o qual resulta da raridade das mercadorias em confrontação com os apetites de todos;

6. Cidadela Industrial forjada a partir de Saint Simon em seu livro *O sistema industrial*, em que confere o valor das pessoas a partir do grau de eficácia.

Quando uma disputa, um litígio está submetido a um critério capaz de canalizá-los, eis que se pode dizer se tratar de uma situação na qual vigem as provas de grandeza. Caso o litígio não esteja à medida comum adstrito, temos uma prova de força, onde não há nenhum critério ordenador senão a materialidade da força dos materiais em choque. As provas são baseadas não apenas nos princípios de justiça, mas elas se validam também no universo dos objetos. Aos argumentos é acrescentado mundos de objetos que, uma vez ajustados à situação, conferem a ela o ar de natureza.

Por essa razão, aos trabalhos de filosofia política foram adicionados guias práticos contemporâneos referentes a um mesmo universo, central para nossa sociedade, qual seja: o da empresa. Cada guia faz menção aos objetos e dispositivos próprios de Cidades distintas. Pois, como coloca Boltanski, “numa empresa, uma mesma pessoa pode ter que passar, no curso de um mesmo dia, por situações de produção que relevam uma outra natureza industrial, em uma situação onde valham as relações pessoais, por exemplo na cantina (que revelam uma grandeza doméstica), a uma situação de mercado ou ainda uma situação sindical que revele uma natureza cívica” (Boltanski, 1990: 90)

Partindo da pressuposição de que em um horizonte de publicidade existem fortes constrangimentos de legitimidade e de generalidade que pesam sobre os argumentos utilizados pelas pessoas quando estas se vêm na necessidade de criticar ou justificar, os autores estabeleceram seis aludidas convenções gerais que, em nossas sociedades ocidentais, servem em geral de substrato às nossas pretensões de justiça.

Não quer dizer, todavia, que tais convenções sejam sempre articuladas de modo claro por todo e qualquer indivíduo que tenta fundamentar sua argumentação que se quer justa. Mas, diferentemente da sociologia crítica que não apenas arrogava para si o monopólio da crítica bem como tratava os atores como seres desprovidos de consciência do que faziam, a sociologia *da* crítica confere aos atores um potencial reflexivo: “ao modo das regras da gramática, elas [as Cidades] não possuem um caráter inconsciente no sentido em que as censuras, ligadas aos interesses ou às interdições, se oporiam à sua explicitação por parte dos atores, mesmo se, na maior parte das situações práticas, os atores não têm necessidade de explicitá-las e de ir até os princípios que dão sentido

às suas ações. Mas nós tratamos essa explicitação como sempre possível sob certas pressões, quer se tratem, por exemplo, de responder à viva crítica de um adversário ou ainda às interrogações de um entrevistador” (Boltanski, 1990: 69). Para a sociologia da *crítica*, os atores não são “coitadinhos” que necessitam dos especialistas mas, assim como os próprios sociólogos, são menos ou mais competentes para fazerem essa remissão aos princípios que fundamentam uma argumentação passível de ser acolhida como justa.

Para se orientarem no mundo é necessário aos atores uma capacidade de tipo cognitivo “(capacidade de fazer comparações e de reconhecer equivalências, por exemplo), mas eles não precisam de personalidade, entendida como um conjunto de esquemas de resposta estabelecidos e fixados ao modo como estão os hábitos ligados ao corpo, e que seriam próprios à guiá-los do interior e, freqüentemente, de modo inconsciente, inspirando-lhes condutas cuja coerência seria assegurada pela repetição”. (Boltanski, 1990: 90). A ênfase é deslocada sobretudo para “a plasticidade das pessoas sob sua aptidão a mudar de situação e se acordar nas situações diferentes”. (Boltanski, 1990: 91).

Portanto, aos agentes é conferido uma reflexividade³⁷ que não os encerra nos esquemas interiorizados que, ao modo de disposições, os impelem a agir: “em nosso modelo, as pessoas dispõem de uma liberdade de princípio, elas não são submetidas à determinismos internalizados, mas a constrangimentos externos que dependem do repertório de recursos disponíveis na situação [...] em nosso modelo, as pessoas que mantêm sua integridade em todas as circunstâncias flertam com a anormalidade: inscritas uma vez por todas no mundo do qual elas não podem sair e que elas transportam, em alguma medida, com elas, elas não podem senão ser perpetuamente tentadas a se apoiarem sobre ele para denunciar as situações agenciadas segundo os mundos diferentes nos quais elas mergulham os acasos da vida”. (Boltanski, 1990: 91).

Assim, em Boltanski e Thévenot há um deslocamento frente à noção de competência, distanciada tanto daquela sugerida por Bourdieu quanto daquela proposta por Chomsky. Afastando-se de ambos, Boltanski e Thévenot enquadram sua noção de competência na capacidade de que os agentes dispõem para produzir julgamentos

³⁷ Sem pressupor um fechamento sobre qualquer que seja o determinismo, Boltanski chega mesmo a falar em livre-arbítrio, referindo-se à sempre presente margem de manobra dos indivíduos frente aos constrangimentos que pesam sobre sua ação: “fechar os olhos engajando-se na natureza da situação e agir de modo a ser o que ela é; ou, ao contrário, abrir os olhos, quer dizer, se retirar da situação e denunciá-la considerando-a segundo uma outra natureza. É essa capacidade crítica, sempre aberta, que define o livre arbítrio das pessoas.” (Boltanski, 1990: 94).

morais. Mais precisamente, o modelo alude à “competência que os atores põem em prática quando agem concernidos pela justiça e pelos dispositivos que, na realidade, suportam e confrontam essa competência, assegurando a ela a possibilidade de ser eficaz”. (Boltanski, 1990: 67). Ao conferir aos agentes uma competência cognitiva dessa ordem, Thévenot e Boltanski estabelecem e formalizam os mecanismos e argumentos utilizados pelos atores quando, em meio a situações de disputa, procuram ir além da particularidade da situação, se desvinculando das circunstâncias imediatas para, destarte, mobilizarem metafísicas morais (as Cidades) em cuja base podem fundar um acordo legítimo. Ora, se o falante competente é aquele cujo *savoir-faire* permite a produção de frases ajustadas aos momentos adequados e, além disso, o permite distinguir os bons enunciados daqueles incapazes de satisfazer os constrangimentos gramaticais de uma língua, é legítimo supor que haja uma competência moral análoga, a qual permite reconhecer uma argumentação justa daquela incapaz de atender aos imperativos de justiça. Afinal, como dizem os atores, “para ser justo, é preciso ser capaz de reconhecer a natureza da situação e a ela se ajustar” (Boltanski e Thévenot, 1991: 181). E ajustar-se à situação não é nada mais do que promover uma argumentação consoante à Cidadela vigente, lançando mão dos (e apoiando-se nos) dispositivos necessários para validar sua argumentação.

Desta feita, uma vez que ocorre um problema, uma falha, um distúrbio, a situação não mais se mostra passível de acordo imediato, quer dizer tácito, tudo isso produz a necessidade de novas justificações e críticas para o estabelecimento de um novo acordo: “quando o acordo é difícil de estabelecer, as pessoas devem para realizá-lo, clarificar suas posições de justiça, se conformar à um imperativo de justificação e, para justificar, elas devem se retirar da situação imediata e ascender em generalidade (*montée en généralité*). Elas se orientam, então, na direção de uma posição que se apóie sob um princípio que vale em toda generalidade, quer dizer um princípio cuja pretensão é conferida por uma validade universal” (Boltanski, 1990: 74).

Sem considerar a realidade fundada única e exclusivamente em relações de força, entendidas a partir de um arbitrário instituído apenas pela imposição dos dominantes sobre o dominados (donde o conceito de violência simbólica, em Bourdieu, é a máxima expressão), o conceito de Cidadela foca as situações em que acordos

justificáveis e universalizáveis são capazes de resistir à denúncia, simplista, de que se tratam simplesmente de relações de forças disfarçadas de relações de justiça³⁸.

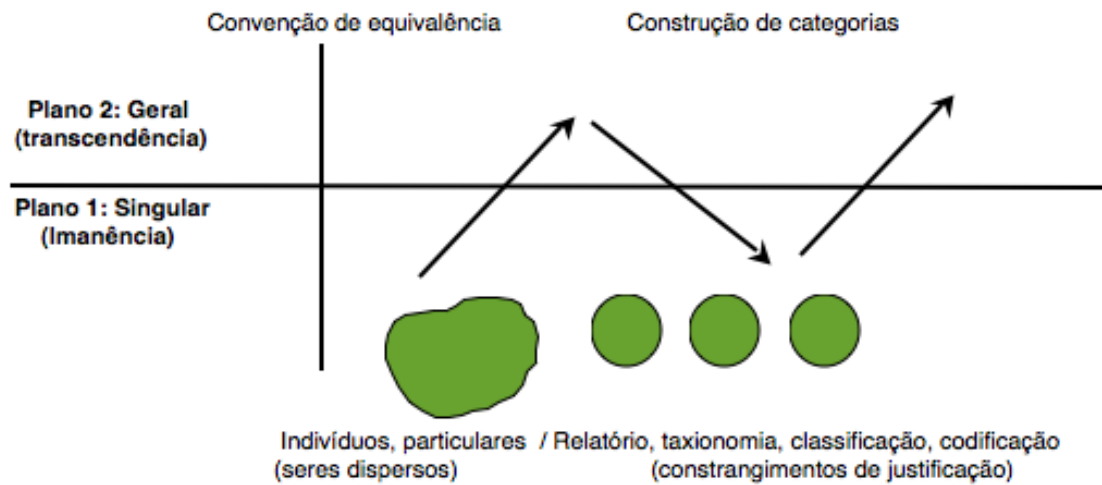
Ora, podemos elencar um número infinito de argumentos que condizem com nossas pretensões de justiça e outros que as contrariam (fato que, no mínimo, merece uma consideração e distinção analítica). Tal é o caso em que um funcionário de uma empresa é demitido por incompetência e outro em que a alegação para sua demissão é referida à sua cor da pele. Outra: um juiz que julga de acordo com a lei e outro que julga em razão do suborno recebido alguns dias antes. Outra, ainda: um candidato que passa em um concurso em razão das relações amistosas que possui com outros professores e outra na qual ele, de modo notório e público, é reconhecido por seu saber. Aqueles que vão ao encontro de nosso senso de justiça, assim são pelo simples fato de que elas se baseiam em algum critério, aceito de modo genérico, que serve para fundar acordos relativos em relações em que vige algum grau de assimetria e hierarquização, sem que necessariamente sob elas estejam implicadas puras relações de arbitrariedade.

Os gráficos a seguir nos dão a dimensão das relações baseadas em força e daquelas mediadas por um princípio de comparação capaz – senão de resolver – ao menos reduzir o grau de arbitrariedade das relações entre as entidades. Neles, fica claro que reduzir todas as relações a uma mesma dimensão, qual seja a meras provas de força, torna-se, ao menos do ponto de vista analítico, um grave problema, à medida que não permite a distinção de relações mediadas por critérios capazes de fundar uma assimetria entre as entidades com o consentimento delas e outras que contrariam de modo veemente suas pretensões de justiça.

³⁸ Uma discussão que não avançaremos na própria dissertação, mas que se encontra subjacente à confrontação da sociologia crítica com a sociologia pragmática francesa refere-se ao problema weberiano da legitimidade da ordem social. Enquanto a teoria bourdieusiana pressupõe relações fundadas em uma autoridade que é imposta por relações de força, a noção de autoridade promulgada por Boltanski e Thévenot está mais próxima àquela de Gadamer, quando este diz que a “autoridade das pessoas não possui seu fundamento último em um ato de submissão e de abdicção da razão, mas em um ato de reconhecimento e de conhecimento: conhecimento de que o outro é superior em julgamento e em perspicácia, de que, desse modo, seu julgamento é mais importante, tem preeminência sobre o nosso. Isso está ligado ao fato de que na verdade a autoridade não é recebida, mas adquirida, e deve necessariamente ser adquirida por quem pretende possuí-la. Ela se baseia no reconhecimento, por conseguinte, em um ato da própria razão que, consciente de seus limites, concede a outros uma maior perspicácia. Assim compreendida em seu verdadeiro sentido, a autoridade não tem nada a ver com obediência cega a uma ordem dada. Não, a autoridade não possui nenhuma relação direta com a obediência: ela está diretamente ligada ao conhecimento.” (Gadamer, 2001: 300).

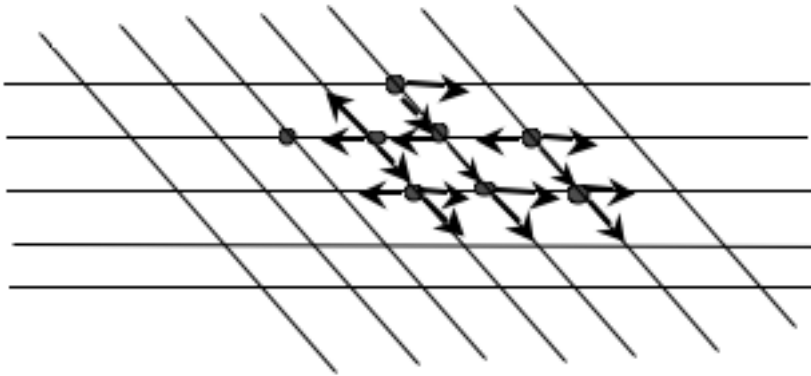
Prova de Grandeza (*épreuve de grandeur*)

Dois planos de ação



* (Tirado, em parte, de Nachi, 2006)

Prova de Força (*épreuve de force*)



* (Tirado, em parte, de Nachi, 2006)

Mas é preciso melhor delimitar os constrangimentos mínimos para que uma Cidadela seja efetivada enquanto tal. Para que uma Cidadela se realize, ela precisa se confrontar com constrangimentos de construção de modo que a grandeza legítima possa dar conta e subsumir a situação e os seres nela envolvidos, a partir dos quais torna-se possível definir suas respectivas grandezas relativas. Quais são, afinal, os princípios de equivalência com validade universal que podem nortear os juízos críticos dos atores de forma legítima, tendo como hipótese o fato de eles não variarem infinitamente, sem, por

outro lado, tomá-los a partir de um único ponto? Existe, então, uma pluralidade de grandezas – acima elencadas –, sob as quais convém estabelecer alguns atributos formais que incidem sobre o modelo. (1) Toda Cidadela engendra uma comum humanidade, isto é, um conjunto de seres pertinentes, formalmente iguais, considerados e mobilizados a partir da confrontação da competência dos atores com os dispositivos existentes no mundo; (2) toda Cidadela opera por meio de um critério que institui uma ordenação hierárquica entre as entidades dispostas no mundo e vinculadas na disputa. Se a primeira funda uma igualdade entre as mesmas, esta institui uma assimetria estabelecida pela medida induzida pela princípio de equivalência geral; (3) toda Cidadela, de modo a resolver a tensão engendrada pela igualdade e pela ordenação diferencial, associa a obtenção de estados superiores (proximidade com a grandeza superior) um determinado custo, um sacrifício. Eis o que legitima e resolve a tensão; (4) toda Cidadela justapõe à equivalência que lhe confere singularidade o bem comum, associando aqueles que ascendem ao estado de grandeza ao benefício de todos; (5) toda Cidadela implica um princípio de incerteza, não podendo os seres terem uma grandeza garantida de uma vez por todas (ao modo de disposições incorporadas), não podendo ser, então, as grandezas afixadas às entidades. Todas as entidades, em potência, podem atingir as grandezas superiores. Como se colocou, elas ascendem ao preço de um sacrifício; e esse sacrifício que as pode elevar ao estado de grandeza superior, supõe a realização de *provas*³⁹ (*épreuves*), as quais podemos chamar de provas de grandeza, em oposição à prova de força (como estabelecido no gráfico acima).

Esses axiomas formais, a que toda construção de uma Cidadela está submetida, os quais são inerentes a sua arquitetura mesma, serve para resolver o problema entre a comum humanidade e o princípio de diferenciação, que parece ser um desdobramento da teoria da justiça de Rawls, quando o mesmo define dois atributos de sua noção de justiça: “em primeiro lugar: cada pessoa deve ter um direito igual no sistema mais estendido de liberdades de base iguais para todos que seja compatível com o mesmo sistema para os outros. Em segundo lugar: as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de modo que ao mesmo tempo (a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam vantajosas para cada um e (b) que elas sejam vinculadas às posições e às funções abertas a todos [...] Todos os valores sociais – liberdade e possibilidades

³⁹ Assim Boltanski nos fala da importância da conceito de prova: “É, de fato, a noção de prova que permite articular o ideal de justiça de que as pessoas de nossa sociedade possuem um sentido, e que é expresso na axiomática da Cidadela, com as situações de disputa em justiça, onde esse ideal é posto em prática” (Boltanski, 1990: 97).

oferecidas aos indivíduos, salários e riquezas assim como as bases sociais do respeito de si mesmo – devem ser repartidas igualmente a menos que uma repartição desigual de um ou de todos esses valores não seja vantajoso para cada um” (Rawls, 1987: 91-3).

O injusto seria a distribuição que não poderia ser considerada como benéfica para o conjunto dos membros da sociedade, o que é adotado pelo modelo das grandezas de Boltanski e Thévenot. Por essa razão, o estado de grandeza não favorece apenas aos grandes, mas aos pequenos – que também dele se beneficiam pelo fato de a “grandeza dos grandes” gerar benefícios para o bem comum; em verdade, o grande é a encarnação (mais próxima) do bem comum específico a uma Cidadela, o que o torna benéfico para o bem de todos. Se antes, no marxismo (ao qual Bourdieu pode ser aproximado nesse aspecto), a felicidade dos grandes era corolário da infelicidade dos pequenos, no modelo das Cidades a felicidade dos grandes é também responsável pela felicidade dos pequenos, porque os primeiros encarnam o bem geral e, assim, contribuem para o bem comum.

Trata-se aí de uma retomada de uma concepção há muito deixada de lado pelas teorias de cunho mais crítico: como pensar a associação de uma ordem legítima enquanto encarnação de um bem comum, permitindo às pessoas, através dessa associação (quando bem sucedida), ascenderem a um grau de generalidade, cujo efeito seria se desvincular do caso particular e singular. A tudo o que concerne a justiça, a harmonia, a felicidade a sociologia crítica deixaria ao largo, colocando-a sob a responsabilidade de uma filosofia política - por ela tomada como mero idealismo abstrato. A ela, quer dizer a sociologia crítica, só importariam leis e métodos, melhor dizendo, tudo aquilo que pode conferir regularidade à sociedade; felicidade e vida social harmoniosa, jamais. Entretanto, na prática nunca se fez a separação total entre uma coisa e outra. Se a mão direita denunciava a realidade social através de uma análise que se queria positiva, a mão esquerda utilizava-se de um ideal normativo até mesmo para que a denúncia se tornasse possível. É, então, descrentes da possibilidade de criação de uma ilha de positividade (a qual poderia ser encarada como laboratório do sociólogo crítico), que a sociologia *da* crítica pensou ser preciso restituir a unidade entre fato e valor. A crítica feita pelo sociólogo, juntamente com seus juízos emitidos a propósito de como deve a sociedade ser, deve ser conjugada com a análise do que a torna possível, quer dizer os valores com base nos quais essa crítica é fundamentada. Pois “para defender ao mesmo tempo uma posição de não intervenção com relação aos valores – que neles reconhece a relatividade – e a legitimidade de uma crítica, a

sociologia [crítica] pretende, quando ela toma consciência da tensão entre essas duas exigências, nada fazer senão opor as ‘realidades’ que desvela a ciência ao discurso que a sociedade expressa sobre si mesma e aos seus ideais declarados, sem tomar partido pela justiça. Mas essa posição é difícil de sustentar porque a simples descrição das desigualdades exerce um efeito de seleção e de determinação, e que ela encerra nela mesma uma definição vaga e implícita do que deveria ser a igualdade” (Boltanski, 1990: 52) Então, continua Boltanski, “dos que dizem como deve ser uma sociedade para ser justa, dos que tentam esboçar um quadro de uma Cidadela justa, de uma Cidadela harmoniosa, o sociólogo moderno, com pretensões científicas, dirá que ele faz filosofia social, o que desqualifica o valor científico de seu trabalho”. (Boltanski, 1990: 52).

Ora, perde-se de vista tudo o que é relativo à felicidade, à vida harmoniosa, posto que a leitura dos sociólogos será visada em sua dimensão mais relativa ao método e à lei. O problema é que ao fazer uma ilha de positividade, onde haveria o mundo dos fatos, sob o título de uma crítica social, a sociologia clássica encontrar-se-ia com a filosofia política, exatamente ali onde ela pretendia se afastar. Se um ideal normativo é necessário para a feitura do procedimento crítico, então que a desqualificação da filosofia política tanto quanto os procedimentos críticos de que a sociologia se arrogava o monopólio são, os dois, competências dispostas no mundo social, das quais fazem os atores uso.

A tarefa que está diante do trabalho do sociólogo da crítica é mais modesta e, digamos, mais simples: trata-se de remontar e seguir essas competências críticas mobilizadas pelos atores até o fim; melhor dizendo, remontar os princípios nos quais estes se baseiam de modo que se torne possível executar um trabalho de clarificação e de sistematização dos argumentos emanados por esses atores quando submetidos ao imperativo de justiça.

- **Os regimes de ação.**

Como tentamos mostrar acima, o ponto desenvolvido pela sociologia bourdieusiana para resolver a questão dos condicionamentos da ação é a teoria da prática. Nela, Bourdieu pretendia dar conta da regularidade da ação, sem tratá-la como previamente determinada nem como absolutamente genuína. Para efetivar sua argumentação, criou um nível, o da prática, onde as contradições e as tensões do geneticamente (ou tendencialmente) determinante e as situações em sua irredutibilidade

se resolveriam dialeticamente. O nível da prática, onde existiria esse fluxo dialético entre as estruturas e as situações mediadas pelo *habitus*, seria capaz de dar conta da ação, isto é, das determinações estruturais e das singularidades ocasionais que, por vezes, obrigariam o próprio *habitus* à inovação. Não se trata aí da única forma de abordar a teoria da ação. A idéia do regime de ação defendida por Boltanski tem como base a seguinte intuição: não se pode derivar uma ação do passado inculcado do ator, mas é preciso ter em conta a multiplicidade de situações em meio às quais pode o ator se encontrar envolto. Se a teoria do *habitus* nos explica muito bem as propensões dos agentes para agir de uma maneira específica no lugar de outras possíveis, ela não explicita as diferentes modalidades de ação no interior das quais pode um mesmo agente encontrar-se engajado.

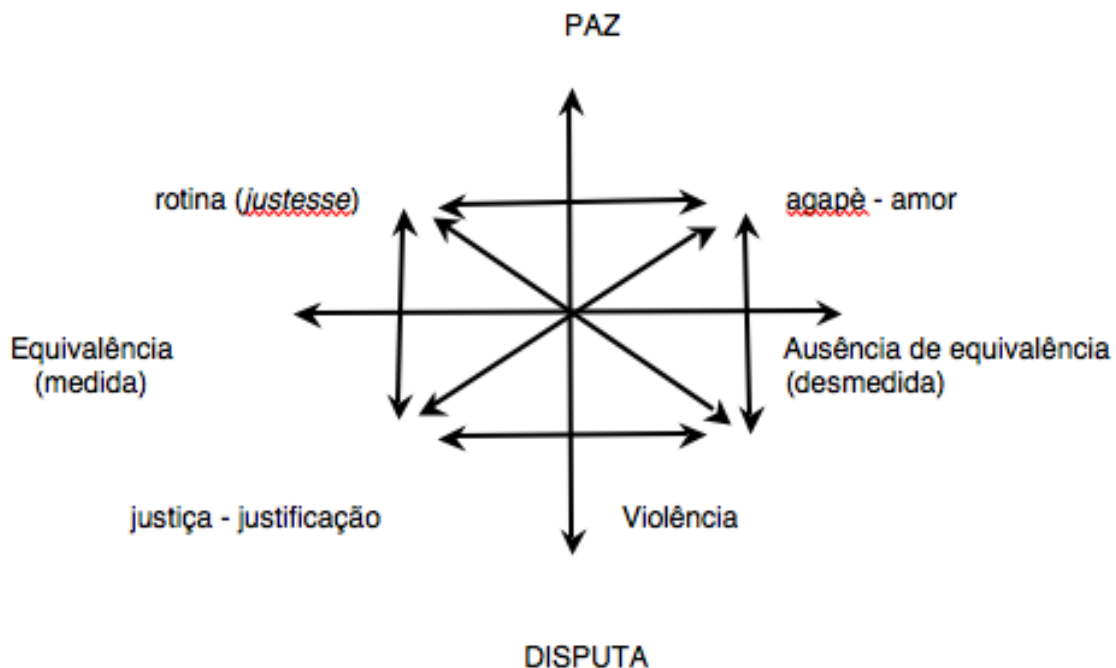
Ao invés de reduzir tudo a um mesmo e único nível, o da prática, Boltanski estabelece quatro regimes de ação (o de justificação, o de violência, o de ágape e o de rotina [*justesse*])⁴⁰. O escopo do autor é mostrar como os agentes, ao serem confrontados por situações particulares, mobilizam um número de repertórios finitos com o intuito de se ajustarem frente aos imperativos coletivos e ao mundo que diante deles se desvela. Destarte, parte da assunção de que há uma diversidade de registros de ação e de formas de coordenação, cada qual referida, no caso do regime de justificação, a uma grandeza superior comum.

Como vimos, o regime de justiça pressupõe um princípio de equivalência que, uma vez mobilizado e atualizado pela competência dos atores, serve como princípio ordenador da realidade, destacando objetos cuja pertinência não pode ser ignorada, pois são eles que suportam, constroem e dão validade às nossas pretensões de justiça. Avançando nessa perspectiva, podemos pensar o regime de rotina (*justesse*) onde as equivalências operam de modo tácito, sem que sejam a todo momento recolocadas em jogo. Nas palavras do autor: “A possibilidade de uma equivalência tácita é decerto considerada no modelo da economia das grandezas, onde ela é suportada pela relação entre justiça e rotina (*justesse*). Mas nós pensamos que é necessário melhor distinguir essas duas formas de realizar a equivalência a fim de tornar mais aparente a mudança completa de regime que se opera quando se passa de situações pacíficas, onde as

⁴⁰ Assim define Boltanski: “A disputa em justiça, referida ao que faz equivalência, corresponde um regime de paz igualmente sob equivalência, ao qual nós chamamos rotina. É a impossibilidade de convergir na direção de um princípio de equivalência que diferencia a disputa em violência da disputa em justiça. Mas a violência não é o único modo que ignora a equivalência. Nós visaremos, de fato, a possibilidade de um outro regime, igualmente desvinculado da equivalência, e que é dessa vez um regime de paz: o do amor como ágape”. (Boltanski, 1990: 110-111).

peças se dobram às equivalências tacitamente inscritas nas coisas que as envolvem, às situações em que elas revelam essas equivalências e as tomam como objeto de suas disputas. A um regime de disputa em justiça, nós oporemos, pois, primeiramente, um regime de paz em justiça” (Boltanski, 1990: 112).

Convém mencionar que também existe dois outros modos de ação que estão envolvidos pela contingência, quer dizer pela ausência de equivalência, de medida e de ordem. Nesse caso, tratam-se dos regimes de violência e de amor - como *agapè*. De modo a melhor articular os regimes, acrescentamos um outro eixo, que os define através das relações em disputa e das relações em paz. Temos, então, nas relações perpassadas pela disputa, o regime de violência e o regime de justiça e, no outro lado, relações fundadas na paz, que são os regimes de rotina e de *ágape*. Dessa correlação, é possível esboçar o seguinte quadro:



A disputa em justiça estabelece relações fundadas a partir de uma grandeza que engendra, sobre uma dada situação, o valor relativo dos seres nela presentes e pertinentes. Trata-se de uma disputa submetida a uma medida, a qual podemos chamar de prova de grandeza. Já o regime de violência não conta com a possibilidade de convergir na direção de um princípio de equivalência: os seres se medem uns aos outros

através de resistências materiais, puramente submetidas à ordem da contingência, e não através da confrontação de entidades metafísicas e virtuais atualizadas no discurso dos agentes. O mesmo serve para definir as relações fundadas no amor como ágape, no sentido em que, nelas, as equivalências são postas de lado.

Embora importe mais para a análise sociológica as passagens, e não os estados em si, convém abordar de forma mais detida cada estado a partir dos atributos que lhes são peculiares.

- **Regime de rotina (*jutesse*)**

Nessa modalidade de relação entre os seres prevalecem as condutas humanas regidas pelo hábito e pelo funcionamento padronizado dos objetos. A lógica operante não é a da transformação, mas da manutenção dos elos e das interações. As equivalências, as medidas estão encarnadas nos sujeitos e nos objetos de modo tácito, quer dizer implícito. Da mesma forma, há um acordo implícito a propósito da grandeza relativa dos seres, o qual engendra a sensação de segurança ontológica: os objetos e os atores, isto é, os actantes estão em plena harmonia.

A configuração emanada do mundo tende a ser dóxica, pré-reflexiva, de modo que o fluxo se assemelha com a natureza das coisas. A ênfase temporal é dada ao presente imediato, de modo que as expectativas subjetivas - corporais - estão em plena correlação e ajuste com as condições objetivas. Os objetos e os sujeitos estão costurados em um plano de imanência comum, a partir do qual tornam-se, desde que olhados dentro do registro do regime, indiscerníveis. Sujeito e objeto, uma vez harmonizados, tornam-se (e diluem-se em) apenas um ambiente,

Sendo a rotina entendida como um “conjunto de procedimentos de resolução de problemas, que são táticos e econômicos, flexíveis e evolutivos, sensíveis à prática e que se adaptam às circunstâncias e às mudanças de situação” (Ogien e Queré, 2005: 111), pode-se entender o regime rotina como sendo, do ponto de vista situacional, o momento no qual um critério vige de forma inquestionada. Não é senão operando nesse registro que é permitido aos atores estarem mergulhados em suas respectivas tarefas, sem pensarem a propósito da finalidade de suas ações.

O hábito é um outro grande operador desse regime pragmático. Esse “grande guia da vida humana”, como dizia Hume, é o que prevalece se nos ativermos aos sujeitos. Mas é preciso aqui distinguir o hábito em termos de *habitus*, cuja ênfase, nesse último, é

conferida à abordagem disposicional, quer dizer ao conjunto de repertórios potenciais inculcados que, diante de determinados estímulos, são atualizados na situação. Assim, confrontando abordagem em que as potencialidades implícitas pedem apenas por um estímulo externo para serem atualizadas, como a de Bourdieu, com as competências tornadas descritíveis através da análise dos regimes pragmáticos, de Boltanski, pode-se dizer que a última faz usufruto do conceito de hábito próximo àquele tratado por Wittgenstein e Dewey, onde o que prevalece não são as potencialidades latentes, mas as capacidades abertas e criativas, irredutíveis às propensões. Tratam-se de modos artesanais de agir que requerem habilidade e destreza. Não existe aqui correlação entre disposições e estruturas objetivas do mundo social; menos ainda um foco na inculcação, repetição, adestramento, aquisição de automatismos, mas o ponto de convergência é dado pelos “agenciamentos experimentados, organizações estabilizadas de respostas ou ‘modos organizados de fazer’” (Ogien e Queré, 2005: 48). A competência não remete ao princípio de inércia construído nas e pelas experiências passadas, mas sobretudo à descoberta de modos de preceder, de se agenciar aptos a garantirem uma estabilidade à situação, a ponto de produzirem uma espécie de integralidade entre o organismo físico do ator e os dispositivos materiais do ambiente. É justo nesse ponto, quer dizer onde o organismo coaduna-se com o ambiente, que a configuração de uma natureza é possível.

A fila é um ótimo exemplo da vigência desse regime. Em geral, existe uma configuração de objetos que permite aos sujeitos saberem onde se colocar; a ordem estabelecida é sabida, em geral, por todos: a ordem de chegada. Mas pode haver algum desrespeito a ordem, algum problema (*trouble*) o que decerto terá como consequência a transição de regime; se tudo estava até então operando segundo uma ordem natural, uma vez mudado o estado de coisas, e uma vez quebrada a sua naturalidade, um outro regime se faz necessário. Eis que ocorre a passagem: saímos do regime de rotina e entramos no regime de justiça.

• Regime de Justiça

Em seu viés ordinário, o mundo nos parece irreversível. Com seus objetos estabilizados, com suas entidades ajustadas à situação, tudo se passa segundo a configuração de uma natureza. É apenas quando um problema, um desajuste, um defeito, uma incoerência, uma crise ocorrem que os atores se põem sob o trabalho de qualificação da perturbação, tentando devolver ao mundo a ordem que lhe foi retirada.

A partir daí faz-se necessário um trabalho de justificação, buscando o reengendramento de uma medida que recondicione a situação à sua condição “natural”.

A vantagem epistemológica de focar a análise nos momentos em que vige essa crise (donde é inegável a influência da etnometodologia), acompanhando o trabalho dos atores de identificação da fonte da perturbação, é que ele nos informa bastante sobre a situação, sem que dela precisemos, de antemão, ter algum conhecimento aprofundado. Em termos pragmáticos, é por meio desse trabalho que podemos ter um conhecimento acerca do que se passa nas realizações práticas dos atores, quando estes encontram-se engajados no cumprimento de um objetivo, quer dizer, no nosso caso de análise, na produção de acordos relativos passíveis de serem considerados como justos e legítimos.

Afinal, pensemos: haverá outro momento melhor para entender o que e no que nossos acordos se fundamentam senão naqueles em que os atores, deparados com um problema, se põem sob o trabalho de restituir a ordem das coisas? Como pensar a justiça senão a partir dos momentos em que o sentimento de injustiça se mostra em seu máximo vigor? É a partir desse pressuposto que o regime de justiça se encontra definido: saber como os atores elaboram seu conceito de justiça é, mais do que isso, entender de que modo e de que forma eles se confrontam com situações injustas, de modo, com isso, a mobilizarem seu senso de justiça.

Se no regime de rotina os objetos e os atores tornam-se indiscerníveis, quer dizer amalgamados sob um bloco amorfo (uma vez que ambos estão integrados a uma dimensão maior, que é o ambiente), no regime de justiça a distinção torna-se radical, dado que cada Cidadela, uma vez mobilizada pela competência dos atores, não apenas fundamenta uma argumentação, bem como engendra sobre o mundo uma categorização, dispondo sobre eles os sujeitos e objetos pertinentes. Sendo a categorização entendida como uma estruturação qualitativa de um domínio ou um espaço, nele introduzindo uma ordem que diferencia e organiza posições relacionais, os atores, de acordo com a Cidadela mobilizada, produzem a criação de um espaço de pertinência, separando os sujeitos dos objetos, de modo que cada qual, segundo o princípio de equivalência mobilizado, ganhe seu peso relativo.

Mais do que isso, no regime de justiça os atores se fazem porta-voz uns dos outros e dos próprios objetos. Ora, se um ator se põe a criticar ou a justificar o estado de coisas, seja a ação de um outro ator ou mesmo o desempenho de um objeto, ele se coloca como o “sujeito do suposto saber” e arroga para si o direito de falar em nome da pessoa, do objeto ou da situação da qual ele faz um relato. Afinal, “criticar, ou seja,

contestar o estado de grandezas é, decididamente, reclamar que os objetos mudem de mão”. (Boltanski, 1990: 113). Em outras palavras, “dizer que as pessoas contestam a atribuição dos computadores, da Legião de honra ou de títulos escolares, é dizer também que elas se fazem porta-vozes desses objetos materiais ou imateriais quando o retorno à rotina reclama uma mudança de suas afetações. Nessas disputas, as pessoas não falam jamais de si mesmas apenas. Elas se fazem, em primeiro lugar, as porta-vozes das coisas que, pela sua boca, exigem mudar de mão para que, a justiça uma vez satisfeita, a rotina silenciosa das pessoas e das coisas possam de novo se instaurar.” (Boltanski, 1990: 114)

Quando as pessoas se colocam como porta-vozes de algo que não a si mesmas, elas, de certo modo, operam uma ascensão em generalidade, no sentido em que saem do particularismo da situação e buscam encarnar em si alguma coisa para além delas mesmas. Assim ocorria na análise das cartas analisadas por Boltanski em seu artigo sobre a denúncia, que está na terceira parte de *Amor e a Justiça como competências*, no qual analisa cartas em que pessoas, de modo a promoverem suas respectivas denúncias, se tornam porta-vozes de entidades coletivas com o intuito de se de-singularizarem. Falar em nome de outros – sejam entidades singulares ou coletivas – é engrandecer-se, e é também fazer com que seu argumento seja válido para outras pessoas que não si mesmo.

Esse regime, focado ao longo do livro *Da justificação*, enfoca as situações nas quais os indivíduos encontram-se submetidos aos imperativos de justificação.

Para além da possibilidade de passar do regime de rotina para o de justiça, é possível passarmos do regime de justiça (e também do regime de rotina) para o regime de violência, onde as equivalências (as medidas e os critérios) encontram-se ausentes. Convém abordá-lo, então.

• Regime de violência

O regime de ação que podemos chamar de violento, refere-se ao momento em que o problema ocorre e não há mais medida que possa mensurar a situação. Exemplo: estamos em um automóvel em uma estrada: até aí vige o regime de rotina. De repente, uma derrapagem, um problema, e pronto: um acidente acontece. Quem já viveu um acidente com relativa gravidade sabe que, por alguns momentos, não se sabe ao certo o que exatamente aconteceu. Primeiro, mexe-se o corpo, depois, se possível, sai-se do

carro de modo a ver o que ocorreu. Aí, sim, em um segundo momento, liga-se para a seguradora, médico, apenas quando o estado de coisas foi minimamente mensurado. Outro exemplo é o momento em que, em meio a uma disputa, alguém resolve ir além dos critérios de argumentação e desfere um golpe físico contra a outra parte. É a passagem, a transição, mais precisamente o ir além das bordas das medidas vigentes, o que caracteriza esse regime.

É absolutamente necessário deixar claro que violência aqui não está referida ao sentido usual do termo, quer dizer ao emprego de força física. Violência aqui se refere ao momento crítico em que a equivalência antiga já não mais está operante sem que, por outro lado, uma nova não tenha sido recolocada.

O que funciona, em um momento que transcende os critérios, são as relações de força em choque. Não há mais equivalência nem critério que estabelece vínculo entre os seres. Não há mais grandeza vigente e não há mensuração das forças: há apenas o resultado do choque.

“Os choques em estado de violência, quer dizer também as pessoas quando elas estão no estado de violência, não são mais coisas humanas, estabilizadas por sua associação com os homens, mas seres da natureza, forças da natureza. Desde então, elas se revelam estrangeiras e desconhecidas. Não se sabe de que são feitos, o que querem, quem as habita ou as domina, nem até onde elas podem ir” (Boltanski, 1990: 115).

Tudo é reduzido ao seu estado de materialidade pura: o imperativo de justificação, embora permaneça sempre no horizonte (após um acidente, caso as pessoas envolvidas estejam em condições físicas de fazê-lo, decerto cairão no regime de justiça para provar de quem foi a responsabilidade pelo acidente), é suspenso. Reina a instabilidade e ausência de equivalência.

Retomando a reflexão de Victor Turner (apesar de Boltanski não avançar nesse sentido), entendo que o estado de violência pode ser aproximado do conceito de liminaridade. Diz Turner que “é como se houvesse dois modelos principais de correlacionamento humano, justapostos e alternantes. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado (...). O segundo (...) é o da sociedade considerada como comunitas não estruturada, ou rudimentarmente estruturada e relativamente indiferenciada, uma comunidade ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais” (Turner, 1974:119). Adaptando a comunitas, esse estado de indiferenciação, a redução ao estado material, podemos dizer que a violência é o fluxo aberto, o devir, o plano de imanência liberto de

qualquer estado de diferenciação (seja homem, coisa, etc). É tudo força, potência, choque. Trata-se de uma noção aproximada, do ponto de vista ontológico, ao que Latour estabelece em seu famoso capítulo chamado *Irreduções*: “(Não há senão) provas (de força ou de fraqueza). Ou mais simplesmente ainda: provas. Tal é o ponto de partida, um verbo, provar.” (Latour, 2001: 243).

Mas essa não é a única forma de se pensar as relações fora das equivalências e das medidas. Há outros modos de se pensar uma interação sem passar por um critério de diferenciação. Aí entra o valor heurístico do modelo do ágape, sobre o qual falaremos a seguir.

- **Regime de ágape (amor).**

Luc Boltanski se coloca o seguinte problema: é possível pensar uma relação que vá além das equivalências sem que, por outro lado, seja redutível a pura relações de forças em choque? Ora, pensemos com o exemplo acima, o do acidente de carro: o que ocorre se, ambos os motoristas em bom estado, saiam para discutir de quem foi a culpa pelo acidente. Um deles, que foi sem sombra de dúvida o responsável pelo acidente, encontra-se embriagado. Se um motorista alega que seu estado de embriaguez se deu em razão da descoberta de que seu filho estava com câncer e de que sua esposa, após ter sabido da notícia, acabara de cometer suicídio, e o outro aceita o que foi dito e o deixa ir embora: passamos do regime de justiça para o de amor como ágape.

“Inteiramente construído sob a noção da dádiva” (Boltanski, 1990: 171), o sociólogo francês extrai da tradição teológica uma noção de amor, oriunda da Grécia antiga, na qual havia uma distinção entre três palavras que indicavam distintas modalidades desse conceito. Amor como *eros* (fundado sobre a idéia de que a completude está no outro), como *philia* (que pressupõe uma relação de reciprocidade) e como ágape, que na tradição cristã foi traduzido pelo termo *charitas*, quer dizer caridade no sentido de um ato de dar que pressupõe a ausência de cálculo e de retorno. É a dádiva radical: “o ágape, definido pela dádiva, não espera retorno, nem sob a forma de objetos, nem mesmo sob a espécie imaterial de amor em retorno. A dádiva do ágape ignora a contra-dádiva” (Boltanski, 1990: 173).

O modo de relação estabelecido entre pessoas não é mediado por equivalência alguma. Se no regime de violência tudo é redutível à materialidade das coisas, no regime de ágape tudo é ampliado à sua condição humana: “as pessoas podem aparecer

descartando a equivalência por que elas descartam também de seu mundo a importância das coisas” (Boltanski, 1990: 114). Aqui só importam os sujeitos enquanto passíveis de serem considerados em sua dimensão ideal. É esse gênero de acordo, o qual pressupõe o ir além das equivalências e medidas, que caracteriza as relações norteadas pelo amor, mais precisamente o amor como ágape. Esse estado pode ser vislumbrado, sobretudo, nas relações de amor filial, conjugal ou de amizade; nelas, não é incomum situações nas quais as pessoas não pressupõem retorno, cálculo e fundam sua ação na crença incondicional: “o ágape não questiona, dado que ele em tudo crê” (Boltanski, 1990: 114).

O regime de ágape tem como um referente um mundo em que as equivalências não mais existem, onde não vigoram senão as ações desinteressadas e em que as coisas são descartadas. Mas não significa que um objeto não pode ser investido desse regime de ação – ou, nas palavras de Schütz, desse estilo cognitivo. Uma obra de arte, um objeto guardado da infância, um objeto sagrado, tudo isso pode ser objeto de investimento afetivo. A questão não é se se trata ou não de um objeto, mas qual é o tipo de relação que se tem para com ele. Da mesma forma que tudo no regime de violência é redutível a relações materiais (inclusive os corpos e os homens) entre potências, no ágape tudo é ampliado às condições humanas, inclusive os objetos. Pode-se aproximar essa abordagem a de Viveiros de Castro (2002), quando este trabalha sobre a noção de perspectivismo ameríndio, em que, partindo da cosmologia Araweté, todos os animais têm uma origem humana comum, o que contraria nossa cosmologia naturalista, onde todos os humanos tem uma origem animal comum. Daí porque, segundo o antropólogo brasileiro, pode-se dizer que, embora humanos, temos uma animalidade, bem como para os índios, os animais, embora animais, tem uma humanidade comum. O mesmo pode ser pensado com relação aos regimes: ainda que saibamos se tratarem de humanos, uma vez no regime de violência, todos estão redutíveis à condição de objetos. No ágape, prevalece o inverso simétrico: embora objetos, todos possuem uma comum humanidade, isto é, passividade com relação aos investimentos e identificações humanas. Em poucas palavras, segundo o modelo de Philippe Descola (2005), no aspecto que destacamos, bastante próximo àquele de Viveiros de Castro, em ágape somos todos animistas.

Mas é preciso separar o ágape em estado puro, tal como descrito pela teologia cristã, e o ágape confrontado com os imperativos urgentes próprios à realidade, que evidentemente implicam adaptações. Para que o conceito se torne operacionalizável sociologicamente, convém fazer as seguintes distinções:

Ágape na realidade:

1. Vínculo definido como natural;
2. Enraizamento no biológico;
3. Desejo de possessão;
4. Sublimação;
5. Reciprocidade

Ágape Puro:

1. Abertura ao outro, impessoal;
 2. Recusa do julgamento, da comparação e da equivalência;
 3. Silêncio dos desejos;
 4. Ausência de antecipação na interação;
 5. Sacrifício do futuro e do passado.
- (Tirado, em parte, de Nachi, 2006)

Assim, pode-se dizer que, como vimos, no regime de rotina todas as entidades estão redutíveis ao ambiente, sendo indiscerníveis; já no regime de justiça, as distinções são rígidas e firmes, de modo que, dependendo dos seres pertinentes mobilizados, cada um ganha seu peso relativo; no caso do regime de violência, tudo é reduzido ao seu estado de coisa, onde não importam senão os corpos reduzidos à condição material; por fim, no caso do ágape, tudo é colocado em sua dimensão humana, onde vigem as relações norteadas pela dádiva. Em poucas palavras, no ágape tudo é passível de apreensão antropomórfica.

- **Esboço de uma sociologia pós-social.**

Boltanski e Thévenot abandonam a terceira dimensão (a estrutura estruturada da sociologia clássica) em prol de uma via de mão dupla entre o singular e o geral, o particular e o coletivo, deixando de lado o social das alturas para, a partir das situações concretas, vislumbrarem os processos de de-singularização dos quais os agentes lançam mão quando se encontram mergulhados em situações de conflito, disputa e denúncia – sem o emprego da violência física, moral ou simbólica – e apontam, destarte, para o social em curso de edificação. Não há social prévio, uma estrutura anterior capaz de

estabelecer as possíveis tomadas de posição dos agentes; pelo contrário, e essa é a razão pela qual a primeira parte do livro *O amor e a justiça como competências* chama-se “*do que as pessoas são capazes*”, jamais uma ação pode ser definida previamente, pois o sociólogo jamais pode reduzir os aspectos reflexivos e criativos do agente, em razão da pluralidade de mundos possíveis e passíveis de serem agenciados. Neste aspecto, o social não é nem o sagrado durkheimiano nem a estrutura estruturada incorporada, mas um processo de deslizamento constante que se faz nas interações em meio as quais os agentes, fazendo uso de suas competências, se encontram imersos: “ao invés de se pressupor coletivos já constituídos e, de algum modo, já prontos para o uso, pode-se, então, apreender as operações de construção dos coletivos, examinando a formação de causas coletivas, ou seja a dinâmica da ação política.” (Boltanski, 1990: 23).

Da primeira intuição original já presente no artigo sobre a denúncia pública (ver Boltanski, 1984), onde Boltanski se perguntava sobre os constrangimentos mínimos a serem respeitados para que se efetivasse o processo de ascensão em generalidade (*montée en généralité*) (isto é, o processo pelo qual o ator consegue transcender o caso particular dentro do qual se encontra e, assim, torna-o não somente válido para todos os casos semelhantes, bem como digno representante de um bem superior comum compartilhado), os autores da sociologia pragmática dão um passo além no livro *Da justificação*. Dos eixos particular-geral, proximidade-alteridade, presente no artigo da denúncia, onde se via a formação de coletivos via processo de de-singularização existente nas cartas mais bem avaliadas pelo júri (de fato, pessoas comuns que se puseram a lê-las e a avaliar o senso de normalidade nelas presente), derivou-se o preceito da pluralidade de grandezas possíveis, estabelecendo com isso outros mundos igualmente plausíveis, com base nos quais se é permitido fazer a ponte entre o particular e o geral – isto é, de edificar o social –, cada qual correspondendo a uma Cidadela respectiva⁴¹. Cada Cidadela, como vimos, pressupõe uma pluralidade de ordens de realidade distintas, agenciadas pelos agentes competentes nos momentos apropriados. Com isso, na esteira desse desenvolvimento posterior presente em *Da Justificação*, os sociólogos pragmáticos fizeram uma imersão nas obras canônicas de nossa tradição a partir das obras de filosofia política nas quais se encontra a explicitação longa e

⁴¹ Como bem colocam os autores: “O modelo da Cidadela permite, pela construção de uma ordem em torno de um bem comum, a redução de outros princípios. Ainda que o modelo da Cidadela não faça referência senão a um só princípio de justificação, ele é uma resposta à multiplicidade sem os quais o mundo seria um éden, e ele deixa aberta a possibilidade dessa multiplicidade assegurando a primazia de um único. A redução da pluralidade dos bens se opera pela construção de uma ordem entre eles, o inferior sendo tratado como um bem particular”. (Boltanski e Thévenot, 1991: 101).

minuciosa de um modo particular e singular da construção do coletivo, tratando-os como gramáticos do vínculo social.

Recapitulando: cada Cidadela representa um modo de estabelecer um vínculo entre pessoas por meio da alusão a um princípio de equivalência geral, próprio a cada uma, com base no qual os seres são postos em correlação. Cada uma delas pode ser caracterizada por ser dotada de um bem comum superior particular, dando ensejo a uma lógica de justificação mobilizável em situações particulares. A equivalência serve como critério de comparação a partir do qual se dá a distribuição relativa dos seres e de suas respectivas qualidades. Admite-se, desse modo, que um homem bem sucedido no trabalho possa ser um pai de família terrível e um péssimo cidadão, não havendo necessariamente uma estrutura social prévia que, diante da posição ocupada pelo agente (seja no mercado de trabalho ou na escala social), o transforme em cidadão digno ou sub-cidadão.

Nessa linha de argumentação, a tarefa do sociólogo não é pressupor um coletivo preexistente, menos ainda observar de que modo este coletivo objetivo se inculca, pouco a pouco, em um agente que passa a reproduzir esse mesmo coletivo do qual ele é resultado, mas relatar o modo pelo qual as pessoas confeccionam causas coletivas, passando do singular ao geral e, nesse processo, tecem o liame instável e nem sempre duradouro que possibilita sair de si, atingindo os pontos que costuram o próprio fluxo do social. Desse modo, a idéia é a de “reconstituir a competência à qual os atores podem ter acesso para produzir, nas situações determinadas, argumentos aceitáveis pelos outros, ou, de outro modo, convincentes, ou seja argumentos capazes de sustentar uma pretensão à legitimidade e dotados também de um grau elevado de objetividade e, com isso, de universalidade”. (Boltanski, 1990: 1). E se é verdade, como acima se disse, que uma grandeza não pode ser afixada aos atores, isto significa que eles devem mostrar sua grandeza, sua capacidade ao longo de testes, provas (*épreuves*), as quais confirmam ou não o seu estado de grandeza. Se no mundo bourdieusiano o agente era dotado de uma grandeza inerente, oriunda da posição por ele ocupada no espaço social, o mundo de Boltanski e Thévenot é tanto mais incerto quanto mais atento às mudanças: se alguém se diz, como é um dos exemplos dados por Boltanski, filho de uma figura pública ou ilustre, há uma série de dispositivos e verificações que precisam ser acionados, como o exame de DNA, a árvore genealógica da família, etc. Pode existir, depois disso, uma duração maior: não é a todo momento que as provas existem e são requisitadas; entretanto, quando uma crítica é instaurada, o estado volta a pedir a necessidade de uma

nova prova e exame: a caixa-preta (Latour, 2000) se reabre; caso o agente envolvido obtenha sucesso, há uma ratificação da sua grandeza; caso o resultado seja negativo, novos testes são acionados. A posição nunca é adquirida, mas sempre relativa a uma situação e a um estado de coisas.

O consenso não é mais tributário de uma estrutura estruturada permeada por relações de violência dissimulada, mas resultado de (inter)ações que fazem apelo aos princípios superiores. Com isso não se quer dizer, contudo, que cada um dos homens comuns que empregam uma justificação específica conheça as obras de filosofia política citadas pelos autores e, conseqüentemente, utilizem os princípios nelas desenvolvidos. Nada disso: cada uma dessas Cidadelas possui um mundo comum a ela inerente, um conjunto de seres a elas vinculados, que torna possível a ligação entre tais princípios e as ações práticas existentes no fluxo do dia a dia. Portanto, quando postos em situações em que o emprego de uma justificação se faz necessário, os agentes põem em marcha as competências cognitivas próprias ao mundo e ao modelo de justiça a ele intrínseco. Nas palavras dos autores: “em uma sociedade diferenciada, cada pessoa deve afrontar quotidianamente situações que revelam mundos distintos, deve saber reconhecê-las e se mostrar capazes de a elas se ajustar” (Boltanski e Thévenot, 1990: 266).

Para agirem, os agentes devem por em operação uma classificação e, desta feita, clamar pela intervenção de uma transcendência categorizante para, enfim, produzirem uma distribuição de grandezas entre os seres dispostos na situação com vistas a produção de um acordo justo. Se em Bourdieu há uma estrutura estruturada que (pré) dispõe um mundo categorizado de modo preliminar (ainda que essa categorização seja, em si mesma, um objeto de disputa), no caso de Boltanski e Thévenot ela ocorre no processo de interação mesmo e pressupõe, ao menos, seis mundos (se não contarmos com a Cidadela por Projetos promulgada no *Novo espírito do capitalismo*, que não será tratada aqui) distintos, que permitem a feitura de diferentes categorizações⁴². Afinal, a competência moral das quais os atores dispõem supõe uma capacidade de categorização não como uma faculdade kantiana *a priori*, mas como possibilidade empírica de operar aproximações que são pertinentes. Ora, para a ocorrência de uma crítica é preciso que haja uma pluralidade de mundos e, por conseguinte, várias categorizações possíveis, uma vez que a mesma pode trazer seres de outros mundos para, assim, propiciar a feitura de um desvelamento. Nas palavras dos autores: “um modelo com vários mundos

⁴² “Considerar-se-á que essas grandezas estão inscritas, estocadas nas situações, e que elas assim o são precisamente pelo intermédio dos objetos”. (Boltanski, 2005: 7).

dá aos atores a possibilidade de se subtrair à prova e, apoiando-se em um princípio exterior, contestar sua validade ou mesmo retornar à situação lançando mão de uma prova válida em um mundo diferente” (Boltanski e Thévenot, 1990: 267).

A idéia explorada pelos defensores da sociologia pragmática é a de que sempre há nos exames de grandeza (*épreuves de grandeur*) (isto é, o momento em que se instaura uma crítica e a justificação se faz necessária) uma base normativa. Edesse modo a compreensão da crítica se encontra reconfigurada. Na via proposta por Boltanski e Thévenot, o que ela, a crítica, põe em jogo não é senão outra categorização possível, através de outro princípio superior comum ou, se este não for o caso, esta incide diretamente sob as condições insatisfatórias que indicam a razão pela qual o princípio estabelecido não foi adotado ou realizado corretamente.

Assim sendo, esses princípios de equivalência geral, espécies de gramáticas “entendidas como um conjunto de constrangimentos que se impõe a todos, do protesto em razão de uma injustiça e da acusação que lhe é inerente” (Boltanski, 1990:21), são tratados como a condição mesma da crítica (o que inclui a sociologia *da* crítica); e seu objetivo é a explicitação das pressuposições normativas presentes em todo e qualquer discurso crítico legítimo, seja ele ordinário ou sociológico (ou “científico”). Neste ponto, fica bastante evidente um dos problemas fundamentais da sociologia crítica: a diferença entre ela e a sociologia *da* crítica não é necessariamente de ordem política, mas metodológica. O que, de fato, a sociologia crítica fazia ao produzir o desvelamento era criticar sem evidenciar o princípio de justiça que subjazia a sua crítica, quer dizer sem de fato atingir o que possibilitava o acordo e a fundava o tecido que instaura o elo entre as entidades. E agora, talvez, a sociologia *da* crítica possa nos ajudar nesse trabalho.

Nos capítulos anteriores buscamos esboçar uma síntese da sociologia crítica, da etnometodologia e da sociologia *da* crítica tendo como base a idéia dos condicionantes da ação e da formação da coletividade. O objetivo foi mostrar como a sociologia bourdieusiana representa a manutenção de uma tradição de pensamento que tende a dar ênfase à estrutura estruturada, malgrado sua meritória tentativa de resolver essa questão através da construção de uma teoria praxiológica, tributária da relação entre a estrutura e a agência. Mostramos também como, para resolver a tensão entre as tendências estruturais e as situações singulares, Bourdieu elabora um único nível, o da prática, onde estas tensões se manteriam em um fluxo dialético. Por outro lado, tentamos mostrar de que forma a etnometodologia e a sociologia *da* crítica fazem um trabalho de articulação

a partir de um novo paradigma, abandonando toda e qualquer teoria sobre o mundo social, isso é, uma cultura capaz de produzir um concerto sem maestro e intenta explicitar o social em curso de edificação, seja por meio da análise de micro-processos interativos, seja via formalização dos processos de crítica e de justificação. Além disso, explicitamos como esta última tem o intuito de clarificar os princípios morais subjacentes a toda e qualquer crítica ou justificação tida como legítima, o que inclui a sociologia crítica. A partir disso, tentamos deixar claro como ao invés de reduzir tudo a um único e mesmo nível, o da prática, a etnometodologia e a sociologia *da* crítica põem seu foco na multiplicidade de situações nas quais podem os indivíduos estar imersos. Deixando de lado a teoria do ator – e seu pretérito – presente no conceito de *habitus*, procuram fazer uma teoria da ação constituída a partir da análise das operações axiológicas dos atores, no caso do primeiro momento da sociologia *da* crítica, e depois nas múltiplas modalidades de relação com o ambiente, no tratamento conferido pela análise etnometodológica às micro-interações, além das análises sobre os regimes de ação, da sociologia pragmática francesa.

5. O SURGIMENTO DE UM GRUPO CIRCUNSTANCIAL: O CASO⁴³ CEG.

Em suas pesquisas sobre a constituição do grupo social dos executivos (*cadres*), feita entre 1976 e 1981, Luc Boltanski nos conta logo no início de *O amor e a justiça como competências*, que começou a se deparar com casos nos quais pessoas revelavam seu sentimento de injustiça em razão de problemas e de demissões ocorridas ao longo de suas respectivas carreiras profissionais. Nesses relatos, elas narravam uma série de episódios através dos quais buscavam comprovar a ilegitimidade da maneira como foram tratados e/ou demitidos por seus antigos companheiros. Mais do que isso, elas contavam como suas vidas haviam mudado, como antigos amigos as evitavam, como toda uma gama de traições advinham ao infortúnio ocorrido. Das pessoas das quais, até pouco tempo, recebiam elogios pelo trabalho e pela dedicação, passavam a receber, de modo repentino, a evitação, a indiferença como se tivessem cometido um pecado mortal. Essas pessoas manifestavam um sentimento de vitimização e, entretanto, apresentavam versões distintas daquelas apresentadas pelos seus respectivos chefes, ex-amigos e algozes. Cada qual, ao seu modo, buscava justificar seus atos de modo coerente, razoável e justo.

⁴³ Embora tratado de um modo genérico e mais formal, que serve ao escopo da presente dissertação, não deixamos de ver o lado histórico. Boltanski e Clavérie fazem uma historicização, ainda que breve, dessa modalidade: “O caso, como forma social específica, com as propriedades que nos acabamos de lembrar rapidamente, é sem nenhuma dúvida uma forma histórica. Ela se encontra por volta do meio do século XVIII e, após um longo eclipse durante a maior parte do século XIX [...] encontra seu apogeu entre, digamos, 1880 e 1980. Essa periodização é particularmente evidente se põe o acento sobre as propriedades associadas à constituições de um espaço público – de uma Cidadela – que nos tínhamos designado em *Da Justificação* pelo pleonasma Cidadela cívica a fim de marcar a distância que separa essa nova concepção de relações entre membros de uma mesma unidade política de elos de tipo *doméstico*, ainda prevalentes no Antigo Regime, com a representação de um rei pai e a predominância de relações pessoais, que elas se ordenam sobre uma linha hierárquica ou se manifestam sobre o modo do favor. Dentre essas propriedades, desempenham um papel particularmente importante às que põem o acento sobre o desatamento relativamente aos elos pessoais (o que nós chamamos de de-singularização); sobre a distinção entre relações dominadas pelos interesses e modo de concernimento considerados como propriamente morais porque desinteressados (distinção que Allan Silver mostrou o elo que ela entretém com a autonomização de um mundo do mercado); sobre o reconhecimento, ao menos formal, de uma distribuição alargada das capacidades de julgamento; sobre a igualdade de tratamento jurídico; sobre um senso de justiça que dá um lugar o privilegiado ao mérito pessoal, manifestado nas realizações que tomam a forma de provas e têm em conta uma pluralidade de formas de grandeza; mais também, sobre o direito à felicidade e, através disso, inversamente, sobre uma exigência de atenção ao sofrimento, com a introdução da piedade na ordem política; sobre as tecnologias que permitem o tratamento de pessoas à distância e, particularmente, de um lado, sobre tecnologias de governo administrativo de populações (estatística, demografia, polícia estendida às questões de higiene, etc.) e, de outro lado, sobre tecnologias que permitem o tratamento e difusão das informações em grande escala – o que chamamos hoje de mídias –, isso sobretudo a partir do fim do século XIX; enfim, sobre a regulação dos modos de intervenção no espaço público, com uma atenção cada vez maior às condutas julgadas desviantes, codificadas – no fim do século XIX – pela psiquiatria sob a etiqueta de ‘delírio de interpretação’, de ‘loucura de grandeza’, de ‘delírio de perseguição’, de ‘paranóia’, etc.”. (Boltanski e Clavérie, 2007: 443-4)

Foi, então, envolvido em meio à trama das diversas versões que se apresentavam, que Boltanski se punha o seguinte dilema: qual lado tomar? Tanto as vítimas como seus respectivos algozes apresentavam versões distintas dos fatos passados. Ao narrarem situações em meio as quais encontravam-se mergulhados, tanto um lado quanto outro descrevia as situações por meio das distintas modalidades de narração de um “mesmo fato”. No entanto, malgrado essa diferença, apresentavam algo em comum: ambos procuravam demonstrar a veracidade de seus relatos através da apresentação e mobilização de documentos, dispositivos e argumentos. Cada qual mostrava a si mesmo como verdadeiro e justo ao passo que o outro aparecia sempre como aquele cujo interesse verdadeiro se escondia por detrás da versão oficial apresentada. Com isso, cabia ao sociólogo perguntar-se: qual dos lados seguir? Fato era que qualquer das versões escolhidas pelo sociólogo poderia se basear em uma perspectiva normativa, mas jamais em uma positividade fundada sobre o “real”⁴⁴. Por isso, se fazia necessário modificar o procedimento metodológico e tomar o *caso* ele mesmo como objeto de estudo, sem tomar um partido (ao menos *a priori*); isto é, ao invés de tomar um dos lados ou escolher uma das versões, a idéia foi não tratá-las senão a partir delas mesmas, sem que uma fosse reduzida à outra – ou nem mesmo compreendidas em uma versão maior, mais complexa, capaz de englobar as duas.

A tentativa então foi tratar os vários *casos* e controvérsias a partir de um quadro comum. Com o escopo de explorar ao máximo essa temática, Boltanski, dessa pesquisa sobre a formação do grupo social dos executivos na França, passou, como acima já pontuamos, para a análise de cartas de denúncia enviadas ao jornal *Le Monde*, para que desse modo fosse possível analisar o *caso* por si mesmo, tentando pensar o que o constitui e o que o torna possível, e com isso avaliar os constrangimentos mínimos a serem respeitados para que uma denúncia pública fosse considerada como recebível, isto é, digna de ser apreciada por um júri que, no caso empírico abordado, representaria a opinião pública. Traçado o escopo, a primeira questão que se punha ao júri seria a do senso de normalidade presente em cada denúncia; isto é, em que medida aquele que denunciava era ou não normal ou, melhor dizendo, em que medida o denunciante contrariava o senso de normalidade dos que se punham a ler as cartas. Mas não se tratava no caso de fazer uma análise psicanalítica da anormalidade ou da loucura

⁴⁴ Tal era o sonho que a sociologia crítica tinha, que a nosso ver parece duvidoso: conjugar a análise científica, rigorosa e positiva, com uma crítica cujo fundamento era, em última análise, normativo. Com isso, pretendia fundar sua crítica na positividade, tornando o aspecto normativo invisível. Essa postura levou a alguns impasses, alguns dos quais tratamos mais acima.

implicada nas cartas consideradas não passíveis de serem recebidas; muito pelo contrário. Tratava-se, antes, de pensar por meio de quais argumentos – ou do não respeito a certos padrões formais de argumentação – os autores da denúncia passavam a ser consideradas como anormais. Donde se poderia entrever quais os constrangimentos, pressupondo-os finitos, que, uma vez não respeitados, fariam com que a denúncia fosse considerada anormal.

Evidentemente, um passo mínimo era necessário para passar da questão da normalidade para a questão da justiça. No caso das denúncias avaliadas, um tema estava intrinsecamente ligado ao outro. Afinal, uma denúncia não justa era aquela que, de certo modo, não atenderia aos constrangimentos mínimos para que uma reivindicação fosse considerada normal e, assim sendo, acabaria por ferir o senso do justo presente nas competências dos atores que se dispunham a analisá-las. Partindo da premissa de que os atores engajados nas denúncias tinham por objetivo comprovar que estavam ao lado da razão, tentando validar suas pretensões de justiça por meio da utilização de argumentos, documentos, fatos, gráficos, notícias, etc., e dado que nem todos obtinham êxito nessa tarefa, a pergunta que o sociólogo do GSPM⁴⁵ se colocou foi a seguinte: quais “as regras de normalidade que o autor do protesto deve observar para que sua reivindicação seja considerada como digna de ser examinada” ? (Boltanski, 1990: 20). Para dar uma resposta a essa pergunta, Boltanski procurou codificar as cartas de modo a construir uma gramática, entendida como um número de constrangimentos mínimos e finitos aptos a engendrarem satisfação no que concerne às condições necessárias para que uma denúncia pública fosse tratada como digna de ser apreciada, capaz de dar conta, de modo mais sistemático e formalizado, dos repertórios expressos pelos atores quando imersos em uma situação de denúncia e de disputa.

É preciso que se diga que isso não é o mesmo que responder o que é capaz de fazer com que uma denúncia, que a princípio não diria respeito senão a uma só pessoa, pudesse se expandir até outros indivíduos, ganhando, assim, o status de coletiva. Nada garante, de antemão, que uma denúncia vá se expandir e conseguir mobilizar uma série de outras pessoas (coletivas ou não) em torno da(s) causa(s) sustentada(s). O que Boltanski tentou delimitar nesse estudo é exatamente o inverso, isto é, o que faz com que uma denúncia, antes mesmo de ser apreciada, não seja capaz de mobilizar outras pessoas ou, em outros termos, o que é imperativo respeitar para que uma denúncia

⁴⁵ Trata-se do Grupo de Sociologia Política e Moral, fundado por Boltanski e Thévenot em 1984.

possa, em princípio, ser considerada como digna e legítima de ser pleiteada. A incerteza é algo próprio aos possíveis desdobramentos da denúncia. Mesmo o tamanho, a dimensão dos atores mobilizados não pode ser predita. Sabe-se: uma denúncia restringe-se à esfera privada e individual ou se torna pública, dependendo do êxito que dela decorre ao mobilizar ou não uma série de pessoas (não necessariamente oriundas de classes ou grupos sociais idênticos ou semelhantes) em torno de si. Nas palavras de Boltanski:

“Estudar um *caso* supõe, então, que se renuncie a qualificar previamente o objeto de estudo e, particularmente, a dizer suas dimensões. Ora, é das dimensões de um processo que dependem fundamentalmente a divisão das disciplinas. Uma secretária que protesta diante de uma injustiça, se obstina em seu protesto sem chegar a mobilizar um número importante de pessoas, nem a engajar em torno de si os representantes de instituições, sindicalistas, jornalistas, etc., terá seu problema tratado como puramente pessoal. Ela permanece um caso singular. É sua personalidade que será posta em causa e ela será reenviada para uma assistente social, para o médico do trabalho ou para o psiquiatra especialista. Mas se, ao contrário, seu protesto é escutado, se ela é seguida, se instâncias autorizadas e, particularmente, os sindicatos estabelecem uma equivalência entre seu *caso* e outros *casos* ditos “similares”, se seu caso, definido a partir de então como “exemplar”, é utilizado para servir uma causa dita a partir de então “geral”, seu *caso* poderá ser escutado, mobilizar um número importante de pessoas, aceder ao estatuto de problema coletivo e atrair a atenção do sociólogo. Longe de aceitar a divisão *a priori* entre o que é individual, que seria desde então assunto da psicologia, e o que é coletivo [...] o sociólogo deve tratar a qualificação singular ou coletiva do *caso* como o produto da atividade mesma dos atores. Ao invés de se dar coletivos já constituídos e, de qualquer sorte, já prontos para o uso, pode-se apreender, então, as operações de construção de coletivos examinando a formação de causas coletivas, ou seja a dinâmica da ação política”. (Boltanski, 1990: 33)

Ora, basta alguns minutos de análise de uma denúncia para logo se deparar com versões distintas sobre o caso comum ou sobre o objeto (cabeludo, como gosta de dizer Latour) em causa. A denúncia é assim: se caracteriza por distintas versões de um mesmo problema, que se encontram em disputa, cuja densidade é dada pelos desdobramentos das constantes críticas e justificações. Daí pode-se dizer que há duas operações principais, sem as quais a controvérsia perderia seu sentido: as críticas, em geral daqueles que se sentem injustiçados ou se põem ao lado dos que, em suas respectivas opiniões, sofreram com injustiças, e as justificações, proferidas pelos que defendem uma dada posição e respondem às críticas. Se por acaso as críticas cessam e são aceitas as justificações, a caixa preta⁴⁶ se restabelece e a controvérsia se apazigua em torno de um acordo comum: voltamos ao regime de rotina. Em havendo um problema (*trouble*) subsequente, os antigos argumentos podem ser novamente

⁴⁶ Latour toma o conceito de caixa preta como sendo os fatos científicos não mais controversos, quer dizer tomados como indiscutíveis e tidos por aceitos. Exemplo dado em *Ciência em ação* é a hélice do DNA, que fora objeto de controvérsias, mas que hoje tornou-se por fato..

mobilizados e confrontados com outros antigos ou novos, havendo a necessidade de nova prova (*épreuve*), a partir da qual o estado de coisas vai ser ratificado ou modificado.

Das características apontadas acima, faz-se necessário mencionar outra modalidade importante para a constituição de um *caso*: o sistema actancial. Forjado por Boltanski no intuito de produzir uma formalização do *caso*, este tem como condição de existência quatro actantes⁴⁷: uma vítima (em nosso caso, os acidentados), um denunciante (os próprios parentes dos acidentados), um algoz (a CEG e seus funcionários) e um juiz (no caso, tanto a opinião pública quanto o próprio juiz, no sentido jurídico). Em sociedades como a nossa, a opinião pública seria, ao menos no que concerne à esfera pública, essa entidade genérica, em geral constituída, canalizada e expressa pela mídia (imprensa ou não), cujas especificações fogem ao nosso quadro de análise. Das cartas extraídas do jornal *Le Monde*, Boltanski lança mão da análise fatorial, colocando os actantes (exceto o júri), em dois eixos. Um primeiro definido pela oposição entre singular e coletivo; e um segundo, ditado pela relação de proximidade e alteridade. Da posição ocupada pelo actante na relação desses dois eixos, Boltanski extraiu a seguinte intuição: “uma denúncia de injustiça aparecia como anormal quando os diferentes actantes não ocupavam a mesma posição no eixo geral-singular”. Ora, o juiz sendo sempre, nos casos analisados, um actante de grande tamanho, os *casos* cuja exposição permanecia na ordem do singular, isto é, os *casos* que não tinham sido objeto de um processo de ‘de-singularização’ através do apoio de uma instância cujo caráter coletivo poderia ser sustentado de modo crível, apareciam como anormais (por exemplo, o caso no qual o reivindicante escrevia para acusar seu vizinho, que o acusa de ter roubado uma escada).” (Boltanski, 1990: 28) Mais adiante, diz Boltanski, “de fato, o que parecia anormal, nesses documentos, eram precisamente as manobras que os reclamantes realizavam para tentar aumentar de tamanho (*grandir*) e, conseqüentemente, se colocar à altura do juiz, eminentemente coletivo dado que se tratava da opinião pública, para a qual eles submetiam seus *casos* (por exemplo, se apresentando como sustentados por um comitê de defesa do qual se era o presidente e o único membro, ou ainda se dando títulos pomposos, acumulando carimbos e indicações

⁴⁷ Actante é um termo, tomado de empréstimo da semiologia de Greimas, em que se baseia em seis categorias (ou papéis funcionais) a que toda história faz uso. A partir disso, Greimas cria oposições binárias, que são: “sujeito/objeto”, “emissor/destinatário” e “ajudante/oponente”. O papel – ator – não seria aí uma entidade física individual, um indivíduo, mas uma individuação expressa em uma narrativa. Daí por que pode ser um ator, mas também um objeto ou mesmo uma entidade abstrata indefinível como “Deus”, o “capitalismo”, “a estrutura social francesa”, etc.

especiais, etc.)” (Boltanski, 1990: 28). No fundo, a idéia era a seguinte: as reivindicações mais bem avaliadas eram, em geral, aquelas que denotavam maior capacidade de se justificarem como causas coletivas, onde o caso particular era, em verdade, um problema que concernia toda uma gama de indivíduos, para além daqueles envolvidos diretamente nos casos.

Isso é significativo uma vez que as denúncias tratadas como normais e justas eram, de fato, aquelas que conseguiam transcender o caso particular e encarnavam em si mesmas algo que seria da ordem não do particular ou do privado, mas do público e do coletivo. Disso decorreu outra intuição: a forma de generalidade do eixo particular e coletivo, analisada nas cartas consideradas normais, não seria apenas um modo estratégico de fundar a legitimidade de uma reivindicação, mas uma forma de generalidade que poderia ser encontrada como a estrutura basilar de uma ordem política. Dessa derivação, foi-se de uma questão sociológica a uma questão de filosofia política, uma vez que as denúncias públicas de injustiça, tendo por objetivo a avaliação de uma opinião pública, remetiam, antes de qualquer coisa, à definição do corpo político historicamente constituído na França, além, de modo concomitante, à constituição da idéia de cidadania. Ora, não é ocasional que a denúncia de um escândalo (que pode ser vista cotidianamente nos jornais) siga sempre uma mesma estrutura, qual seja,

“ela consiste em desvelar o particular sob o geral, a pessoa singular sob o representante ou magistrado, o interesse particular escondido sob a proclamação de uma adesão ao interesse geral que não é senão de aparência e os elos pessoais secretos que “subentendem” relações dadas como oficiais: o magistrado foi visto jantando no restaurante com o réu; o promotor imobiliário que construiu um novo bairro é, ‘na verdade’, o sobrinho do prefeito que lhe forneceu autorização. Eles são cúmplices [...] O escândalo é, assim, sempre conspiração, quer dizer aliança secreta por um interesse particular, lá, onde deveria existir apenas o acordo de todos pelo bem comum”. (Boltanski, 1990: 30).

O filósofo político, cuja distinção entre o interesse público e o interesse particular foi levada até as últimas conseqüências, foi Rousseau. Repousando sob a distinção entre a vontade de todos e a vontade geral, Rousseau fez a clássica distinção entre uma vontade que corresponde à soma das vontades dos particulares e uma outra, fundada na capacidade dos agentes de ignorarem seus interesses privados em prol de um bem comum. Não há dúvidas que, independente das possíveis objeções, a fundação do corpo político e da nossa noção de cidadania se fundam nessa divisão – decerto tensa – entre as pessoas particulares, voltadas para os seus próprios interesses pessoais, e aquelas cuja formação é dada pelo conjunto de cidadãos, estes reunidos em prol do bem

comum. Claro, não se trata aí de dois tipos distintos, mas de entidades em estados diferentes, uma representando senão a si mesma, enquanto indivíduo privado e particular, e a outra, de ordem genérica, representando todo um corpo coletivo. Afinal, qual seria a razão de denunciar um político que se beneficia com verbas públicas, se não a pressuposição de que ele deveria, pelo seu cargo, agir em prol não de si mesmo, mas do bem comum? Assim, para além de um nível particular e privado, há o nível das convenções capaz de qualificar as pessoas a partir de distintos valores, definindo em que medida elas são suscetíveis de possuírem diferentes tamanhos, ou melhor, grandezas. E não é senão dessa construção a dois níveis, que supõe a possibilidade de deslocamentos nas duas direções – do geral e do particular –, a hipótese da qual parte Boltanski para a construção, sobre a qual falamos acima, do modelo das Cidades (*Cités*).

Como vimos, o modelo das Cidades só pode ser entendido se referido à concepção de justiça proposta por Aristóteles, que pode ser explicada do seguinte modo: “a justiça é assegurada em uma ordem política quando a distribuição do valor que cada pessoa possui é operada por referência a um princípio de igualdade. Mas o respeito a esse princípio não supõe a divisão aritmética de tudo entre todos. Pois ele deve levar em conta o valor ou, se se preferir, a grandeza relativa daqueles dentre os quais a distribuição é realizada” (Boltanski, 1990: 32).

Nessa ótica, a construção metafísica de Rousseau, em dois níveis, seria aquela correspondente à Cidade Cívica, cuja distribuição relativa de valores entre os seres seria medida pela capacidade com que esses encarnam o coletivo, quer dizer representam outros seres e encarnam a vontade geral. O político, assim como o juiz – e os ocupantes de cargos públicos, quando investidos de seus cargos – são, em verdade, uma espécie de princípio superior comum encarnado, que devem colocar seus interesses privados de lado em prol do bem comum. É por essa razão que, partindo da Cidade Cívica, as relações pessoais são tratadas como relações privadas e singulares, cuja legitimidade depende da mediação de um coletivo apto a engendrar o bem comum. Explica-se, pois, o porquê das cartas mais bem avaliadas terem relação direta com a capacidade com que o autor conseguiu efetivar o trabalho de de-singularização, de modo que não fossem desqualificadas de modo prévio sob o título de anormalidade. Nos casos, o êxito está condicionado pela capacidade de os atores de, em meio às suas críticas e justificações, alçarem a posição de seres coletivos, irreduzíveis aos interesses que o ator, enquanto pessoa privada, poderia ter, no que diz respeito aos possíveis desdobramentos de sua denúncia ou justificação. O anormal, em última análise, era

aquele cuja competência não lhe possibilitava transcender o caso particular e, com isso, mostrar a relevância pública e coletiva da causa para a qual dirigia suas atenções e seus esforços.

Como se sabe, o que caracteriza o surgimento da instituição histórica da Cidadela Cívica é o fim dos laços de dependência pessoais que constituíam a base de todo o Estado Moderno no Antigo Regime e o surgimento de uma nova ordem republicana, a qual é fundada no cidadão, esse homem sem qualidades, avaliado de acordo com o pertencimento ao espaço público. Nessa Cidadela, importam os representantes, as leis, as pessoas coletivas, Partidos, Federações, Comitês, Eleitos, Delegados, Secretários, os códigos, tudo aquilo que, em geral, é revestido de oficialidade e de solenidade. “No mundo cívico, acede-se à grandeza sacrificando os interesses particulares e imediatos, ultrapassando a si mesmo, não pondo interesses individuais antes dos interesses coletivos”. (Boltanski, Thévenot, 1991: 237). Aqui os porta-vozes ganham importância, posto que para que uma entidade coletiva possa se exprimir é necessário a escolha de um representante que possa manifestar – traduzir (e traír), representar – o coletivo do qual ele faz parte. A conexão e a adesão são as principais formas de relação: quanto mais conectado, maior o número de seres vinculados, e com isso maior é o tamanho daquele a quem as entidades se atrelam. Mas não é qualquer forma de vínculo que, na Cidadela Cívica, é tomado por legítimo. Não é por acaso que todo o código eleitoral procura desvincular os elos cívicos daqueles de ordem doméstica: “sabe-se que, segundo o Código Eleitoral, ‘nas comunidades com mais de quinhentos mil habitantes, os ascendentes e descendentes, os irmãos e as irmãs, não podem ser simultaneamente membros do conselho municipal’ (Boltanski, Thévenot, 1991: 34).

Ao aprofundar suas análises das relações existentes em um *caso*, Boltanski deparou-se com algumas acusações que tinham uma forma singularizada, mas que não deixavam de ser taxadas como normais por essa razão. Isso significava que havia, para além da Cidadela Cívica, outras modalidades de generalidade capazes de fundar o bem comum. Ainda que certos assuntos não concirnam diretamente uma opinião pública, como era o ponto das cartas mais bem avaliadas por um júri a ela correspondente, não seria taxada de anormal a briga de um amigo com outro por ter sido tratado com a frieza impessoal próprias do mundo cívico. Se é verdade que os escândalos são as operações por meio das quais ocorre um desvelamento de relações pessoais onde deveria prevalecer relações mediadas pelo bem público, não seria menos absurdo um pai, para

dar mesada ao seu filho de doze anos, fazer um contrato pelos serviços prestados por seu filho, como filho⁴⁸.

A partir daí Boltanski e Laurent Thévenot construíram, em *Da Justificação*, outras formas de generalidade possíveis e passíveis de serem agenciadas em momentos de desacordo. Nós já falamos do modelo apresentado pelos sociólogos franceses acima. Nosso objetivo, para os propósitos do presente capítulo, consiste em apontar e demonstrar a necessidade de uma de-singularização no processo de emergência de um coletivo, sendo esse um dos pontos, dependendo do sucesso, necessário para a solidificação da objetividade pleiteada. Mais precisamente, trouxemos a sociologia das justificações *à baila* para mostrar como pessoas mobilizadas em torno de uma causa comum precisam construir uma auto-justificação que se prove de utilidade pública e como, em meio a um *caso*, diferentes lados mostram versões acerca de um fenômeno comum. As duas partes tentam produzir objetividade sobre o real. Não nos cabe, então, ao menos no que concerne à perspectiva normativa, tomar um ponto de partida; antes, cabe apenas apresentar as duas versões.

- **A CEG: Companhia Estadual de Gás.**

A CEG é uma empresa histórica cuja fundação se deu em 25 de março de 1854, com o nome de Companhia de Iluminação a Gás. Foi então que, no século de sua fundação, iniciou-se o uso do gás nas cozinhas e para a iluminação pública, sendo o gás, naquela ocasião, fabricado a partir do carvão. No século XX, o gás passou a ser produzido a partir dos derivados do petróleo. Em meados da década de 40 desse mesmo século, o gás natural surgiu como uma energia possível.

⁴⁸ Isso significa dizer que uma distinção rígida entre o moderno impessoal e o pré-moderno pessoal, a qual tem alimentado tantas divergências de ordem teórica em nossa sociologia brasileira contemporânea, parece-nos inócua. Na esteira de Latour, Boltanski e Cia., afirmamos que não há relações tipicamente modernas ou relações pré-modernas. Há simplesmente regimes de ação, os quais podem ser agenciados em situações específicas. Podemos subtrair das interações que analisamos as modalidades mais salientes; mas, de modo algum, podemos dizer que em “sociedades modernas” há o predomínio de relações impessoais em detrimento de relações pessoais. Qualquer trabalho de campo mais pormenorizado nos ensina que tanto a impessoalidade pura quanto a pessoalidade absoluta são meros construtos teóricos de tipo analítico que, na empiria, se mostram mais híbridos e relativos a situações dadas. Sim, mesmo em uma grande empresa onde as relações impessoais são bastante relevantes, há laços de pessoalidade, de amizade e de compadrio. E perguntamos: trata-se de uma empresa moderna com traços pré-modernos? De fato, não. Nunca seremos tão modernos a ponto de tornarmos-nos impessoais, bem como nunca fomos tão pré-modernos a ponto de nos relacionarmos de formas (apenas) pessoais.

Das modificações sofridas ao longo do último século, cuja extensão fogem aos propósitos do trabalho, uma teve importância marcante: a privatização. A CEG foi privatizada em Julho de 1997, passando a ter, a partir de então, como operador técnico, o grupo Gás Natural. Tornando-se fornecedora de três tipos de gás (o gás natural, o gás manufacturado e o gás liquefeito de Petróleo), uma tarefa nada modesta foi posta diante da Companhia: fazer a revisão e a conversão do gás manufacturado para o gás natural em todo o Estado do Rio de Janeiro.

A Gás Natural, a nova operadora da CEG, é considerada a maior empresa de Gás da Espanha, a qual fora responsável pela conversão do gás manufacturado para o gás natural em diversas cidades espanholas, das quais merecem destaque Madri, Barcelona, Sevilha. A justificativa da mudança do gás manufacturado para o gás natural é de ordem ambiental e funcional; estudos afirmam que o gás natural não é poluente, pelo fato de não conter enxofre, e que, ademais, possui como vantagem substituir diversos combustíveis que degradam a natureza, como a lenha.

“O gás natural é uma energia de origem fóssil, mistura de hidrocarbonetos leves entre os quais se destaca o metano (CH_4), que se localiza no subsolo da terra e é procedente da decomposição da matéria orgânica espalhada entre os extratos rochosos. Tal e como é extraído das jazidas, o gás natural é um produto incolor e inodoro, não é tóxico e é mais leve que o ar. Além disso, o gás natural é uma energia carente de enxofre e a sua combustão é completa, liberando como produtos da mesma o dióxido de carbono (CO_2) e vapor de água, sendo os dois componentes não tóxicos, o que faz do gás natural uma energia ecológica e não poluente. Uma vez extraído do subsolo, o gás natural deve ser transportado até as zonas de consumo, que podem estar perto ou bastante distante. O transporte, desde as jazidas até estas zonas, é realizado através de tubulações de grande diâmetro, denominadas gasodutos. Quando o transporte é feito por mar e não é possível construir gasodutos submarinos, o gás é carregado em navios metaneiros. Nestes casos o gás é liquefeito a 160 graus abaixo de zero reduzindo seu volume 600 vezes para poder ser transportado. No porto receptor, o gás é descarregado em plantas ou terminais de armazenamento e regasificação. Sendo assim o gás permanece armazenado em grandes depósitos na pressão atmosférica e é injetado depois na rede de gasodutos para ser transportado aos pontos de consumo. Todas estas instalações são construídas preservando o meio ambiente, sendo em grande parte subterrâneas favorecendo a

possível restituição do paisagem.”⁴⁹

Uma vez a privatização efetivada, o objetivo da nova operadora foi, até junho de 2006, concretizar o processo de conversão, o qual foi posteriormente adiado para 2007. Como diz a carta do Presidente da empresa, quando da comemoração de cinco anos da privatização, três eram os desafios maiores: “primeiro, completar a conversão de gás manufacturado para gás natural; segundo, aumentar o número de clientes, o que exigira investimentos na expansão de rede de gasodutos e na interiorização da companhia; terceiro, por fim, buscar excelência no atendimento ao cliente, aumentando a conectividade”.⁵⁰ Para a execução do plano, já em 1997, havia sido constatada, pelos técnicos da nova operadora, a necessidade de renovar 1,5 mil km de dutos de uma rede que possuía 2,2 mil km de dutos. Dos 941 km da rede de aço, apenas 491 tinham proteção catódica. Das quase oitenta mil válvulas, somente 5% funcionavam em perfeito estado. No momento da privatização, a CEG não tinha veículos para situações emergenciais, e a taxa de perda com escapamentos era de 23%. Até 2004, já havia sido concluído o processo de renovação de 300 km da rede, implantado um tele atendimento 24hrs e um centro de Controle e Operação da Rede, que teria por função fazer a monitoração de toda a rede canalizada. Um processo de mapeamento e digitalização fora também concluído, passando os mapas de papel, que tinham sido herdados, para as telas do computador. Em um orçamento previsto para R\$ 150 milhões, já havia sido investidos R\$ 52 milhões apenas para a conversão residencial.

Tais são alguns dados apresentados pela CEG, que visam uma justificação pública acerca do trabalho por ela executado, além de buscar comprovar a utilidade pública do serviço prestado. É imperativo observar que todos esses avanços e melhoras descritas pela CEG não somente indicam os benefícios produzidos para a empresa (em termos claros, o lucro), bem como apontam para os melhoramentos gerais produzidos para a população de modo genérico. Nos dados descritos acima, vislumbram-se não apenas fatos, mas uma narrativa que imputa à empresa a responsabilidade pela melhora da qualidade de vida dos que habitam a cidade do Rio de Janeiro e fazem uso desse serviço tão elementar que é o gás. O que está em jogo não é apenas o benefício

⁴⁹ Extraído do Site: <http://portal.gasnatural.com/servlet/ContentServer?gnpage=4-60-2¢ralassetname=4-60-2-1-5-1>

⁵⁰ Retirado do site: <http://portal.gasnatural.com/servlet/ContentServer?gnpage=4-60-2¢ralassetname=4-63-7-9-5-1>

comercial da empresa, mas o quanto tais modificações por ela engendrada beneficiam as pessoas de modo genérico e, com isso, geram benefícios para o bem estar geral. Um serviço de gás bem prestado não concerne, ao menos em tese, somente aos índices comerciais e financeiros da empresa, mas principalmente ao bem comum (Boltanski e Thévenot, 1991; Boltanski, 1990). Ele interfere na vida das pessoas comuns que utilizam o gás em seus aquecedores, em seus fogões, em seus respectivos carros, em sua indústria, etc. Em última análise, a descrição não é apenas de ordem factual, mas moral: ela propala os avanços de um serviço fundamental para a população cuja melhoria contribui para o bem estar geral.

“Ações para melhoria da cidade do Rio de Janeiro

Dentro de suas áreas de atuação, a CEG se orgulha de ter levado, em seis anos, o gás natural para 31 municípios do estado. Uma energia limpa que vem substituindo a lenha e o óleo combustível nas fábricas e a gasolina e o diesel nos automóveis. Um estudo recente da Feema revela que, com o crescimento do uso do gás natural, o Rio de Janeiro já deixa de emitir 500 mil toneladas de CO₂ na atmosfera.

A substituição do gás manufacturado pelo natural em residências e comércios da cidade já permitiu a desativação da Estação Leblon, uma área de 4.015 metros quadrados, que reunia 11 gasômetros para estocagem de gás manufacturado. A intenção é desativar mais três pontos de armazenamento de gás manufacturado, incluindo a fábrica localizada em São Cristóvão, ao final da do projeto de conversão, previsto para o início de 2007.

Também através do processo de conversão, a companhia tem procurado sensibilizar seus clientes sobre a importância do cumprimento das normas de segurança. Graças a este trabalho o índice de defeitos nas instalações de gás canalizado das residências em diversos bairros da cidade tem caído de 92% para 2%. Também foram renovados mais de 500 Km. de rede, elevando sensivelmente a segurança de todo o sistema de distribuição.

Em 2004, durante a construção do gasoduto de Petrópolis, foram descobertos seis sítios arqueológicos na localidade do Vale do Mato Grosso. Em parceria com o Instituto do de Arqueologia Brasileira (IAB) a Companhia ajudou a resgatar estruturas de rodas-d'água, um forno para fabricar farinha e até uma moeda de 1868. Todo trabalho foi supervisionado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

São ações que demonstram o compromisso com o Estado do Rio de Janeiro.”⁵¹

- **O grupo circunstancial Morte Por Gás Nunca Mais.**

Em 1997, começam os trabalhos para a conversão do gás natural. Em 1998, dia vinte e quatro de fevereiro, Rodrigo Tabata Talarico entra em seu banheiro, como de praxe, para tomar banho. Pouco tempo depois é encontrado, ainda com vida, intoxicado. Até meados de 2008, encontra-se em um leito de hospital em estado vegetativo. Alguns dias antes, no dia vinte, ocorrera um vazamento de gás na Rua Antônio Parreiras, em Ipanema. Os moradores saíram assustados, de madrugada.

Dia 28 de Marco, uma explosão: um rombo foi feito na sobreloja do Prédio do Ministério da Fazenda, na Av. Presidente Antônio Carlos, no Centro, às 16:40h e destruiu o restaurante do edifício. Um motorista de ônibus, que passava pelo local, disse que, no momento da explosão, pensou que o prédio estava a desabar. Outros acidentes se seguem: dia 26 de Abril, vazamento de gás na Ilha do Governador; dia 28 de Setembro do mesmo ano: uma menina, Lorena Texeira, de onze anos, morre intoxicada.

Dia 03 de Outubro, Rayrl da Silveira Bodevan, quinze anos, morre asfixiado durante o banho na Rua Gal. Ribeiro da Costa; no dia 04 do mês seguinte ocorre um vazamento de gás na Tijuca. Letícia Vasconcelos reclama do forte cheiro de gás, do barulho das britadeiras e do fechamento total das calçadas. Pouco adiante, no dia 21 de Novembro Flávio Teófilo, ao tomar banho em seu apartamento na Av. Ataulfo de Paiva, vai às pressas para o CTI da Clínica São Vicente. Dois dias depois, a CEG é proibida de fazer a conversão de gás no Leblon, área nobre do Rio de Janeiro. A Agência Reguladora de Serviços Públicos (ASEP) proíbe a empresa de dar continuidade ao programa de conversão; a liberação se dá apenas após serem cumpridas as normas de segurança fixadas pela própria ASEP, por um especialista da UFRJ e do Inmetro. Mas a conversão e os acidentes continuam: dia 04 de Dezembro um aquecedor do apartamento 202 do Condomínio James Leblon, na Av. Bartolomeu Mitre, explode de madrugada. Durante o ano de 1999 são contabilizados 2760 casos de escapamento.

Em 2000, os acidentes não cessam; em maio, dia 18, um bueiro explode na rua Voluntários da Pátria; e no dia 22 do mesmo mês, uma tampa de um outro bueiro voou, na rua Humberto de Campos, próximo à rua Carlos Góis. No dia primeiro de junho, um

⁵¹ <http://portal.gasnatural.com/servlet/ContentServer?gnpage=4-60-2¢ralassetname=4-60-2-4-0-0>

casal, Ivone Ferreira e André Santana, morre durante um banho no apartamento da rua Maria Amália na Tijuca.

As mortes vão se sucedendo, mas não há a criação de um grupo mobilizado em torno delas. Cada qual permanece em estado isolado, singular, sem que haja tipificação e a configuração de um problema maior. Em alguns casos existe uma mobilização judicial buscando a reparação de um dano provocado, mas, em torno disso, não se articula um grupo de pessoas mediante o qual se produz a criação de um caso exemplar, com base no qual todos os outros serão tipificados.

No entanto, anos mais tarde, mais precisamente em 2006, no mês de setembro, acontecem três mortes em dois dias.

Dia doze de setembro, Raquel Gonçalves Coutinho e Alexander Oliveira Martins entram na casa do rapaz na Tijuca. Resolvem tomar banhos juntos. Não sentindo o cheiro do gás exalado, ambos são encontrados mortos no banheiro. Em um primeiro momento, conjeturas são produzidas. Atribuem ao fato um pacto de morte entre o casal, que teriam escolhido morrer. Juntos. No dia seguinte o Jornal o Dia noticia uma versão distinta. Sua manchete é clara: “Vazamento de Gás mata jovem em Laranjeiras”.

Essa experiência, que faz da existência dos parentes dessas pessoas escaparem ao estado de rotina, as põe em contato imediato com o arbitrário. Diz Fátima, uma das porta-vozes:

“Tudo começou assim: com o caso da Suzana e o meu caso. Por quê? Porque foram três mortes em dois dias. Então, isso gerou uma repercussão muito grande na mídia. E o que a CEG fez contra a gente? Ela saiu batendo na gente. Ela, no caso da Suzana, quis fazer crer que foi suicídio e, no meu caso, disse que eu tinha rompido o lacre.” (Fátima, em entrevista).

“Namorados são achados mortos em banheiro

Publicada em 13/09/2006 às 11h31m

Antônio Werneck - O Globo

RIO - Policiais da 19ª DP (Tijuca) investigam as causas das mortes da estudante Raquel Gonçalves Coutinho, de 15 anos, e de seu namorado, Alexander de Oliveira Martins, de 22, na tarde desta terça-feira, no banheiro do apartamento 102 da Rua Uruguai 508, na Tijuca, onde ela morava com a família. Os dois jovens foram encontrados caídos no chão do banheiro, nus. Segundo a polícia, não havia nenhum sinal que aparentasse crime. Peritos do Instituto de Criminalística Carlos Éboli apontaram indícios de que as mortes possam ter ocorrido por inalação de monóxido de carbono. A hipótese de suicídio, no entanto, ainda não está descartada. Os dois foram levados para uma clínica

particular próximo à casa dele, a São Victor.

Os corpos de Raquel e Alexander serão enterrados no Cemitério São João Batista, em Botafogo, na tarde desta quarta-feira. Os dois foram encontrados pelo irmão dela, Daniel Gonçalves Coutinho, por volta das 14h30m de terça. Ele estranhou que os dois estivessem demorando muito no banheiro, bateu na porta, mas ninguém respondeu. Foi então que ele resolveu chamar sua mãe, Suzana Gonçalves. Ela deu a ordem para que Daniel arrombasse a porta. Os dois estavam estirados no chão, com o chuveiro aberto, caindo água, e a chama do gás acesa. Não havia cheiro de gás.

A perícia do ICCE constatou que, aparentemente, não houve vazamento de gás e que o aparelho estava funcionando perfeitamente. A CEG informou que não foi chamada para verificar o equipamento. Na lixeira do banheiro, a polícia recolheu uma cartela de um medicamento de tarja preta. Trata-se de cloridrato de fluoxetina, um antidepressivo. A cartela não continha comprimidos.

O delegado da 19ª DP, Orlando Zaconne, conversou com o diretor do Instituto Médico-Legal (IML), Roger Ancillotti, e ouviu dele ser verossímil a hipótese levantada pelo ICCE. Os corpos foram levados para o IML à noite. Raquel era estudante, e o namorado trabalhava temporariamente.

A família de Raquel, que namorava há dois anos, descartou a hipótese de suicídio. Zaconne perguntou à mãe dela se os dois costumavam tomar banho juntos. Ela respondeu que sim e que a família permitia que eles namorassem em casa.”⁵²

Suzana, a outra porta-voz, também comenta:

“Tudo isso que aconteceu aqui, para mim tem uma ligação que eu não sei qual é. Toda adaptação, em laranjeiras onde mora a Fátima... Eles na época estavam fazendo a conversão. No meu caso, eu moro na Tijuca, já era gás natural desde 2000, já tem gás natural lá. O que acontece é que como eles fizeram numa época em que tava [...] eles tinham compromisso, eles tinham compromisso de terminar até 2006, então eles estavam com pressa e fizeram tudo nas coxas. Eles não adaptaram como deveriam. O que parece é que meu prédio não era... não tinha ninguém impedido de usar. A pessoa que me vendeu o apartamento tava tudo funcionando... mas parece que as instalações não eram adequadas para gás natural. Então aconteceram três mortes em dois dias. Acontece um, num dia, outro, no outro. Pra mim tem ligação. Não vou crer que uma coisa que não acontece nunca, vai ter três mortes em dois dias.” (Suzana, em entrevista).

“Mais uma jovem é encontrada morta dentro do banheiro

Publicada em 14/09/2006 às 10h28m

⁵² <http://oglobo.globo.com/rio/mat/2006/09/12/285635961.asp>

Extra, O Globo e O Globo Online

RIO - Carolina Rodrigues Macchiorlatti, de 19 anos, foi encontrada morta no banheiro do apartamento onde morava, em Laranjeiras, na Zona Sul, na noite de quarta-feira. O corpo será enterrado às 17h desta quinta, no Cemitério São João Batista. A delegada-adjuvada da 9ª DP (Catete), Elen Souto, afirmou que foi encontrado no banheiro um pequeno vazamento, que pode ter sido a causa da morte. O caso é o segundo que acontece em apenas dois dias. Raquel Gonçalves Coutinho, de 15 anos, e seu namorado, Alexander de Oliveira Martins, de 22, foram encontrados mortos no banheiro do apartamento 102 da Rua Uruguai 508, na Tijuca, na terça. Os laudos da morte confirmaram que ambos foram asfixiados por monóxido de carbono .

O corpo da estudante Carolina foi encontrado dentro do banheiro por sua irmã mais nova. Ela bateu na porta do banheiro e, como não houve resposta, pediu ajuda do porteiro. Quando os dois conseguiram abrir a porta, a jovem já estava morta. A irmã chegou a chamar os bombeiros, mas eles não puderam fazer nada. A mãe da Carolina, a empresária Fátima Rodrigues, era acompanhada por um médico na noite desta quarta. Ela sofre de problemas cardíacos e teve uma alta de pressão quando chegou em casa e descobriu que a filha havia morrido.

De acordo com o setor de relações públicas do Corpo de Bombeiros do Humaitá, a causa mais provável da morte é o de inalação de gás. Técnicos da CEG voltarão nesta quinta ao imóvel a pedido da delegada Elen Souto para fazerem mais testes na instalação de gás do banheiro.

O laudo da morte do casal de namorados na Tijuca constatou que ambos tinham as regiões posteriores do corpo e da face coradas, características de asfixia por monóxido de carbono. O delegado da 19ª DP (Tijuca), Orlando Zaconne, disse que a hipótese de suicídio está praticamente descartada. Cerca de 50 pessoas estiveram nesta quarta no enterro de Raquel e Alexander, no Cemitério São João Batista.

— O monóxido de carbono tem poder sete vezes maior de ser absorvido pelo sangue do que outros gases. Os jovens devem ter ficado um tempo prolongado no banheiro, que não tem ventilação adequada — disse o diretor do Instituto Médico-Legal, Roger Ancillotti.⁵³

⁵³ <http://oglobo.globo.com/rio/mat/2006/09/14/285651228.asp>

É sobretudo ao deparar-se com o arbitrário, quer dizer com um fenômeno extremamente doloroso e pouco aceitável, o ato inaugural a partir do qual o grupo circunstancial foi construído. Um grupo, então, surge em razão da experimentação de uma arbitrariedade, um choque, a experiência de uma falha. Nos termos da sociologia pragmática francesa, há algo que foge ao regime de rotina (*justesse*) e que, por motivos cuja previsão só se torna mensurável *a posteriori*, produz uma mudança na configuração do estado de coisas. Quando a rotina falha, ao menos por alguns instantes, as medidas e as equivalências parecem se desvanecer (quando entramos no estado de violência) e requerer críticas que visam novas justificações (quando passamos para o regime de justiça) e rearranjos. Essa nova mobilização reorganiza o quadro de acontecimentos.

Das versões apresentadas, malgrado distintas interpretações, um fato ocorreu: a morte de três pessoas em dois dias. E algo quis que essas mortes não se encerrassem ali, no acontecimento. Foi então que um coletivo circunstancial (Lemieux, Vilain, 1998), isto é um conjunto de pessoas mobilizadas em torno de um acontecimento trágico comum começava a se formar. Um grupo de pessoas, que até então não tinham qualquer vínculo, qualquer identidade categorial – opinião política, filiação religiosa, modos de vida consoantes a uma classe ou a um *habitus* comum etc. –, que a princípio não tinham qualquer razão para estarem mobilizados em torno de uma causa similar, se encontram lado a lado em razão de um acontecimento trágico sofrido por um parente próximo. Diante de um acontecimento fortuito, inesperado, que produz sofrimento no curso da existência dessas pessoas, e que de modo legítimo reclamam por justiça e por uma espécie de proteção, para que o mesmo acontecimento não atinja outras famílias, um coletivo auto-justificado moralmente se insurge.

Nossa hipótese é que essa modalidade de grupos cuja origem se dá a partir de circunstâncias completamente imprevisíveis pelas pessoas envolvidas, é um meio legítimo de análise da emergência dos coletivos em nossa sociedade. Um coletivo cuja formação encontra-se à margem dos parâmetros sociológicos tradicionais de análise, uma vez que esses estudos costumam vincular a ação comum aos pertencimentos sociais convencionais, tais como sexo, profissão, local, cultura, geração, etc., torna-se um objeto rico para pensar como a ação coletiva coordenada se produz. Não apenas isso, pensar a emergência de um grupo circunstancial, isto é um grupo formado por pessoas cuja vinculação é construída com base em um acontecimento trágico comum, o qual não fora procurado nem suscitado por elas mesmas, é também pensar a possibilidade da emergência de um problema público (Gusfield, 1980), posto que, comprovada a

reivindicação pleiteada pelo grupo, e uma vez efetivado o processo de ascensão em generalidade (Boltanski e Thévenot, 1991; Boltanski, 1990), tal problema passa a concernir não apenas as pessoas diretamente envolvidas no caso, bem como as virtuais vítimas daquele mal. A construção de um coletivo que se auto-justifica moralmente está ligada à tipificação de uma noção de vítima, referida a um problema específico, no caso de nosso estudo, aos riscos que incorrem a conversão do gás manufacturado para o gás natural. Da relação causal e de responsabilização, passa-se ao aspecto prescritivo. A responsabilização implica em um conjunto de medidas que, além de punir os males praticados por quem deveria ter previsto e impedido a ocorrência do mal sofrido pela vítima, visam vigiar a ação do causador do mal e impedir que outras pessoas possam sofrer o mesmo infortúnio.

O infortúnio produz um critério de mensuração em torno do qual o passado e o futuro vão ganhar novos contornos. A partir do problema primeiro, as versões pululam acerca do que ocorreu e tendem, ao modo de um *caso*, a ficar em direções opostas. De um lado a CEG e, de outro, o grupo circunstancial: cada qual, mobilizando provas e argumentos, tenta-nos convencer de sua versão sobre o que “de fato” aconteceu. Diz-nos Fátima:

“Quando eles foram fazer a vistoria na minha casa, no dia 13 de janeiro de 2006, eram dois rapazes de uma terceirizada que brincavam entre si o tempo todo. E eu tenho dois banheiros sociais. O aquecedor ficava em um dos banheiros que alimenta esses os dois. Eles disseram para mim: olha, na época da conversão, a CEG vai vir aqui e vai tirar esse aquecedor daqui e vai passar para a área de serviço. Botaram um nylon vermelho que disseram ser um sinalizador. Aí eu perguntei: eu vou ficar impedida de usar meu banheiro? Eles disseram: claro que não. E o meu banheiro era totalmente impróprio. Mas eu não sabia. Eles teriam que ter lacrado meu banheiro imediatamente. E ir lá em baixo no relógio verificar se estava trancado para a minha segurança.” (Fátima, em entrevista).

A versão da CEG, por sua vez, parece diferente. Como segue a nota oficial apresentada no jornal *O Globo*, após o acidente:

“A versão da CEG

A Companhia Estadual de Gás (CEG) divulgou nota oficial informando que uma vistoria feita no apartamento da estudante Carolina Rodrigues Macchiorlatti condenou toda a instalação. O aquecedor estava lacrado desde 13 de janeiro deste ano.

A CEG diz ainda que a vistoria constatou ainda inexistência de ventilação inferior na porta, chaminé inadequada por diâmetro e comprimento vertical da chaminé menor do

que 35 cm.

A polícia abriu inquérito para apurar as circunstâncias da morte da estudante de 19 anos, encontrada no banheiro do apartamento em Laranjeiras, na Zona Sul, nesta quarta-feira (13).

Os policiais estiveram no apartamento para recolher mais dados.

Carolina foi tomar banho por volta de 18h30 de quarta-feira (13) e, segundo os parentes, teria ficado mais de uma hora no chuveiro.

A irmã dela, de 13 anos, que também estava no apartamento, estranhou a demora e tentou falar com Carolina, que não respondia. A jovem resolveu pedir ajuda ao porteiro, que conseguiu abrir a porta do banheiro e encontrou a estudante caída no chão.

O aquecedor estaria ligado e o chuveiro aberto.

Os bombeiros foram chamados e constataram a morte de Carolina.

Técnicos da companhia de gás estiveram no local acompanhados por peritos. Segundo a polícia, o laudo preliminar indicou um pequeno vazamento de gás no aquecedor.

O caso da estudante ocorreu um dia após a morte de um casal de namorados durante o banho em um apartamento na Tijuca, na Zona Norte.

Alexander Martins, de 22 anos, e Raquel Coutinho, de 15, tomavam banho juntos quando foram encontrados mortos pelo irmão da jovem.

Peritos não encontraram vazamento de gás no banheiro mas o laudo preliminar do Instituto Médico Legal indicou que os dois morreram de asfixia por monóxido de carbono.”

Ambos os lados, apresentando suas respectivas versões, não apenas tomam o acontecimento como ponto de partida, bem como, através desse processo, formam uma rede, à medida que o acontecimento vai remontando outros momentos – outras temporalidades – e associando-se a outras situações, sendo todo ele resignificado. O

comportamento dos funcionários, a visita, o laque vermelho, as mortes anteriores, tudo isso ganha novos contornos – o novo ponto de vista, muda (a relação com) os objetos. Tanto o porta-voz da CEG quanto a porta-voz do grupo Morte Por Gás Nunca Mais tentam englobar a totalidade dos acontecimentos em sua versão, embora nenhum dos lados consiga abarcar tudo em si. A rede é “caracterizada, de um lado, *grosso modo*, pela ausência de contornos nítidos; de outro, pelo fato que ninguém poder controlá-la, a partir de uma posição superior, sua totalidade e, por exemplo, de dela se fazer porta-voz. A rede é opaca [...] Pode-se procurar reconstituí-la, mas é sempre preciso partir de um núcleo particular e remontar, paulatinamente, a cadeia de associações”. (Boltanski e Clavérie, 2007: 427). O núcleo particular é o que dá consistência e permite com que as duas versões entrem em confronto: trata-se de descrever o que “de fato” ocorreu e, com isso, encontrar algum responsável pela morte das pessoas. A CEG, no caso da morte do casal, atribui a responsabilidade aos próprios, fazendo-se porta-voz dos mortos, e no caso de Carolina, filha da Fátima, atribui à mãe, a (ir)responsabilidade do (ou pelo) rompimento do laque. Remonta-se uma cadeia de associações heterogêneas que se subsumem na categoria comum gerada pelo evento ocorrido: o remédio tarja preta e o laque vermelho, ambos os objetos passam a ser re-explicados.

Do fato que ocorrera em sua casa, Fátima passa a (re)explicar o que os funcionários terceirizados fizeram naquele dia e a razão pela qual aquele acontecimento foi calhar de ocorrer logo em seu apartamento. Sem partir do pressuposto de que sua visão é parcial e que nos cabe subir até uma visão de projeção, mais completa – isso é, capaz de abarcar nela mesma todos os pontos de vistas envolvidos no caso – tomamos a própria porta-voz, ao modo da etnometodologia, como um ator-mundo, quer dizer alguém capaz de montar, a partir dos elementos heterogêneos com os quais se depara, uma teoria para explicar o que “realmente” se passou. Os atores não precisam dos sociólogos, eles mesmos são capazes de elaborar teorias, mediante raciocínios práticos, acerca do que se passou. Sem tomar um ponto de vista privilegiado, nosso trabalho consiste em segui-los e, ademais, em não encerrar uma visão na outra apresentada.

“E o que ocorreu no dia 12 de Setembro de 2006? Houve o acidente com a Suzana dia 12 de setembro de 2006. E no dia 12 de Setembro 2006 abriram um buraco gigantesco na porta no do meu prédio. Era um buraco enorme e largo, para fazer o chamado teste de estanqueidade. Você sabe o que é isso? Eles injetam uma pressão de ar comprimido na tubulação da rua para verificar como estão as tubulações de dentro das nossas casas. Tubulação do banheiro e da cozinha. Se der algum problema algum vazamento nas tubulações, o que eles fazem? Eles pedem ao condomínio para fazer a tubulação externa? Só quem que vai pagar a tubulação externa que custa 4, 6 mil reais? É o condomínio: então os moradores tem que se cotizar para pagar em parcelas. Se não tiver, o morador fica sem gás. É um monopólio [...] Eles não

encontraram nenhum vazamento e taparam as válvulas. Ai é que está o problema. Eles erraram ali, houve um erro, né? O perito acusou [...] é, é, facilmente que eles injetaram o gás natural dentro do meu prédio, sem que ainda tivesse convertido. O que aconteceu comigo poderia ter acontecido com qualquer um. Estourou no meu relógio. A pressão era violentíssima. E o nível do monóxido de carbono, no dia 13 de Setembro, na hora em que minha filha tomava banho, [...] era 20 vezes acima do que um ser humano pode suportar. Então eu perdi a minha filha em um minuto, um minuto e meio. Toda minha coluna sentia o cheiro de gás. Moro no quarto andar. Dava pra sentir o cheiro do nono andar. No dia seguinte, dia 14, a CEG chega antes do dia clarear e tapa os buracos com o intuito de ludibriar.” (Fátima, em entrevista).

O buraco do dia anterior, as tubulações, o monopólio do gás, o monóxido de carbono, a má-fé da CEG, o aquecedor de sua casa, a morte de sua filha, tudo é mobilizado e associado para explicar o evento. Em suma, tudo é configurado de forma a dar validade ao sentimento de injustiça – que fica no entremeio da justiça e da vingança –, pela qual Fátima foi tomada. Como consequência disso, e de modo a fazer-se reconhecer, Fátima mobiliza uma série de entidades para que a causa pleiteada se engrandeça – e ganhe visibilidade; e, pouco a pouco, não é senão associando-se a outras entidades, individuais ou coletivas, que ocorre o engrandecimento da causa. Como diz Latour, “um actante não ganha força senão à medida que se associa a outros” (Latour, 2001: 244).

Convém perguntar de que forma isso ocorre? Em um primeiro momento, as adesões são de pessoas diretamente concernidas em casos semelhantes, quer dizer pessoas que tiveram parentes envolvidos em acidentes com equipamentos de responsabilidade da CEG, cujo critério de mensuração foi formado juntamente com próprio grupo circunstancial, pessoas às quais a Fátima obteve acesso através de uma jornalista que havia falado sobre o caso no jornal, pouco depois das três mortes.

“Depois, no dia seguinte, havia uma matéria da jornalista X, do Jornal Oglabo; eu liguei pra ela e falei: olha, eu não entendo nada de gás, eu não sei o que ta acontecendo, mas uma coisa eu sei: meu aquecedor nunca esteve lacrado. Ai eu comecei a contar o que contei até agora: eu queria gritar! Quero gritar. Mataram minha filha e eu quero gritar. Meu aquecedor nunca esteve lacrado. Eu quero o nome de todas essas *vítimas* que você pôs no jornal. Ai ela me deu os telefones que ela tinha. Aí eu liguei pra ela, Suzana, e encontrei a mãe do Felipe Bonin. Aí apareceu a cunhada da Lucia, Bonin, pelo Orkut. Aí eu procurei o Talarico Barata, o filho dele leva vida vegetativa até hoje.” (Fátima, em entrevista).

Como para se produzir um *caso*, “o reclamante admitido deve se dobrar a certas condições”, ou seja “ele deve renunciar a agir em pessoa própria e aceitar ver sua reclamação, e as acusações que a sub-entendem, substituídas por um acusado em nome de um terceiro muito maior que ele – o Rei, a República, o Estado, etc. – e marcar assim sua vontade de separação principal com o mundo pessoal da vingança, do próximo, do contato” (Boltanski e Claverie, 2007: 401), Fátima foi em busca de entidades coletivas

como o Viva Rio, a Comissão de Direitos Humanos, aquelas que poderiam fazer engrandecer a causa que pleiteava.

“De cara eu comecei a ligar pra todo mundo e, de cara, eu liguei pro sociólogo Rubem Cesar Fernandes. Porque ele é uma referência, do Viva Rio, e que só não faz mais por falta de espaço, porque depois aprendi que a corrupção é muito grande. Então eu o procurei e expliquei pra ele o que tava acontecendo e disse: eu quero gritar! E ele falou assim: vou te mandar pra comissão de Direitos Humanos da Alerj e você vai entrar em contato, levada por um membro do Viva Rio, você vai entrar em contato com o Alessandro Molon e o Marcelo Freixo. Eu disse: não quero, não quero saber de políticos. Tenho horror a isso, não quero. Ele disse: você vai lá, você vai ouvir. Então fui eu, Suzana, Lúcia, a mãe do Felipe e o pai.” (Fátima, em entrevista).

Assim, sabendo intuitivamente que o sucesso do grupo dependeria de sua capacidade de efetivar o processo de ascensão em generalidade (*montée en généralité*), Fátima buscou a mobilização de instâncias aptas a influírem nesse processo de “engrandecimento”. A Comissão de Direitos Humanos da Alerj (Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro) é um dos principais exemplos de instância coletiva capaz de fazer uma causa atingir um índice de generalidade superior. O trabalho da Comissão não é senão esse: não sendo uma instância com competência para julgar ou mesmo punir infrações e delitos, seu trabalho consiste basicamente em filtrar os casos pequenos e irrelevante daqueles que possuem relevância, encaminhando-os para as instâncias competentes. Essas instâncias (Defensoria Pública, Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos, por exemplo), por sua vez, não recebem do mesmo modo um caso diretamente enviado pela entidade singular (a Fátima enquanto mãe que perdeu sua filha) e um caso mediado pela Comissão: a última funciona, *grosso modo*, como um operador que promove o índice de coletividade da *causa*. E não é senão desse modo que a mesma contribui para fazer o Grupo Morte por Gás Nunca Mais ascender a um estrato de grandeza maior. Analisemos: uma coisa é a Fátima, enquanto mãe de Carolina, morta em razão de um vazamento de gás do aquecedor de sua casa, outra coisa bem diferente é a Fátima enquanto representante do Grupo Morto por Gás Nunca Mais (o qual conjuga em torno de si tantas outras entidades singulares e coletivas), juntamente com a Comissão de Direitos Humanos, instância coletiva que reconhece sua legitimidade. A primeira Fátima, singular, não possui o mesmo “tamanho” (segundo a grandeza cívica) da segunda quando, por exemplo, se propõe a processar a CEG ou mesmo exige junto a Assembléia Legislativa um projeto de lei⁵⁴ responsabilizando a empresa a quem foi

⁵⁴ PROJETO DE LEI Nº 762/2007

dada a concessão pela administração do Gás no Estado do Rio por uma série de medidas preventivas a serem tomadas.

O mesmo pode ser dito para aquela a quem se acusa. Afinal, como mostramos acima, o desvelamento segue sempre a mesma estrutura: procura-se demonstrar como por detrás do que deveria agir em prol do benefício comum, age-se em prol de um

EMENTA:

DISPÕE SOBRE A OBRIGATORIEDADE DA INSPEÇÃO ANUAL DE SEGURANÇA NAS UNIDADES RESIDENCIAIS E COMERCIAIS ATENDIDAS PELAS CONCESSIONÁRIAS DE DISTRIBUIÇÃO DE GÁS CANALIZADO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Autor(es): Deputado ALESSANDRO MOLON A ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

RESOLVE:

Art. 1º – Fica instituída a obrigatoriedade da inspeção anual de segurança nas unidades residenciais e comerciais atendidas pelas concessionárias de distribuição de gás canalizado do Estado do Rio de Janeiro.

Art. 2º – A inspeção a que se refere o artigo anterior será realizada pela própria concessionária ou empresas por ela credenciadas junto ao órgão público competente e não acarretará em ônus financeiro para o consumidor.

Art. 3º - A inspeção abrangerá todos os equipamentos e instalações integrantes do sistemas de fornecimento e utilização do produto, em especial, fogões e aquecedores.

Parágrafo único - Após a realização das vistorias consignadas na presente lei, a concessionária ou seu representante credenciado, fixará na unidade consumidora selo indicativo da última vistoria, com a data prevista para a próxima inspeção.

Art. 4º - As concessionárias fornecedoras de gás canalizado, para efeitos da presente lei, terão a obrigação de interromper imediatamente o fornecimento do produto às unidades porventura reprovadas na vistoria de que trata a presente. Parágrafo único - O não cumprimento do disposto no caput do presente artigo, sujeitará as concessionárias às seguintes sanções: I - Multa de 50 (cinquenta) a 100 (cem) UFIR-RJ por unidade consumidora que não tenha sido vistoriada no prazo anual; II - Pagamento de todas as despesas decorrentes do atendimento efetuado ao consumidor prejudicado, por danos materiais ou acidentes pessoais, causados por sinistro em equipamentos e instalações inadequadas. Art. 5º - Esta Lei entrará em vigor na data da sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Plenário Barbosa Lima Sobrinho, em 21 de agosto de 2007.

Deputado Alessandro Molon

particular. Ademais, a CEG e toda conversão para o gás natural se justifica, ao menos no que diz respeito às suas ações oficiais, em razão dos benefícios genéricos gerados pelo novo combustível. Não é senão à medida que se mostra capaz de agir em prol do bem comum que seu trabalho encontra sua legitimação pública, fazendo com que críticas não adquiram um grau de generalidade grande. Entretanto, uma vez que isso não está sendo cumprido – ou que para seu cumprimento – há uma série de mortes e problemas que afetam os cidadãos, isto gera um ambiente bastante propício para críticas e desvelamentos. Um desses exemplos se segue:

“Quando a CEG lá atrás foi privatizada, ela decidiu a fazer a conversão. Ela descobriu que 92% dos imóveis do Rio de Janeiro, residenciais ou comerciais, não tinham condições de ter aquecedores em seus banheiros. Os banheiros não foram concebidos para dar segurança ao consumidor. Então, sabendo de um risco desse, por que eles não lacraram os 92% desses imóveis, dando segurança ao cidadão carioca, por quê? Porque será que só com 8% de consumidores pagantes a CEG iria sobreviver ? O que seria mais importante, o poder econômico ou o poder do cidadão? Claro que ele não me respondeu, ele não soube responder” (Suzana, em entrevista).

Ora, a prova de que as metafísicas morais funcionam, em geral, quando visam a uma crítica que se encontra dentro de um horizonte de publicidade é que sempre se é mais fácil denunciar um ator cuja capacidade de encarnar o bem público é grande, como o juiz, o policial, o político, do que qualquer outro. E se esse não age em prol do interesse público, mas de razões particulares (Fátima acima denuncia a CEG por agir em prol dos seus próprios interesses comerciais e não da garantia da segurança e bem estar da população), a denúncia é quase que uma consequência imediata. Esta, embora pareça mostrar como algum princípio de moralidade não funciona – ou que seu funcionamento está aquém do que deveria –, reafirma-o, de outro modo, na medida em que afirma a necessidade de sua validação.

E é nesse mesmo âmbito que a CEG se defende:

“A palavra da Ceg sobre mortes por gás

RIO - A Ceg não quis comentar o Projeto de Lei do deputado Alessandro Molon, alegando que ainda se encontra em estágio de análise na Alerj. Sobre as demais questões, a empresa respondeu:

"Nos últimos 10 anos, a CEG vem cumprindo com às determinações do Regulamento de Instalações Prediais de Gás do Rio de Janeiro, com todas as normas técnicas nacionais e internacionais, sendo fiscalizada pela Agencia Reguladora de Energia e

Saneamento Básico do Estado do Rio de Janeiro.

Essas normas de segurança são válidas para qualquer tipo de gás, isto é natural, manufaturado ou GLP. No Rio a CEG distribui o gás canalizado para 25% da população e os demais 75% utilizam botijão de gás fornecido por outras empresas.

A CEG, diferente de outras distribuidoras de gás no município no Estado do Rio de Janeiro, disponibiliza à população de canais de comunicação (agências, call center, site) para sanar eventuais dúvidas e realizar serviços de adequação de instalações conforme os regulamentos.

Estas normas falam sobre a importância da conservação e manutenção das instalações internas, fogões e aquecedores a gás que, como ocorre com os demais serviços públicos e conforme a legislação, devem ser realizadas periodicamente pelos usuários.

A CEG é uma empresa distribuidora e não um órgão fiscalizador. No entanto, a segurança é um princípio básico na linha de atuação da Companhia. Por isso, oferece serviço de assistência técnica que realiza vistorias e verifica condições de uso de instalações internas e equipamentos, toda vez que o cliente solicita.

O gás natural ao ser utilizado de forma correta, *é uma energia limpa e segura e a CEG, na qualidade de concessionária de serviço público, sempre buscou sensibilizar seus clientes para a sua correta utilização.* Para tanto, a CEG vem realizando campanhas de comunicação em todos os meios de comunicação de forma sistemática, visando a conscientização quanto ao uso adequado do gás.

Nos últimos 10 anos, a CEG renovou e modernizou 652 km de rede pública de distribuição, realizou mais de 250 mil serviços de assistência técnica solicitados pelos clientes e, adicionalmente, por exigência do projeto de conversão para gás natural, revisou as instalações de 492 mil residências, realizando 317 mil reparos, melhorando substancialmente as condições de segurança da população.

Ocorre que as condições devem ser mantidas pelos consumidores ao longo dos anos, ao realizarem obras ou qualquer outra alteração no imóvel. Além disso, a CEG, amparada pela legislação, recomenda que os consumidores realizem manutenção em instalações

internas e equipamentos a cada dois anos”⁵⁵

Desse modo, as justificações engendradas pela CEG, em respostas (sempre indiretas) às críticas proferidas pelo grupo Morte Por Gás Nunca Mais sempre tentam responder afirmando que sua empresa age em prol do benefício público, e que a responsabilidade por eventuais acidentes está na negligência do consumidor, o qual ela, por sua vez, está sempre disposta a ajudar. De certo modo, pode-se dizer que o *caso* segue sempre uma estrutura comum, dentro de um sistema actancial (móvel, pois segundo cada versão apresentada, muda-se a vítima e o algoz): contínuas críticas e justificações, sendo que ambos os lados tentam comprovar a validade e legitimidade pública de sua causa. Um sempre tenta mostrar o outro como agindo em prol de seus próprios interesses, enquanto demonstra a si mesmo como agindo em prol do interesse público. Nessa perspectiva, pouco importam os atores em si, o que é, como chamava a atenção Benveniste (1995), mais relevante é a posição pronominal ocupada. O “Eu” é sempre o que age em prol do bem comum; já o “Ele”, aquele que não age senão visando a sua própria singularidade. No caso da CEG, defende-se a necessidade da manutenção das conversões, uma vez que estas seriam benéficas à população em geral; no caso do grupo Morte Por Gás Nunca Mais alerta-se para os potenciais riscos engendrados pelo processo de conversão. Mas apesar dessa estrutura comum, cada um dos lados conta com uma certa vantagem. Pensemos no caso do grupo estudado.

Faz-se imperativo perguntar por que, afinal, o Grupo Morte por Gás Nunca Mais consegue mobilizar pessoas em torno de sua causa, sejam entidades particulares ou coletivas. O grupo conta com dois fatores que vão ao encontro de nosso senso moral ordinário. Esses dois atributos, é verdade, encontram-se em certa tensão: de um lado, o movimento adquire relevância uma vez que revela aos cidadãos comuns os vários riscos potenciais a que estes estão submetidos, muitas vezes sem o saber, em razão de uma série de negligências perpetradas pela CEG, as quais podem gerar acidentes. Isso é claro quando as porta-vozes do grupos dizem:

“Eles fizeram a conversão. Mas vai lá nas regras [...], o que cabe a eles trocarem as tubulações depois da conversão feita. Então tem muita gente correndo risco. Botafogo, só agora eles estão trocando as tubulações. Só agora estão trocando tubulações. E nessas tubulações novas, eles têm que ficar fazendo manutenção disso, injetando resina, por quê? Porque esse gás é seco. E ele vai ressecando as juntas. E esse é o problema. Só que vai chegar

⁵⁵ Extraído do site: <http://extra.globo.com/rio/materias/2007/10/03/297997507.asp>

um tempo que essa manutenção da cidade inteira, e foi isso que aquele juiz viu lá, isso vai sair do controle deles. Por isso que vão ter mortes. Aí, por isso temos na São Clemente, o bueiro explodiu. Feriu um rapaz lá na frente e a moça que tava dirigindo ficou em estado de choque.” (Fátima, em entrevista).

Ou, então, quando se refere ao projeto de lei que está sendo votado na casa:

“O que nós pedimos no projeto de lei? Que quebre o que a CEG fala. Ela pode matar e o presidente chega lá e diz: sinto muito, sou pai de três filhos. Sente é nada! É o caramba que ele sente. Ai é, é, o Molon fez um projeto de lei que pede que haja a fiscalização interna dos usuários, ele pede a fiscalização anual com todos os aquecedores com selos e data. 26 de outubro, vai ter que voltar lá, se não voltar, se não voltar, vai ter que pagar multa de 50 ufir por dia. O projeto sofreu algumas emendas porque nós sabemos que tem um lobby dentro da casa e alguns deputados se vendendo.” (Suzana, em entrevista).

Ou, ainda, quando falam acerca do objetivo final do grupo:

“o mais importante do movimento é isso: não queremos que aconteça com os outros o que aconteceu com a gente. A gente só vai conseguir esse tipo de coisa se você, enquanto cidadão, tomar as rédeas e levar adiante esse processo. A gente tem uma agência reguladora que não regula nada. Ela é uma agência que deve defender o direito do cidadão, não o poder econômico. O cidadão não tem proteção. Ele depende do Estado para isso. O dia que a gente chegar nesse nível, a gente deixa de ser necessário e faz justiça às mortes [...] eu rezo pra todos nós, porque todos nós tornamos uma família. Eu sou uma mulher cristã, eu tenho muita fé. Pra que isso realmente venha à tona e possa beneficiar toda nossa cidade pra que nenhuma mãe passe mais pelo que nos passamos, entendeu?” (Fátima, em entrevista).

Por outro lado, ao passo que o primeiro ponto se refere à prevenção e à punição a que, uma vez que um problema advindo da CEG ocorre, os responsáveis pelos potenciais males devem estar sujeitos, o segundo diz respeito à singularidade do sofrimento de alguém que perdeu um parente por motivos aparentemente evitáveis. Se a primeira questão nos reenvia à possibilidade da justiça, a segunda nos remete à impossibilidade de que o mal seja, de alguma forma, resolvido, através de uma espécie de restituição. Nesse segundo ponto, o discurso transcende a esfera do justo e parece, por vezes, cair no mundo da vingança – onde o desejo de restituição se torna infundável. Afinal, como restituir a perda de um filho?

“Eu estou processando a CEG na área cível e criminal. Mas pra mim não basta. O que eu quero é provar, como já provei, no laudo do instituto Carlos Éboli, que meu aquecedor nunca havia sido lacrado, e que mostrar à população dessa cidade a sujeira que a CEG faz.” (Fátima, em entrevista).

Aqui entramos no problema que não é abordado por Boltanski e Thévenot em seu trabalho sobre as grandezas, que é o problema do reconhecimento. Quem sobre ele se detém é Paul Ricoeur, em seu último trabalho antes da morte, chamado “Percurso do

Reconhecimento”. O filósofo francês nos propõe uma leitura própria do trabalho das grandezas: “onde digo reconhecimento, nossos autores dizem justificações. A justificação é a estratégia por meio da qual os competidores fazem reconhecer seus lugares respectivos no que os autores denominam economias da grandeza” (Ricoeur, 2006: 219). De fato, esse tipo de reconhecimento é ainda possível no primeiro caso: conquanto reconhecida a causa pleiteada, e tendo ela atingido um certo grau de generalidade, a justificação perpetrada pelo Grupo, qual seja a de que a CEG foi a responsável pela morte de seus parentes e que, além disso, novas medidas precisam ser tomadas para que novos acidentes não ocorram, é possível encerrar o caso. Entretanto, esse reconhecimento não é capaz de suprir a segunda demanda por reconhecimento gerada pela dor da perda. Da generalidade do caso, passamos à singularidade do sofrimento⁵⁶. Eis um exemplo extraído da entrevista com a porta-voz:

“Eu sou uma mulher muito forte, mas sou absolutamente frágil na emoção. Então, a minha imagem confunde um pouco. Então eu ouvi da médica Ana Simas, que é presidente da associação dos moradores da Lagoa, no dia audiência pública, no dia em que vi o Presidente da CEG na minha frente, a vontade que eu tinha que era pra voar na cara dele. Falando pelo meu sentimento, como mãe, minha vontade era de voar, de esganar. Mas aí a Ana Simas me liga: Ah! Eu sempre escuto falar que quem grita é quem tá querendo um cargo político. Eu disse: ou não. Então quem grita é quem viu um filho morto em cima da cama. Então ela calou a boca. Ela vai dizer o quê? *Ela não teve um filho morto. Ela até tentou brigar por essa causa e não conseguiu. Graças a Deus ela não teve um filho morto. O que ela vai responder a uma mãe que chega em casa e se depara com um filho morto. Não tem palavra que possa dizer isso. Isso não tem nomenclatura, não tem como nomear, não tem como qualificar. Que possa falar o que é ver uma caixa daquela, e seu filho dentro, em um velório. Você pensa que vai viver tudo na vida e que já viveu tudo, e que já sofreu tudo. Eu me pergunto: Será que Deus existe? Eu trabalho, sou honesta, digna, honesta, cumpridora dos meus deveres. Por que eu? Acho que é isso que a Suzana se pergunta, a Lúcia se pergunta.*” (Fátima, em entrevista).

Essa mesma sensação da singularidade absoluta é expressa quando da segunda audiência pública, em que o Presidente da CEG, no início de sua fala, disse: “eu sou pai de cinco filhos e imagino como seja essa dor”, ao que a Fátima retrucou: “não, não imagina”. Diversos foram os momentos nos quais, ao longo da entrevista, a porta-voz do grupo mencionada, fez referência à intraduzibilidade da sensação dessa perda, o que nos coloca diante de uma questão de reconhecimento que parece insolúvel – no sentido de não ter fim.

⁵⁶ Não por acaso a própria obra de Boltanski passa da análise das operações de justificação que visam a generalidade da causa pleiteada para, em um momento posterior, tratar dos casos de sofrimento à distância em um contexto pós-midiático. Em nosso ponto de vista, trata-se aí de um problema, já presente no primeiro trabalho feito conjuntamente com Thévenot, que é, para além da comprovação da universalidade da causa, a seguinte questão: como sensibilizar e gerar adesão por meio da apresentação do problema. E, sem dúvida, o sofrimento – seja a distância ou não – tem sido um dos meios de expressão privilegiados para gerar adesão.

Por outro lado, esse segundo atributo, é bastante eficaz na geração de adesões. Este último é capaz de funcionar como mecanismo de sensibilização das pessoas, o que decerto ajuda a gerar adesões para além de pessoas diretamente concernidas no caso. De fato, se em um primeiro momento as pessoas envolvidas são aquelas que tiveram seus parentes acidentados, em um momento seguinte, os aliados não necessariamente possuem uma relação direta com as vítimas. Não por acaso, em apenas dois dias os parentes das vítimas conseguiram mais de duas mil assinaturas.

“Eu comecei a pipocar, vamos fazer um abaixo assinado⁵⁷, que eu quero mandar pra Brasília. Aí compramos aqueles livros, compra um livro preto e recolha assinatura. Depois descobri que aquilo podia ser mandado pro Ministério Público, porque eu tenho dois amigos de infância que sacam tudo de política, que me ajudaram. Fomos à Cinelândia e montamos uma barraca para acolher assinaturas. *Esse aqui é o baner do Filipe, essa é o da Carol, minha filha. É, a gente ficava lá o dia todo, ficamos dois dias; em dois dias recolhemos mais de duas mil assinaturas.* Posso dizer que 80% das pessoas tinham um caso pra contar da CEG.” (Fátima, em entrevista).

Não apenas isso, mas o próprio reconhecimento da legitimidade da causa é, sem dúvida alguma, impulsionado por sua capacidade de comoção. Não por acaso, a causa

⁵⁷ Eis as demandas presentes no abaixo assinado:

“Os pais que tiveram ou poderão ter seus filhos vitimados em razão da conversão de gás manufaturado para gás natural, pela CEG, no Estado do Rio de Janeiro, se reúnem neste para ser encaminhado ao MP, ALERJ e AGENERSA, o presente pedido:

- Que sejam apuradas as condições de segurança para a POPULAÇÃO quanto às obras realizadas em vias públicas, residências, comércio, etc;
- Que seja apurado o preparo técnico dos funcionários e das empresas contratadas pela CEG para a execução dos serviços de conversão e de vistoria técnica no Rio de Janeiro;
- Que a CEG promova uma chamada geral (“RECALL”) a todos os seus CONSUMIDORES, individualmente, no sentido de revisar todas as instalações e ambientes já convertidos para o fornecimento de gás natural, a fim de verificar se os mesmos encontram-se enquadrados dentro das NORMAS LEGAIS VIGENTES, de conhecimento e de observância obrigatória pela CEG e pelo Estado.
- Que quaisquer custas visando à adequação das instalações e ambientes dos CONSUMIDORES para as normas vigentes sejam de responsabilidade única e exclusiva da CEG;
- Que o Poder Público tome medidas que dêem segurança e tranqüilidade à POPULAÇÃO com relação às ações executadas pela CEG no Rio de Janeiro;
- Que o CONSUMIDOR seja informado dos cuidados com relação à manutenção dos equipamentos de gás;
- Que os culpados pelos fatos que vitimaram nossos filhos sejam responsabilizados.”

chegou até o Presidente da República, Luis Inácio Lula da Silva, apenas através desse mecanismo. Nos conta Fátima:

“Comecei a ligar pra Brasília, pro Gabinete do presidente. Eu falei: Por favor, eu quero falar com o Lula. Aí disseram: quem tá falando? Aqui é Fátima Rodrigues, eu lidero um movimento de mães aqui no Rio de Janeiro. As pessoas me acham louca, sabe? Aí eu ligo pra todo mundo, olha eu tô procurando o Presidente, aí ninguém entende nada, sabe? Aí tá. Quatro meses procurando o Lula, e nada, nada. Fala pra um, falo pra outro, me descabelo, choro. Eu não aceito, não aceito, acho que tem que me atender mesmo. É minha filha, é meu caso, entende? E acho que se ele tá lá é porque todo mundo votou. E tem quer atender mesmo, por mais que ele seja importante. Ele é, antes de tudo, ser humano, cidadão como nós, né? Aí tá. Minha filha caçula faz aula de música na escola Vila-lobos. Um belo dia eu venho, minha filha errou o horário, e viemos uma hora mais cedo. Coisa de Deus mesmo. Vim e deixei minha filha na escola e fui pra Cinelândia pra um compromisso. Fui pro ponto de ônibus e tava chovendo muito, e eu tava de branco. Aí todo mundo correu pra de baixo da marquise. Eu corri pra de baixo da marquise. Ai dois cidadãos do meu lado: é, todo esse aparato do teatro municipal é porque o homem vem ai hoje. Aí eu olhei pra ele, já pressentindo. Que homem? O Lula? Olha, nessa hora, tava passando uma Sra. com um guarda chuva enorme. Aí eu pedi uma carona no guarda chuva até o Municipal. Cheguei na porta do Municipal, vi uns seguranças, botei minha postura e falei: olha, tão me aguardando ali dentro. Mentira. Mas entrei. Fala com um, fala com outro. Aí veio um cara da federal, esses que são da federal, da nata, sabe? E falou assim: eu vou te ajudar. Aí eu expliquei o nosso caso pra ele, falei que tava há dias procurando o Lula. Aí o cara virou pra mim e disse: tá vindo pra cá o assessor do Presidente, vou explicar pra ele o assunto com calma e com certeza ele vai te levar até ele. Mas eu disse pra ele: eu preciso ir em casa, pegar o material pra poder mostrar pro Presidente. Ele falou: são 15 pras 3 e você só pode chegar aqui ate três e meia. Eu entrei no taxi e quase enlouqueci o motorista. Corre moço, corre! [...] Aí cheguei em casa e cadê a camiseta? Deu um branco? Peguei a camisa, passei, cheguei no teatro e liguei pra Suzana: tira foto do projeto de lei, disse, daquilo, só deixaram eu chamar mais uma mãe. Cheguei lá a tempo, o federal me olhou, riu pra mim e disse: deixa ela entrar. Eu não respirei. Aí veio um assessor, só tava eu e ela, as duas falando ao mesmo tempo, ai ele veio: um baiano, nordestino, simpático, boa praça, ele falou tenho certeza que o Presidente vai recebê-las, mas primeiro quero falar como deputado. Ligou pro deputado e o Molon foi pra lá. Chegaram a Suzana e o Molon, quase ao mesmo tempo. O Presidente tinha ido dar medalha para as crianças que tinham tirado nota alta na escola e tal. Crianças da escola pública. Ficamos quatro horas esperando. Fome apertava, sede, lá fora tinha um pipoqueiro, mas cadê a coragem? Podiam chamar a gente. Até que o cara nos chama. Juntas, em silencio total, de mãos dadas, fomos andando. O coração ele batia aqui, né? Não da pra descrever o que foi aquele momento. Ainda ficamos paradas um pouco. Até que a acessória vem e nos pega. Fomos lá e caminhamos até o presidente que tava premiando os atores que tinham atuado no tropa de elite. E ele veio: no que ele veio, ele veio olhando. Olha: foi a surpresa mais grata que eu já tive. Foi surpresa muito grande pelo carinho que ele teve, pela atenção, pelo respeito à nossa dor, à nossa historia. As duas falavam ao mesmo tempo. Ele calado. Uma hora me deu uma falha de memória, e eu falava pra ele e ele parado, me olhando. Ele tem um magnetismo fortíssimo. E ele ia olhando e entendendo tudo.

Ao mesmo tempo o pessoal da acessória, mesmo o Molon, tavam achando que nós só íamos tirar uma foto com ele, e acabou. Nada! O Presidente surpreendeu a todos, com certeza ele ali quebrou o protocolo e conversou conosco. Eu pedi a ele, mostrei a foto da Carol na hora, ele ficou olhando [...] e, e, falamos tudo, a Suzana pediu para que ele acelerasse a votação do projeto junto a Alerj. Ele perguntou quem era o autor e Molon falou: sou eu, presidente. E encaminhou para Graça Fortes da Petrobras, uma pessoa fortíssima lá, e é a Petrobras que vende o gás pra Ceg. [...] E mandou que a procurássemos em nome dele, coisa que vamos fazer agora. E ele pediu um relatório do numero de vítimas e de *vítimas* com seqüelas irreversíveis. Teremos uma semana e meia porque ele vai voltar ao Rio pra lançar as obras do PAC.

Foi uma semana e meia de maluquice. Eu ligava pra Renata [coordenadora da Comissão de Direitos Humanos] e ela ficava louca. Era um relatório muito bem elaborado porque se fosse muita coisa, ele não ia ler, então tinha que ser enxugado em 2 folhas para ele ler. E na pasta

em anexo colocamos todos os casos. E colocamos enfim e tal. Já recebemos, tiramos a foto, e já recebemos que foi enviado ao Ministro da Minas e Energia. E nele eu pedi ao Presidente que fosse baixado um ato normativo pelo ministério das minas e energia. Porque baixando esse ato normativo, obrigando a CEG a agir de acordo com que a norma que vem da federal a gente já ultrapassa qualquer risco de perder a votação de lei do projeto aqui. E a gente não precisa mais da lei. E se ele for baixado, ganhamos. E eu ainda não sei qual é o sabor dessa vitória. Porque eu não consigo agora me imaginar, ver minha vida sem o movimento porque ele é a mola, ele é pedaço da minha filha.” (Fátima, em entrevista).

O interessante é que, uma vez isso feito, a própria Fátima nos diz que: “Caso o Presidente baixe o ato normativo, ganhamos. E eu ainda não sei o sabor da vitória. Porque eu não sei me ver sem o movimento. Ele é mola. Ele é parte da minha vida”. Isso nos remete aos limites do modelo apresentado por Boltanski e Thévenot, mencionado acima. A justiça e o tipo de reconhecimento engendrado pode saciar apenas uma parcela de nosso desejo; a conquista da generalidade, que é inegável no caso do presente movimento, apresenta seus limites. A restituição da perda e o grau de envolvimento com isso parecem não terem sido saciados pelo acolhimento público de uma *causa*. O sentimento de injustiça parece continuar, pois a arbitrariedade do fato, embora pública e notoriamente reconhecida, ainda deixa escapar um aspecto mais profundo: a (restituição da) perda.

É interessante encerrarmos aqui o acompanhamento, no que concerne a dissertação ao menos, do movimento. É na incerteza do futuro e mesmo do que a própria porta-voz quer, deseja, que paramos. Em termos latourianos, abandonamos aqui o processo de seguir as múltiplas associações e engrandecimentos que vão continuar se construindo ao longo desse processo. O tempo da escrita e do acompanhamento dos movimentos do grupo nos impedem de saber o que ocorrerá no porvir da vida desse grupo circunstancial (que, pelo próprio nome, deve ter, algum dia, data para terminar). Se é verdade que o caso só termina quando “o jogo de qualificações se interrompe, permitindo à narrativa do que é ‘realmente’ passado se estabilizar, com as conseqüências que devem ‘normalmente’ se seguir” (Boltanski e Clavérie, 2007: 443), não nos é possível avançar até que ele se termine. Ou, em outros termos, é-nos até mesmo possível dizer que, em certo sentido, ele nunca terminará ao menos para as pessoas diretamente envolvidas no caso. Por que aqui ele deixa de ser intenção estratégica para a produção de um certo reconhecimento com efeitos públicos, mas torna-se expressão da singularidade da dor – que parece não ter fim: “esse movimento, ele é o nossos filhos. Os nossos filhos, agora, viraram o movimento.”

6. CONCLUSÃO

Tudo o que fizemos até agora foi relacionar os movimentos do grupo circunstancial estudado com os parâmetros teóricos das sociologias acima apresentadas, com quase exclusiva preeminência (consentida e voluntária) da sociologia *da* crítica. Acentuamos (1) os procedimentos por meio dos quais as integrantes do grupo buscaram construir uma *causa* e (2) as formas por meio das quais as integrantes intentaram se de-singularizar. Não só isso, (3) mostramos as tensões e alternâncias entre as duas estratégias principais de de-singularização, qual sejam, a comprovação da generalidade do problema através dos riscos implicados na causa pleiteada e a exposição contínua da singularidade do sofrimento e de sua insaciabilidade.

Assim, nossa ênfase foi conferida aos momentos referidos sobretudo aos constrangimentos de legitimidade que pesam sobre uma argumentação para que ela seja considerada como justa – quer dizer, vá ao encontro de nosso senso ordinário de justiça – e, com isso, consiga se de-singularizar, ou seja, gerar adesões para além de si mesma, comprovando, assim, sua condição de um problema público, não concernindo apenas às pessoas diretamente envolvidas, bem como aquelas (singulares ou coletivas) que, sensibilizadas pela causa, a ela se vinculam por adesão. Entretanto, deixamos de lado, talvez em demasia, a questão do poder e dos constrangimentos que pesam sobre uma causa que, embora justa e legítima – quer dizer, capaz de respeitar os princípios de universalização⁵⁸ a que uma argumentação que se pretende justa precisa estar adstrita –, não consegue de pleno direito fazer-se prevalecer. Digamos que, embora o caso privilegiado seja exemplar no que concerne às possíveis aplicações do modelo da grandeza, não significa, por outro lado, que relações de poder – por vezes experimentadas de forma arbitrária – estejam ausentes. Nosso foco, todavia, foi outro, por uma razão bastante simples. Enfatizamos as relações ou os tipos de relações em que os constrangimentos, dentro de um horizonte de publicidade, podem ser circunscritos nos termos de metafísicas morais (acima chamadas de Cidadelas). As relações de força foram secundarizadas em prol das relações não só de sentido, mas de justiça.

Faço uma espécie de mea-culpa que não deixa de ter sua motivação biográfica. A própria entrada no mestrado do autor dessa dissertação se deu com vistas a aplicação

⁵⁸ Embora não tratada de forma direta, é indubitável a relação do imperativo de justificação com o imperativo categórico kantiano: “Age somente, segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal.”

de uma sociologia crítica ao modo bourdieusiano, ou seja, meu intuito inicial era desvendar as “reais” causas da desigualdade, refletindo sobre as condições que fazem com que os dominantes obtenham predominância sobre os dominados. Ao longo da pesquisa, todavia, não foram poucos os momentos em que percebi o quão inconseqüente era esse modelo, além dos possíveis problemas gerados por uma aplicação desavisada do mesmo.

O primeiro capítulo é, então, uma sintética apresentação do que entendo por modelo crítico, tomando como base a teoria de Pierre Bourdieu. Em seguida, no capítulo seguinte, busquei apresentar, ainda que com “a pena um pouco pesada”, os problemas e impasses a que a teoria crítica pode nos levar, tentando dialogar com Alexander, além de alguns dos dissidentes do modelo bourdieusiano, como Heinich e o próprio Boltanski. No terceiro capítulo, apresentamos, de forma bastante sucinta, a etnometodologia, em verdade o fizemos mais como uma introdução a alguns dos pressupostos da sociologia de Boltanski e Thévenot, apresentada no quarto capítulo. Por fim, no último capítulo, o escopo foi aplicar as teorias até então esboçadas, com uma forte acento, conforme acima já foi colocado, na teoria pragmática francesa. Ela nos interessou mais e foi aquela que, diante do caso estudado, mostrou mais utilidade, proveito e conveniência.

Ademais, para além do ajustamento teórico entre o caso estudado e a sociologia *da* crítica, objetivamos apresentar sua utilidade uma vez que, no Brasil, os trabalhos de sociologia têm enfatizado, em minha opinião muitas vezes de forma excessiva, o modelo crítico. Raríssimos são os trabalhos que utilizam como fundamento os autores da sociologia pragmática francesa⁵⁹. Ademais, penso que, para pensar o Brasil, tornou-se, ao longo dos últimos anos, “lógico demais” que toda relação é submetida a um arbitrário cultural, cujo eixo fundamental está dividido entre dominados e dominantes, sob pena de, em caso de discordância, ser taxado de inocente, ingênuo ou mesmo alienado. Sendo o Brasil tratado como o país mais desigual do mundo e o tema da desigualdade um dos temas que mais possui imersão no senso comum, o repertório crítico acabou por se tornar o que há de mais banal e ordinário, tanto no mundo da vida quanto na academia.

No caso brasileiro, por exemplo, uma das análises que tem tido bastante imersão no senso comum acadêmico (e tem tido parte de seu sucesso devido ao truísmo que é

⁵⁹ Bons exemplos são Machado (2004), Freire (2008).

afirmar que no Brasil a desigualdade é brutal) é aquela que promulga a idéia de que teríamos em nosso país uma espécie de “modernidade periférica”. Assim, o autor que professa essa idéia, após uma crítica em que acusa, julga e condena a maior parte dos intérpretes nacionais (Souza, 2000), tratando-os como pueris e superficiais, dado que teriam caído na “crença doxológica” do “iberismo culturalista ou do patrimonialismo”, esquece-se de que, ele próprio, recai no mesmo problema na medida em que reduz as relações (que, segundo ele, “realmente importam”) à uma impessoalidade que, “ao modo de fios invisíveis”, permeiam as mentes dos atores sociais. A análise olvida que há relações das mais diversas formas (como no caso dos regimes de ação apresentados, que não estão adstritas ao essencialismo que as encerra em relações modernas ou pré-modernas, mas simplesmente tratam as entidades a partir do seu modo de se agenciar no mundo) e que, do mesmo modo que não se pode reduzir o Brasil a um amálgama de relações pessoais e impessoais (como Damatta [1979] o fizera), o inverso também não pode ser feito. Em verdade, essa análise faz o que há de mais arcaico, só que sob as vestes do novo e do científico: a teoria de Souza nos “emancipa” dizendo-nos modernos, porém condena-nos à periferia. Ao menos a primeira, quer dizer a análise de Damatta, nos parece, tem a vantagem de ser mais plural e abarcar um maior número de relações em sua grade analítica. Ao mesmo tempo, a “crítica científica” promulgada pela versão crítica, a qual condena o Brasil à condição de modernidade periférica, e que condenava as antigas interpretações por estigmatizar o mesmo país às relações pré-modernas, não se dá conta de que ela nos dá a modernidade, mas ao preço de algo pior do que até então havia sido colocado. Se não somos mais pré-modernos ou uma espécie de conjugação de relações modernas e não modernas (a casa e a rua, para Damatta), somos agora ainda mais infelizes: somos modernamente periféricos, ou seja: temos uma modernidade bastarda. O essencialismo é o mesmo: não mais pelo viés do iberismo ou do patrimonialismo, mas por uma metafísica ainda mais abstrata. Invoca, para tanto, “a existência de redes invisíveis e objetivas que desqualificam os indivíduos e grupos sociais precarizados como subprodutores e subcidadãos, e isso sob a forma de uma evidência social inofismável, tanto para os privilegiados como para as próprias vítimas da precariedade”. (Souza, 2003: 177). Sem sequer fazer uma reflexão acerca dos procedimentos críticos (como acima fizemos) menos ainda sobre a concepção de *habitus* tal qual teorizada por Bourdieu (a qual é aplicada por Souza de forma instrumental), a teoria do sociólogo brasileiro sobre a sub-cidadania parece superar em nada aqueles a quem critica. Pelo contrário. Reafirma o essencialismo anterior e, mais

do que isso, extrai seu sucesso exatamente daquilo que acusa nas teorias anteriores. Ora, pergunto-me se existe algum tema que seja mais próprio e próximo ao senso comum do que a desigualdade? Ou melhor, será que nossa desigualdade é tão irreflexiva ou será que ela está todo tempo imersa no senso crítico ordinário e sendo empregada e atualizada em nosso dia-a-dia? Será que precisamos de uma nova metafísica, não aquela do personalismo ou do patrimonialismo, mas a da impessoalidade? Os atores precisam mesmo, por acaso, do sociólogo para explicar o que para eles se trata de uma platitude? Assim, dizendo que a "[...] naturalização da desigualdade periférica não chega à consciência de suas vítimas, precisamente porque construída segundo as formas impessoais e peculiarmente opacas e intransparentes devido à ação, também no âmbito do capitalismo periférico, de uma ideologia espontânea do capitalismo' que traveste de universal e neutro o que é contingente e particular" (*idem*, p. 179), Souza repete, de modo irreflexivo, o chavão crítico e arroga para si o monopólio de dizer a verdade sobre a verdade dos atores. Aqui, tratando os atores como detentores de uma consciência mistificada, e a si mesmo como o sociólogo que, à la Platão, atinge a verdade do mundo das idéias, Souza pretende, por meio de uma metafísica (tão abstrata quanto as idéias do filósofo grego), retirá-los da obscura caverna. Mas, como vimos com Boltanski, convém perguntar se precisam realmente os atores da sociologia “crítica e científica” de lhes dizer o que, para eles, é tão óbvio. Será mesmo que só Damatta está transpondo para a academia – e em linguagem mais acadêmica – o que o próprio senso comum diz a propósito de si mesmo? Teria assunto mais, digamos, senso comum do que a brutal desigualdade brasileira?

Por fim, uma última consideração a respeito da teoria crítica de Souza. Este, fazendo uma relação com Florestan Fernandes (um dos poucos poupados de seu índice), diz que no Brasil, após a abolição da escravatura, “formou-se, antes uma 'ralé' que cresceu e vagou ao longo de quatro séculos: homens a rigor dispensáveis, desvinculados dos processos essenciais à sociedade”. (*idem*, p. 122); daí Souza retraça a origem de indivíduos que, segundo a hierarquia das instituições fundamentais do Ocidente, são inúteis e descartáveis. Fazendo-se, então, porta-voz de uma estrutura social invisível, Souza condena, por meio de uma categoria abstrata, uma série de indivíduos à condição de “coisa” e ajuda a performar aquilo contra o que, a princípio, ele parece lutar. Ademais, Souza pretende esconder por detrás de um invólucro “objetivista” a dimensão fortemente normativa de sua teoria, alçando-a à condição de ciência positiva. Para

fundamentar sua empiria – intitulada “ralé estrutural”⁶⁰ – que, de fato, não parte de nenhuma empiria ou mesmo correlação estatística, mas, antes, formaliza as intuições do senso comum –, Souza lança mão dos famosos e abstratos “fios invisíveis [que] interligam e cimentam tanto afinidades e simpatias, constituindo as redes de solidariedades objetivamente definidas ou, por outro lado, forjam antipatias soldadas pelo preconceito” (Souza, 2003: 15).

Não vou me alongar em uma discussão que será melhor tratada em um outro trabalho. Sua breve apresentação serve apenas para mostrar que a sociologia francesa (pós-bourdieuiana) pode nos ajudar, e muito, a pensar as infundáveis relações e questões do caso brasileiro, sobretudo no que concerne aos impasses legados pela tradição crítica cuja importância, é preciso deixar claro, foi inegável.

Penso ainda que, mais para frente, será possível – o que não foi ainda nesse trabalho – conciliar a perspectiva da sociologia *da* crítica com as contribuições do esquema crítico tradicional, chegando a um meio termo entre os constrangimentos de legitimidade que pesam sobre os atores e as situações nas quais, embora esses sejam respeitados, não se consegue prevalecer.

Nem um éden, nem um inferno: apenas um meio termo que consiga analisar as diferentes situações em meio às quais as entidades se fazem descritíveis e mobilizam suas competências. Talvez uma utilização dosada (quem sabe, em doses homeopáticas) da sociologia crítica possa nos ajudar no trabalho de vigilância epistemológica. A verdade está sempre no meio e os maniqueísmos devem sempre ser evitados. A questão da dissertação foi, de fato, enfatizar os constrangimentos de legitimidade respeitados – ênfase necessária, em nosso ponto de vista, para reverter o óbvio. Em nossa opinião, se há alguma coisa contra qual o trabalho acadêmico deve lutar, esse é contra o óbvio, o estabelecido. Nossa tarefa é aumentar o índice de refletividade, exatamente ali onde a “caixa-preta” está fechada, trancada e todos estão satisfeitos. Daí o imperativo de foco na sociologia *da* crítica, daí também o objetivo de toda essa dissertação.

⁶⁰ Em nossa opinião, trata-se de um conceito encharcado de normatividade, mas que o autor tenta reduzir à sua dimensão descritiva.

REFERÊNCIAS

BOLTANSKI, L. La dénonciation. *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 51: 3-40, 1984.

_____. *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990.

_____. Usos fracos e usos intensos do *habitus*. In : *Trabalhar com Bourdieu*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2005.

BOLTANSKI, L.; THEVENOT, L. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

BOURDIEU: *Algérie 60 (soixante) : structures économiques et structures temporelles*. - Paris : Ed. de Minuit, 1977.

_____. (avec A. Darbel, J.-P. Rivet, C. Seibel), *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963.

_____. *Choses dites*, Minuit, 1987

_____. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz, 1972.

_____. *Outline of theory of Practice*. Cambridge University Press, 1979b.

_____. *La Distinction*. Paris : Minuit, 1979.

_____. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

_____. *Leçon sur la leçon*. Paris: Minuit, 1982.

_____. *Raisons Pratiques : sur la théorie de l'action*. Paris, Le Seuil, 1994.

_____. *Méditations Pascalienues*. Liber, 1997.

_____. *La Domination Masculine*, Liber, 1998.

_____. Les Bal celibataires, Seuil, Paris, 2002,

_____; CHAMBOREDON, J.-Cl.; PASSERON, J.-Cl. *Le métier de sociologue*. Paris : Mouton, 1973. (A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas. Petrópolis: Vozes, 1999).

_____. *La reproduction. Eléments pour une théorie du système de l'enseignement*. Minuit, Paris, 1970.

_____; PASSERON, J.-CL. *Les heritiers. Les étudiants et la culture*. Paris. Minuit, 1985.

CEFAÏ, D. (1996), “La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques”. *Revue Réseaux*, nº 75.

___ e TROM, D. (2001), *Les formes de l'actions collectives. Mobilisations dans des arènes publiques*. Paris, Raisons Pratiques 12, Ed. EHESS.

CORCUFF: *Les nouvelles sociologies: constructions de la réalité sociale*. Paris: Nathan, 1995.

DAMATTA, R. 1979. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro.*, Rio de Janeiro:Jorge Zahar Editores.

FREIRE, J. (2005), *Sensos do justo e problemas públicos em Nova Iguaçu*. Tese de doutorado, IUPERJ, mimeo.

_____. Elevar a voz em uma ordem violenta: a indignação colocada à prova pelo silêncio. In: Machado da Silva, Luiz Antonio (org.).. (Org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FAPERJ/NOVAS FRONTEIRAS, 2008, v. 1, p. -.

GADAMER, H. G., *Verdade e Método*. Petrópolis, Vozes, 2002.

HEINICH, N. *Porquoi Bourdieu ?*, Gallimard, 2007.

HEURTIN, J.-P., Cardon, D., 1999, « La critique en régime d'impuissance. Une lecture des indignations des auditeurs de France-Inter », in François, B., Neveu, E., *Espaces publics mosaïques. Transformations de l'espace public*, Rennes, PUR.

LAHIRE, B. *L'Homme Pluriel. Les ressorts de l'action*. Armand Colin / Nathan, 2001.

LEMIEUX, C. *Une critique sans raison ? L'approche bourdieusienne des médias et ses limites*. In : Le travail sociologique de Pierre Bourdieu : dettes e critiques. Paris, La Découverte, 2005.

LEACH, E. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1996.

MACHADO, L.A. "Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano", in: L.C.Q. Ribeiro (org.): *Metrópoles: entre a coesão e a fragmentação, a cooperação e o conflito*, São Paulo, Perseu Abramo, 2004.

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

OGIEN, A. et QUERÉ, L. *Le vocabulaire de la sociologie de l'action*. Paris, Ellipses Éditions Marketing S.A., 2005

PETERS, G. O social entre o céu e o inferno: a antropologia filosófica de Pierre Bourdieu. http://www.iuperj.br/pesquisa/laboratorios/sociofilo/ceu_inferno.pdf . 2008.

RAPPORT, N. and OVERING, J. *Social and Cultural Anthropology. The key concepts*. New York, London, Routledge, 2000.

SHAPIRO, G. Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'*habitus*. In : *Pierre Bourdieu, sociologue*. Paris, Fayard, 2004.

SOUZA, J. A MODERNIZAÇÃO SELETIVA: UMA REINTERPRETAÇÃO DO DILEMA BRASILEIRO. Brasília: UnB, 2000. 276 p.

_____. A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA SUBCIDADANIA: PARA UMA SOCIOLOGIA POLÍTICA DA MODERNIDADE PERIFÉRICA. Belo horizonte: UFMG, 2003. 213 p.

VANDENBERGUE, F. Construction and criticism in the new french sociology. **Soc. estado.** , Brasília, v. 21, n. 2, 2006 . Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922006000200003&lng=en&nrm=iso >

_____. “The Real is Relational”: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism , [Sociological Theory](#), Volume 17, Number 1, March 1999 , pp. 32-67(36)