

Introdução às **Ciências Sociais**

Sandro José da Silva



Universidade Federal do Espírito Santo
Secretaria de Ensino a Distância

História
Licenciatura

Este livro integra o conjunto de disciplinas do curso de Licenciatura em História, modalidade Ensino à distância da Universidade Federal do Espírito Santo. Trata-se da disciplina de Introdução às Ciências Sociais, cujo objetivo é fornecer aos estudantes um panorama sobre a Sociologia, a Antropologia e a Ciência Política, as principais disciplinas das Ciências Sociais, mas também, as especificidades de suas abordagens, métodos e objetos de estudo. Na presente publicação, o estudante terá indicações para completar a sua compreensão do mundo social, mas também será instigado a buscar mais fontes de informação. Dividido em seis módulos, o livro aborda temas como as relações de poder, a constituição da sociedade e a diversidade cultural, mas também, os desafios da sociedade contemporânea, sem deixar de lado os fatores e conjunturas que constituíram as Ciências Sociais.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

Introdução às
Ciências Sociais

Sandro José da Silva

Vitória
2015

Presidente da República

Dilma Rousseff

Ministro da Educação

Renato Janine Ribeiro

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPES/MEC**

Jean Marc Georges Mutzig

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

**Secretária de Ensino a
Distância – SEAD**

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Teresa Cristina Janes Carneiro

**Coordenadora Adjunta UAB
da UFES**

Maria José Campos Rodrigues

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

**Coordenador do Curso de
Licenciatura em História**

Geraldo Antonio Soares

Revisora de Conteúdo

Adriana Pereira Campos

Revisora de Linguagem

Fernanda Scopel

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional - SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514

CEP 29075-910, Goiabeiras

Vitória – ES

(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:

Letícia Pedruzzi Fonseca

Equipe:

Giulliano Kenzo Costa Pereira

Patrícia Campos Lima

Diagramação

Coordenação:

Geyza Dalmásio Muniz

Equipe:

Antônio Victor Simões

Ilustração

Coordenação:

Priscilla Garone

Equipe:

Paulo Caldas

Impressão

Tavares&Tavares

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S586i Silva, Sandro José da
Introdução às ciências sociais / Sandro José da Silva. - Vitória :
Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2014.
110 p. : il. ; 22 cm.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-63765-23-9

1. Ciência política. 2. Antropologia. 3. Sociologia. 4. Ciências sociais..I. Título.

CDU: 3



Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam ao autor o devido crédito pela criação original.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.

Sumário

1	O surgimento das Ciências Sociais no contexto das sociedades modernas	7
	As diferentes matrizes do pensamento social	8
	A experiência humana como tema central das Ciências Sociais modernas	9
2	Das sociedades tradicionais à vida urbano-industrial	19
	A ciência positiva da sociedade	23
	Evolucionismo e sociedade	27
3	A antropologia e a questão da Alteridade	31
	A antropologia e a reinvenção do Homem	31
	Usos e implicações do evolucionismo cultural	36
	A etnografia como resposta ao evolucionismo cultural	36
4	A Ciência Política e a arte do poder	51
5	A sociologia e a instituição da sociedade	61
	As condições para a emergência da sociologia	63
	Émile Durkheim e o mundo das instituições	66
	Karl Marx: poder e classes sociais	71
	Max Weber: poder e cultura	77
6	Perspectivas contemporâneas no estudo das Ciências Sociais	85
	O interacionismo simbólico de Erving Goffman	85
	Michel Foucault e o poder	91
	Quem define o que é imperfeito?	91
	O poder não pertence a ninguém: o poder sem rei	92
	Pierre Bourdieu e a reprodução social	95
	Bibliografia	104



FIGURA 1

Pimenta do Reino (Black Pepper);
do livro *des merveilles de Marco Polo*
(As maravilhas de marco Polo).

Página 11



FIGURA 2

Uma cena de canibalismo retratada por
Théodore De Bry em livro de Hans Staden
no Século XVI

Página 13

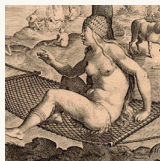


FIGURA 3

Gravura de Jan Van der Straet (1523-1605)

Página 13

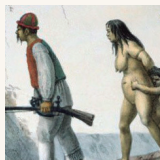


FIGURA 4

Escravidão indígena registrada no quadro
“O caçador de escravos”.

Página 13



FIGURA 5

A exploração da mão de obra do trabalhador
não poupava sequer seus filhos, que ficavam
extenuados após jornadas de trabalho de
várias horas.

Página 23

Lista de Figuras



FIGURA 6
B. Malinowski e a etnografia entre Os Trobriandeses no início do século XX.

Página 37



FIGURA 7
“Para conhecer a natureza do povo é preciso ser Príncipe. Para conhecer a natureza do Príncipe é preciso ser povo” (N. Maquiavel).

Página 51



FIGURA 8
American Way of Life - O sonho americano... para poucos.

Página 71



FIGURA 9
"O cambista e sua mulher".

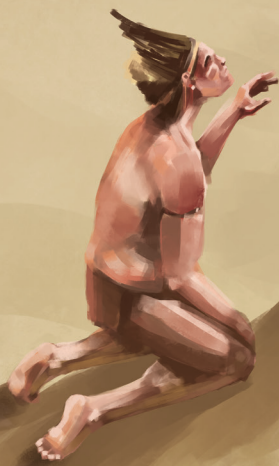
Página 80



FIGURA 10
Desfile da Juventude em Curitiba:
Ordem e progresso.

Página 95

MÓDULO I



O surgimento das Ciências Sociais no contexto das sociedades modernas

Introdução

As Ciências Sociais têm um percurso histórico recente que se consolidou a partir da Revolução Industrial no século XIX. A descrição e compreensão do seu surgimento e desenvolvimento, portanto, devem ser entendidos a partir de contextos específicos que envolvem mudanças nos campos da filosofia, da economia e da história da sociedade moderna. As Ciências Sociais também definiram um ordenamento dos eventos que levaram à sua criação, o que coloca o problema sobre essas ciências pensarem a si próprias como o resultado da História.

Propomo-nos a apresentar e discutir algumas questões a esse respeito. Como podemos compreender o surgimento das Ciências Sociais? Quais caminhos elas trilham até se consolidar? Quais os conceitos mais significativos? Que autores podemos relacionar como aqueles que contribuíram de forma decisiva para a explicação do fenômeno social? Como são as Ciências Sociais na contemporaneidade?

Para responder adequadamente a essas questões, é necessário descrever os contextos sociais e históricos que favoreceram a constituição das “sociedades modernas” e perceber mudanças

que servirão de base para um novo tipo de sociedade. Nosso objetivo não é esgotar o assunto, mas sugerir leituras e abordagens que ajudem a elucidar quais caminhos se tornaram instigantes na descoberta desse mundo social das Ciências Sociais.

Por outro lado, não é nosso objetivo fazer uma História das Ciências Sociais, tarefa que cabe aos historiadores. Nosso objetivo será tão somente percorrer os principais desafios postos pelas Ciências Sociais e ver as respostas que surgiram em cada contexto específico. A primeira tarefa que temos de enfrentar é a de identificar as diferentes matrizes de pensamento nas quais se desenvolveram reflexões sobre o Homem e a Sociedade.

As diferentes matrizes do pensamento social

Faremos um percurso que se inicia com um evento que marcou profundamente o pensamento ocidental: o encontro com os povos que habitam o chamado Novo Mundo. Tal experiência é relevante em nosso argumento, visto que ela provoca sucessivos abalos nas certezas: primeiro, sobre a Terra ser o centro do universo depois o homem ser o centro do mundo. Veremos de forma mais detida como isso se deu e suas repercussões na Europa. Em seguida, ainda sob o impacto desse período, deter-nos-emos em como o descentramento do homem favoreceu o surgimento sobre uma teoria do social e da sociedade, das formas de governo e da organização das instituições necessárias à vida em sociedade.

Neste percurso, veremos que o surgimento de uma nova perspectiva sobre a ciência provocará mudanças profundas na maneira como as pessoas se verão, tanto no que tange à sua relação com a natureza quanto às relações entre elas mesmas. Estará em jogo, aqui, um novo tipo de vida social que pode ser guiada, disciplinada, transformada em equações econômicas, medida e submetida

a regras cujo valor moral atenderá a uma parcela bastante pequena da sociedade. Veremos também que alguns teóricos das Ciências Sociais destacar-se-ão na crítica a esse tipo de sociedade, revelando seus esquemas de poder submersos em regras aparentemente científicas. Vozes antes silenciadas, como as das mulheres, dos operários e dos povos colonizados, ganharão cada vez mais espaço na análise desses autores.

A experiência humana como tema central das Ciências Sociais modernas

Nesta seção, vamos desenvolver algumas questões relativas à construção da percepção sobre o que é a humanidade. Nosso objetivo é identificar em que momento o conceito de humanidade passou a fazer sentido na análise das transformações históricas por que passaram as sociedades europeias ocidentais e como tal conceito opôs humanos e não humanos no processo político de construção mundial.

Todos os grupos desenvolveram-se em algum tipo de sociedade. Estas são marcadas por regras, por formas mais ou menos institucionalizadas e pela transmissão de conhecimento entre gerações. Todas as sociedades vivem em constante contato umas com as outras, o que lhes permitem contatos dos mais variados, em função de trocas matrimoniais, econômicas, culturais ou de processos de conquista envolvendo grandes transformações na sua estrutura social. É esse processo que torna as sociedades mais complexas e diferenciadas, e não o seu isolamento.

“[...] Entre elas andava uma, com uma coxa, do joelho até o quadril e a nádega, toda tingida daquela tintura preta; e todo o resto da sua cor natural. Outra trazia ambos os joelhos com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas, e com tanta inocência assim descobertas, que não havia nisso desvergonha nenhuma. [...] Trouxeram-lhes vinho em uma taça; mal lhe puseram a boca; não gostaram dele nada, nem quiseram mais. Trouxeram-lhes água em uma albarrada, provaram cada um o seu bochecho, mas não beberam; apenas lavaram as bocas e lançaram-na fora [...]”. Trecho da Carta de Pero Caminha, sobre o “achamento do Brasil”. (CAMINHA, 1500)

Esses encontros sempre ocorreram e foram registrados por viajantes, como Marco Polo (1254-1324), mas é preciso sublinhar que o modelo de sociedade antropocêntrica que surgiu na modernidade e que emergiu no período das Grandes Navegações e se desenvolveu até fins do século XIX diferiu em muitos aspectos daqueles modelos considerados não ocidentais. Tais modelos estavam baseados exclusivamente em economias de escala reduzida, em um pensamento estritamente holista e na organização familiar como centro da vida social. Isso não quer dizer que essas sociedades eram atrasadas ou que não desenvolveram sistemas sociais e econômicos complexos. Pelo contrário, a Arqueologia mostra que civilizações ancestrais da África e da América Central produziram impérios com níveis de complexidade tais que ainda hoje são objetos a serem elucidados por pesquisadores.



FIGURA 1 Pimenta do Reino (Black Pepper); do livro *des merveilles de Marco Polo* (As maravilhas de marco Polo). Fonte: Mestre de Boucicaut e Mestre de Mazarin (1410, apud POLO, [s.d.])

No caso em questão, a diferença fundamental que foi salientada era a qualidade do encontro colonial e os desdobramentos proporcionados em termos da construção de uma imagem eurocêntrica e antropocêntrica do mundo europeu. Vejamos que a “descoberta do novo mundo” serviu como uma espécie de espelho para o Ocidente, para as suas regras, para suas leis, para sua expressão cultural e, sobretudo, para a sua posição política, econômica e cultural no mundo que se reorganizava.

Conhecido como o primeiro *best seller* do Novo Mundo, *Viagens e aventuras no Brasil de Hans Staden* (1974), faz uma descrição ainda hoje impressionante da vida dos povos do litoral de São Paulo. Sobressai, na obra, o apelo religioso da narrativa sobre como o autor foi salvo por Deus das mãos dos temíveis canibais. Destaca-se o relato humano de uma testemunha em primeira pessoa, um exitoso apelo literário que aponta as convicções religiosas dos exploradores. A obra também revela como eram complexas as relações entre colonizadores e as populações indígenas, revelando estratégias de poder de ambos os lados e questionando o tom romântico e ingênuo das narrativas sobre os primeiros tempos da *Terra Brasilis*.

A propósito desse momento, temos como exemplo o livro de viagens do alemão Hans Staden (1525-1579) ao Brasil. Nele, o retrato do canibalismo das sociedades originais foi colocado em primeiro plano na narrativa como um marcador da diferença entre europeus cristãos e aqueles considerado em seu relato como “selvagens”, embora reconheça em várias passagens de seu relato que, tratando-se de costumes distintos, estes são dicotomizados entre “civilizados” e “selvagens”. Em torno dos restos mortais assados de um prisioneiro, os selvagens americanos se saciam, enquanto o terror perpassa o rosto do alemão que condena tal ato. Essa diferença foi delimitada por ele como uma oposição fundamental entre humanos e não humanos e cuja finalidade última era situar o lugar do europeu na conquista do mundo.

Outras narrativas buscam ainda inserir tais “costumes” no contexto cultural desses grupos, como fez Jean de Léry (1536-1613) ao propor uma interpretação “de dentro” da lógica cultural dos brasileiros originários. Segundo o autor:

Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. Ao contrário, as almas dos covardes vão ter com *Ainhân*, nome do diabo, que as atormenta sem cessar (LÉRY, 1980, p. 207).

Vejamos que, tanto no caso de Léry quanto de Staden, se trata de uma interpretação dada por europeus aos hábitos culturais de outra sociedade. A partir daí, a dominação do mundo se daria pela demarcação da diferença, imaginada e atribuída pelos europeus aos americanos como seres radicalmente distintos.



FIGURA 2 Uma cena de canibalismo retratada por Théodore De Bry em livro de Hans Staden no Século XVI (STADEN, 1974).



FIGURA 3 Gravura de Jan Van der Straet (1523-1605) (CUNHA, 1992).



FIGURA 4 Escravidão indígena registrada no quadro "O caçador de escravos" de Augustin Brunias (1730-1796) (Cunha, 1992)

Ao observarmos a Figura 3, vemos que a diferença é construída de forma a ser consolidada mediante a observação da técnica. Américo Vespúcio, de pé, está em um diálogo um tanto franco com uma indígena que se encontra sentada em sua rede. O que inicialmente pareceria um diálogo mais igualitário revela outra face. Vemos que a imagem destaca os artefatos que ambos ostentam. Simbolicamente, o quadro é dividido ao meio: do lado esquerdo está Américo Vespúcio com os sinais da sociedade a que pertence – bandeiras, navios, instrumentos de navegação e uma espada; do lado direito, a indígena repousada em sua rede, ladeada de seres selvagens – a própria natureza das árvores, dos animais e, ao fundo, um banquete canibal tornam indistinta a separação entre os indígenas e a natureza.

Agora, podemos nos deter melhor na Figura 4 e perceber que uma representação pictórica mais realista revela aspectos mais cotidianos que enredaram o processo de colonização. Como estamos acompanhando, a “conquista da América” teve como pressuposto a definição das sociedades indígenas como “selvagens” cujos hábitos estavam associados à natureza. Daí advém a justificativa para a escravização desses povos, baseada em argumentos morais sobre sua inferioridade, o que soou razoável e amplamente defensável para o pensamento colonial das cortes e também do clero católico. Lembremos que, unidos por interesses econômicos e políticos, ambos justificavam a escravização de grupos que não aceitassem as crenças cristãs.

O processo que classificamos como “descoberta” deve ser melhor compreendido se quisermos adentrar a realidade de que se revestiu o processo violento da conquista e colonização. Um exemplo são as controvérsias sobre se os índios eram humanos, diabos, se tinham alma, se poderiam ser subjugados pelos espanhóis, etc. Vejamos um debate a propósito dessa qualificação dos indígenas.

Excerto dos argumentos contra a e a favor da escravização indígena, ocorrida na Espanha em 1550

Bartolomé de Las Casas (1474-1566)

Frade dominicano espanhol

“Àqueles que pretendem que os índios são bárbaros, responderemos que essas pessoas têm aldeias, vilas, cidades, reis, senhores e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor que a nossa. [...] Assim, igualavam-se aos gregos e os romanos, e até, em alguns de seus costumes, os superavam. Eles superavam também a Inglaterra, a França, e algumas de nossas regiões da Espanha. [...] Pois a maioria dessas nações do mundo, senão todas, foram muito mais pervertidas, irracionais e depravadas, e deram mostra de muito menos prudência e sagacidade em sua forma de se governarem e exercerem as virtudes morais. Nós mesmos fomos piores, no tempo de nossos ancestrais e sobre toda a extensão de nossa Espanha, pela barbárie de nosso modo de vida e pela depravação de nossos costumes.” (LAPLANTINE, 2007)

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)

Jurista da coroa espanhola

“Aqueles que superam os outros em prudência e razão, mesmo que não sejam superiores em força física, aqueles são, por natureza, os senhores; ao contrário, porém, os preguiçosos, os espíritos lentos, mesmo que tenham as forças físicas para cumprir todas as tarefas necessárias, são por natureza servos. E é justo e útil que sejam servos, e vemos isso sancionado pela própria lei divina. Tais são as nações bárbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos. E será sempre justo e conforme o direito natural que essas pessoas estejam submetidas ao império de príncipes e de nações mais cultas e humanas, de modo que, graças à virtude destas e à prudência de suas leis, eles abandonem a barbárie e se conformem a uma vida mais humana e ao culto da virtude. E se eles recusarem esse império, pode-se impô-lo pelo meio das armas e essa guerra será justa, bem como o declara o direito natural que os homens honrados, inteligentes, virtuosos e humanos dominem aqueles que não têm essas virtudes.” (LAPLANTINE, 2007)

Sobre esse tema, sublinhamos que o universo das “descobertas do Novo Mundo” se caracteriza pela exploração de recursos naturais, mas também pela busca do “lugar” das populações autóctones na moral dos europeus de então. A presença de outros seres na cosmologia ocidental pode nos ajudar a entender as diferentes realidades descritas como a “natureza humana”, uma preocupação recorrente de filósofos iluministas. Vejamos um trecho de *Dos Canibais* (2009), de Michel de Montaigne (1533-1592), que interrogou os Tupinambá sobre seus costumes e os comparou aos dos colonizadores:

Podemos, pois, achá-los bárbaros em relação às regras da razão, mas não a nós, que os sobrepassamos em toda a espécie de barbárie. Sua guerra é toda nobre e generosa e tem tanta desculpa e beleza quanta se pode admitir nessa calamidade humana; seu único fundamento é a emulação pela virtude. Não lutam para conquistar novas terras, pois ainda desfrutam dessa liberdade natural que, sem trabalhos nem penas, lhes dá tudo quanto necessitam e em tal abundância que não precisam de alargar seus limites. Encontram-se ainda nesse estado feliz de não desejar senão o que as suas necessidades naturais reclamam (MONTAIGNE, 2009, p. 50).

Resumindo nosso argumento até agora, sublinhamos que muitos países europeus já conheciam povos diferentes dos seus, dadas as explorações de rotas econômicas pela Ásia e África, como atestam exploradores e o próprio período conhecido como “As Cruzadas”. No entanto, o encontro entre uma emergente filosofia sobre a Alteridade e os outros povos marcou profundamente o tipo de relações humanas desde então: o surgimento do conceito moderno de Humanidade e uma nova postura do Homem europeu que passa a pensar em si próprio como centro do mundo.

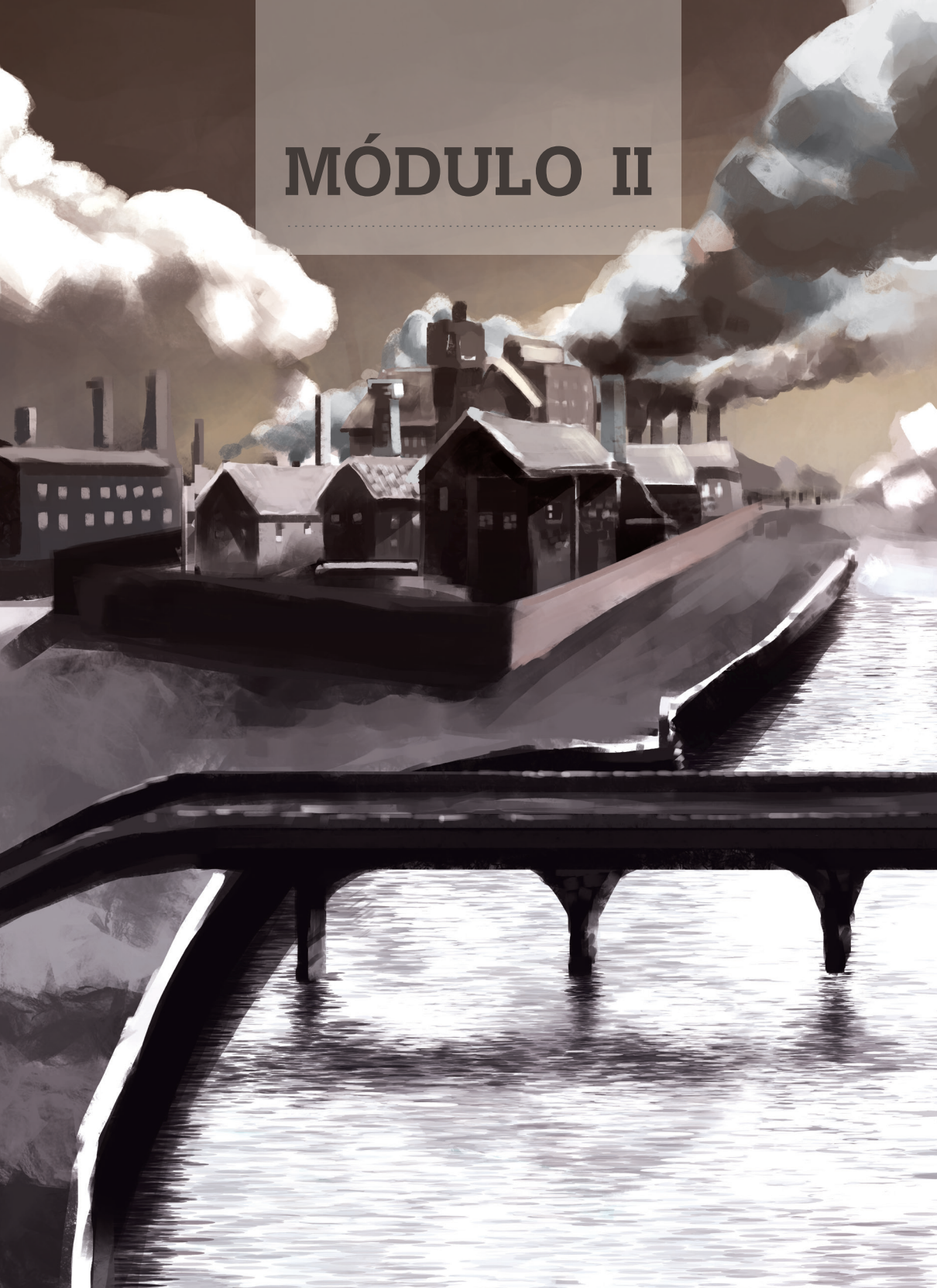
Alteridade

Não há “Eu” sem os “Outros”, pensando-os como relação, oposição ou complemento. A ideia de Alteridade é o resultado do processo de “estranhamento” da cultura de outrem ou da nossa própria. “Estranhar” é, nesse sentido, se afastar do que é familiar, convencional, “naturalizado” e buscar a razão de ser social de comportamentos e costumes. É possível “estranhar” a cultura a partir da premissa de que ela é construída pelos seres humanos e adquire sentido para eles.

Como se sabe, as navegações no século XVI foram um desafio em relação tanto à ciência e à técnica quanto aos valores morais vigentes na Europa medieval. Algumas ideias religiosas foram abaladas com o geocentrismo, depois com o heliocentrismo, mas será o antropocentrismo que vai colocar uma questão crucial ao Velho Mundo. Segundo a perspectiva do antropocentrismo, é o Homem que está no centro do Universo dada a sua capacidade intelectual de pensá-lo sem os constrangimentos morais, religiosos e culturais. O Homem, instituído como ser universal, formou uma consciência autônoma em relação aos demais seres no Universo.

O antropocentrismo foi fundamental para o desenvolvimento das instituições políticas, para a formação dos Estados modernos centralizados, para o florescimento das economias mercantis baseadas no lucro e para o estabelecimento do ensino laico cujos princípios deveriam ser a racionalidade e não o pensamento religioso. Como vimos, estavam dados os passos iniciais para a reorganização política e geográfica do mundo contemporâneo, pois a vida social adquiria, sob esse ponto de vista, um caráter exterior aos indivíduos, uma forma complexa de vida em sociedade pautada por novos valores baseados na liberdade individual, mas ao mesmo tempo em uma sociedade cada vez mais conectada localmente e globalmente pela economia, pela cultura e pelos sistemas políticos de governo.

MÓDULO II



Das sociedades tradicionais à vida urbano-industrial

Este Módulo tem por objetivo descrever a emergência das sociedades urbano-industriais e os sistemas de pensamento desenvolvidos para explicar esse fenômeno. Os dois eventos, aparentemente separados, estiveram, na verdade, intimamente associados e se influenciaram mutuamente, conduzindo à definição de mecanismos de controle e planificação social. Vamos começar pelas transformações na sociabilidade do mundo camponês para passar, depois, às estratégias de controle da vida fabril.

Nas sociedades tradicionais, o lazer estava associado ao trabalho, a arte era parte do cotidiano do artesão e a agricultura era o resultado da vida religiosa do camponês. Tudo era percebido como conectado, e o trabalhador mantinha vínculo com o resultado do seu trabalho. Nas oficinas ou nas roças, os trabalhadores se apropriavam do resultado de seu trabalho, o que garantia certa autonomia em relação às relações de poder no nível econômico.

Eventos de ordem econômica e filosófica alteraram significativamente essa relação particularmente vista na Europa medieval. Vamos buscar compreender que ambiente social era esse e como nele teve lugar uma forma de explicação da realidade social ainda inédita. Começemos pela relação entre o tempo e o espaço.

A cidade, como a conhecemos hoje, era algo inexistente senão como ponto de comércio e arrecadação de impostos que oscilava entre o tempo da igreja – que via o mundo como criação divina pré-definida e de duração finita –, e o tempo do comércio – que buscava técnicas cada vez mais apuradas para aperfeiçoar a exploração da natureza, o que sugere uma temporalidade aberta e maleável à vontade humana. Em relação ao tempo da igreja, a perenidade das instituições dava a impressão de imutabilidade e uma amplitude aos seus propósitos. Já em relação ao comércio, sugere-se que os propósitos derivam de ações individuais urdidas no cotidiano das relações, o que nos remete a uma temporalidade miúda, que se faz e refaz o tempo todo sob a manipulação humana.

Em relação ao espaço, a lealdade das pessoas com a cidade não era estabelecida por um Estado centralizado, mas pela relação pessoal com um senhorio e/ou com sua religião. Em muitos casos, a Revolução Industrial se beneficiou da centralização do Estado, que passou a desenvolver uma burocracia forte, um corpo de funcionários cada vez mais dedicados à máquina estatal, com a abolição dos privilégios das grandes famílias e títulos de nobreza em face do Estado. Isso fez com que o Estado se tornasse objeto de interesse na reorganização das nações, na redefinição do mapa mundial com a expansão colonial para novos mercados produtores e novas riquezas e povos a serem explorados.

O mundo é novamente “redescoberto”, mas agora como extensão mercantil capitalista que racionaliza a exploração econômica e cria novas formas de cidadania planetária. Um súdito inglês comandava os negócios da coroa britânica desde as ilhas caribenhas, da África, da Oceania ou da Ásia. Pouco importava onde ele estava, desde que a administração colonial mantivesse o vínculo estreito entre poder e economia a multiplicar os lugares de dominação das pessoas e da natureza.

A importância do comércio internacional se intensifica e a reorganização do tempo e do espaço dá a impressão da compressão do mundo. Novas tecnologias, como o uso do vapor nas fábricas e os meios de transporte, aceleraram o ritmo de produção de bens, empurrando mais e mais trabalhadores dos campos para a cidade. As cidades se expandiram e o ambiente urbano ocupou cada vez mais espaço na vida do trabalhador. Bem, mas o que tempo e espaço têm a ver com o surgimento das Ciências Sociais?

As sociedades urbano-industriais capitalistas que surgiram em fins do século XVIII substituíram em grande medida a manufatura artesanal pela produção em fábricas, organizadas por princípios racionalizadores do tempo e do espaço. Os vários sistemas fabris coexistiram por muito tempo, mas é inegável que eventos como o cercamento dos campos, que proibiu o livre acesso dos camponeses aos recursos naturais como a caça e a pesca ou mesmo ao cultivo do solo, levaram a um duro golpe na economia moral camponesa de então.

A terra, antes vista como um bem comum, foi transformada em bem de produção, ou seja, parte dos insumos necessários à produção capitalista. As plantações e florestas, antes usadas pelos camponeses para a sua subsistência, se converteram em pasto para a produção de lã para as manufaturas de tecidos e os camponeses migraram para a cidade em busca de melhores condições de vida haja vista que foram expulsos de sua condição camponesa anterior. A classe aristocrática que vivia exclusivamente do trabalho dos camponeses também teve de se reorganizar – cercando os campos aos camponeses e alugando-os às manufaturas de tecido – e redefinir a cidade como seu foco de atenção, se quisesse sobreviver.

Esses novos princípios de racionalidade econômica são marcados por um tipo de relação social impessoal, caracteriza-se por complexos sistemas de comunicação e educação e tem na ideologia do desenvolvimento incessante sua marca mais evidente.

Nela, os sistemas econômicos dessa sociedade estão baseados na divisão social do trabalho que superou mundos tradicionais até então interconectados. O valor do trabalho, por exemplo, será definido pelo dinheiro e não mais considerado um bem moral deste ou daquele artesão.

A invenção da fábrica foi, finalmente, um duro golpe nas formas de organização do trabalho e em toda a percepção da vida do trabalhador, uma vez que representa uma técnica eficaz de produção a partir do controle do tempo e do espaço nos quais o trabalhador deve produzir não somente as peças da nova máquina, mas a sua própria vida.

O trabalhador depende mais e mais do dinheiro oriundo do trabalho, que depende dos demais trabalhadores, que dependem dos fornecedores de matérias-primas, que dependem do transporte, que depende do combustível, e assim em diante. Assim, o trabalhador é transformado em mais uma peça na grande engrenagem da sociedade capitalista. E as instituições – como a família –, o lazer e as concepções sobre a vida são modificados radicalmente.

O historiador Eric Hobsbawm sugere que a industrialização deveria cumprir três preceitos para se manter como modelo econômico. Em primeiro lugar, aumentar a produção e a produtividade para poder alimentar aquela população que havia migrado do campo em direção à cidade. Em segundo lugar, garantir que as fábricas não ficassem sem mão de obra, o que quer dizer garantir a oferta de bastantes trabalhadores a preços baixos. E, por último, fornecer mecanismos para que os capitalistas reinvestissem seus lucros, de modo a propiciar o acúmulo de capital para ampliar e modernizar a economia (HOBSBAWM, 2007).

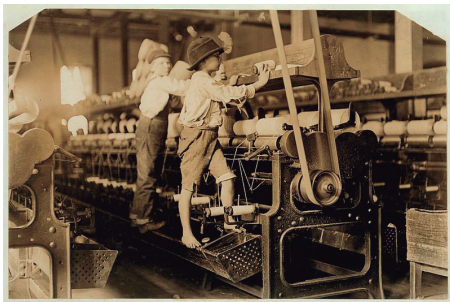


FIGURA 5

A exploração da mão de obra do trabalhador não poupava sequer seus filhos, que ficavam extenuados após jornadas de trabalho de várias horas (HINE, 2010).

A nova rotina das pessoas sob o controle do relógio e da fábrica gerou novas necessidades, novas formas de ver o mundo, novas formas de governar, sonhar e viver em sociedade. Como analisar tais transformações? Como ver nelas a emergência de uma nova consciência de si mesmo e dos outros? Como resolver os problemas que a cidade industrial apresentava? Problemas sociais antes inexistentes e soluções ainda não experimentadas emergem desses contextos.

Tratava-se de novas formas de os seres humanos se relacionarem? Como descrever e entender tais mudanças? Conflitos de toda a ordem se acumulam nas cidades e torna-se necessário intervir para reestabelecer a frágil ordem das coisas. Mas que ordem era essa? Quem a definiu? Quem a criou?

Vamos apresentar, em seguida, os principais pensadores e suas ideias acerca de como descrever, entender e controlar a realidade social tão complexa e dinâmica que emergiu com a Revolução Industrial. Tais pensadores se preocuparam com as razões e os sentidos dessas transformações tanto na vida individual quanto na coletiva, o que levou ao desenvolvimento de modelos explicativos e teorias sobre esses fenômenos.

A ciência positiva da sociedade

O francês August Comte (1798-1857) dedicou-se a pensar soluções para os problemas da nova sociedade urbano-industrial a partir

da formulação racional da sociedade. Sua proposta pretendeu dar respostas diferentes à vida em sociedade que não se baseassem em crenças religiosas. Nesse sentido, ele busca romper com os pressupostos de um poder divino que não tivesse como origem os cidadãos.

Para A. Comte era possível conhecer, descrever e solucionar problemas adotando-se métodos científicos e objetivos que ele classificou a partir de sua proposta de ciência e método: o Positivismo. Tal método sugere que na vida social, assim como na natureza, existem leis universais e que cabe ao sociólogo, agente central da nova ciência, descobri-las. Herdeiro do Iluminismo, não é difícil compreender que Comte aspirava o bem comum a partir de uma ideia universal do que deveria ser a humanidade, considerada como um corpo coletivo.

Comte rompeu com explicações correntes em seu tempo ligadas à metafísica e à religião e buscou colocar em seu lugar o estudo dos “fatos sociais” como eles se apresentavam objetivamente. Preocupado com os aspectos morais negativos que a Revolução Francesa havia legado e com a ameaça de desagregação social nas sociedades industrializadas, ele sugere que a explicação da nova ordem econômica e moral residia no incentivo ao progresso da humanidade, o que dependeria exclusivamente dos avanços científicos.

Nesse sentido, a nova ciência positivista foi definida por Comte como uma espécie de religião das sociedades positivas, cuja finalidade deveria ser a personificação de toda a Humanidade, ou seja, de todas as gerações que contribuíram para formar e desenvolver o ser humano e que estariam melhor equipadas para manter a ordem e o progresso.

Os Positivistas defenderam a ideia de que o conhecimento científico é a única forma de conhecimento verdadeiro e não as crenças religiosas, por exemplo. Para isso, voltou-se para a descoberta e para o estudo das leis sociais como relações constantes entre os fenômenos observáveis, que poderiam servir para prever comportamentos e atitudes humanas observáveis empiricamente.

O Positivismo preconiza que a sociedade evoluiu em etapas ou “estados”: a fase teológica, cujo fundamento foi a crença em seres sobrenaturais ou entidades míticas que explicariam toda a existência humana; a fase metafísica, marcada pela crença em entidades abstratas não mais sobrenaturais, mas em entes como “o mercado”, o “povo”, etc.; e a fase positivista, verdadeiro ambiente de emancipação humana, em que o que importa é a relação causa-efeito capaz de revelar as leis que regem os fenômenos. Esses estágios não se anularam, mas foram necessários para compor a totalidade do pensamento humano.

As leis que regem os fenômenos podiam ser reveladas com o emprego de instrumentos empíricos adequados, que serviriam para conhecer e intervir na realidade das coletividades. A objetividade do método positivista garantia que a subjetividade especulativa, metafísica e religiosa não desvirtuasse os resultados dos experimentos.

A administração do método positivista caberia aos intelectuais e elites, aqueles portadores das prerrogativas para um bom governo, o que, como exemplifica o caso do Brasil em meados do século XIX, foi bastante aplaudido entre militares e a classe republicana emergente. O interesse de tais elites pode ser lido na bandeira brasileira: “Ordem e progresso”.

A busca pelas leis naturais que pudessem explicar também o funcionamento das sociedades marcou bastante o pensamento social dos séculos XVIII e XIX. Vamos acompanhar algumas dessas abordagens para destacar o debate que os autores enfrentaram ao propor seus modelos. É preciso, antes disso, sublinhar que as teorias científicas tiveram à sua frente, muitas vezes como opositoras, as teorias com fundamento religioso, por exemplo o Criacionismo, cujo fundamento é a existência de um ser superior que criou todos seres como nós os vemos hoje e que permanecerão assim até o fim dos tempos. O mesmo tipo de explicação existia em muitas sociedades – como entre os hindus, os africanos, os gregos e os chineses – que mesclavam religião e mitologia na explicação da existência do mundo e dos seres.

As teorias de Charles Darwin (1809-1882) podem ser apontadas como um grande divisor de águas para a ciência moderna. Sua proposta mais contundente, presente em *A origem das espécies*, de 1859, consistiu em demonstrar que a natureza não era estática, mas dinâmica. Além disso, ele buscou demonstrar que a existência dos seres vivos era o resultado da competição e do conflito pela sobrevivência, numa oposição à ideia de uma natureza imanente, estática e harmoniosa. Para Darwin, a natureza mudava sob condições materiais específicas e havia nela mecanismos que tornavam alguns organismos mais aptos a se desenvolverem e se manterem ao longo do tempo, enquanto outros, os menos aptos, sucumbiam e desapareciam.

O ápice de sua teoria foi mostrar que o Homem era um ser natural e que ele não estava no centro do mundo como queriam os criacionistas. Isso porque o ponto que recebeu mais críticas em sua época foi a demonstração feita por Darwin de que havia semelhanças entre as famílias dos seres humanos e as famílias dos macacos. A polêmica se deu na medida em que o cientista foi acusado de afirmar que o Homem veio dos macacos; no entanto, o que Darwin pretendeu demonstrar era que as semelhanças fisiológicas e morfológicas indicavam que ambos tiveram um ancestral semelhante no passado.

Essa perspectiva foi bastante revolucionária porque foi uma teoria oposta àquela da Criacionismo, cujo fundamento religioso, por exemplo, é admitir um ser superior onisciente e onipresente que governa o mundo desde tempos imemoriais, criando incessantemente seres sem relação alguma entre si. É possível imaginar as críticas recebidas por Darwin dentro dos círculos religiosos, mas também recebidas dos cientistas e naturalistas que buscavam contemporizar as visões científicas e criacionistas sobre a existência e o destino do mundo como harmoniosas.

Não é nosso objetivo comparar tais teorias, mas considerar que elas acenavam para outras perspectivas de explicação da

realidade humana e social. O Evolucionismo Social, por exemplo, afirma que há relações entre o meio físico e social que influenciam o comportamento dos seres humanos. Há muitas abordagens a esse respeito, mas deter-nos-emos em duas que nos parecem mais significativas.

Evolucionismo e sociedade

Herbert Spencer (1820-1903) se encontra entre aqueles que integraram com as teorias sobre evolução humana, tal como a teoria da Evolução de Charles Darwin. Spencer expandiu sua perspectiva que preconizava o avanço do “simples” para o “complexo” para vários domínios naturais e sociais, e uma delas foi a explicação política do Colonialismo ao considerar razoável a dominação que os países da Europa exerciam em relação aos países colonizados, dada, segundo ele, devido à baixa evolução destes. Assim, África, Oceania, Ásia e América eram descritas como sociedades sem história e sem nenhuma contribuição para a civilização humana, ou seja, presas no passado eternamente a repetir e repetir sua ignorância do Homem e do mundo.

Cesare Lombroso (1835-1909), por exemplo, teve bastante sucesso ao definir “criminoso nato” como uma patologia social. Segundo sua teoria, os indivíduos cometeriam crimes em razão da degenerescência de ordem biológica que os leva à criminalidade. Brutalizados por uma carga genética que era herdada dos pais, eles se assemelhariam, segundo Lombroso, aos povos atrasados da África. Nessa busca por corrigir a sociedade, o cientista ganhava mais espaço diante das demais formas de explicar a criminalidade. Cabia ao cientista a descoberta, por métodos científicos, dos traços que levavam os indivíduos a cometer o crime.

Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi um dos expoentes, no Brasil, da análise social com base nos aspectos genéticos.

Interessava a ele compreender as determinações da “ordem pública” e os fatores que contribuíam para a formação do Brasil. Por isso, interessou-se pela influência da raça na formação do povo brasileiro. A partir da composição da nação como uma “mistura das raças”, ele se dedicou especialmente a testar as teorias da degenerescência das raças que considerava inferiores (indígenas e africanos, no caso do Brasil) e que transmitiriam aos seus sucessores o gene das patologias que afetam não apenas o indivíduo, mas a constituição da sociedade em seus aspectos organizativos e morais. Escreve o autor em um de seus estudos:

M..., negra, 30 anos; histeria, delírio de possessão demoníaca há meses. Antecedentes: descobri que ela descendia de pais africanos filiados à seita iorubá, estando conseqüentemente exposta aos êxtases e aos fenômenos de sonambulismo. [...] É realmente curioso ver na grande árvore genealógica o mesmo indivíduo, casado sucessivamente com duas mulheres estranhas à sua família, transmitir a tara hereditária aos filhos nascidos dessas duas uniões. A observação XII nos mostra o marido infectado, verdadeiro louco moral, que transmite aos filhos legítimos que ele teve com uma prima a mesma manifestação de degeneração que transmitiu a uma filha adúlterina, nascida de uma negra (RODRIGUES, 2008, p. 1159).

A crença nas ciências positivas levou à definição de partes do corpo como a sede física da razão, da sociedade, do sofrimento e do crime, deixando de lado as condições sociais da criminalidade, ou a análise dos significados da criminalidade, dos grupos mais vitimados pela violência, bem como a própria relação entre o funcionamento da justiça e aspectos políticos de controle da população empobrecida. A ciência positiva avançara também na constituição de códigos de polícia que propunham manter a ordem, por meio da perseguição jurídica aos redutos da cultura brasileira identificados

com a população negra e mestiça. O Art. 157 do antigo Código Penal de 1890 assim se manifestava sobre os candomblés:

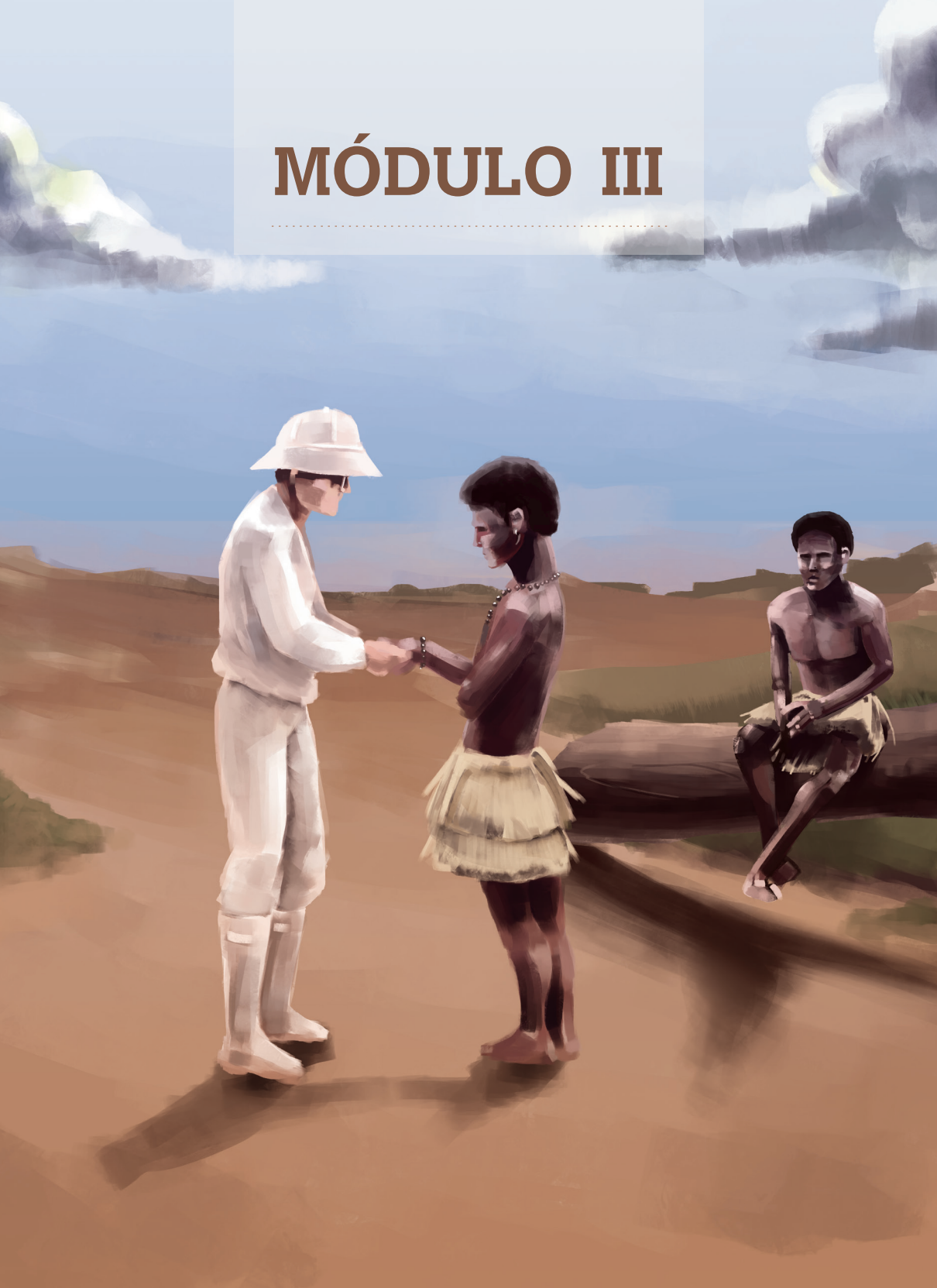
Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismã e cartomancia para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas de prisão celular por um a seis meses e multa (Artigo 157, Código Penal, 1890).

A perspectiva segundo a qual seria possível identificar o criminoso antes mesmo de ele cometer o crime foi algo que seduziu os agentes públicos, elevando a ciência criminal dentro da administração da Justiça. No entanto, os pressupostos em que se baseavam tais técnicas não levaram em consideração que elas estavam fundamentadas em uma perspectiva racista da sociedade. As patologias sociais e as degenerescências foram buscadas em grupos sociais que já se encontravam em manicômios e presídios, o que induzia as análises e conclusões.

Como vimos nesta unidade, a emergência da sociedade industrial trouxe consigo um ambiente complexo das relações sociais, uma vez que a humanidade foi apresentada como parte da natureza, o que retirou sua aura de centro da criação. Nesse sentido, o Evolucionismo representou um passo decisivo para alavancar as ciências naturais e sociais.

Veremos nas Unidades seguintes que outras teorias sociais se desenvolveram a partir dos preceitos evolucionistas. Algumas delas estabeleceram as condições sociais do crime não como patológicas, mas como determinadas socialmente, inclusive aqueles dispositivos e normas que o definiam, como puni-lo e como identificar o criminoso. Retomaremos algumas dessas perspectivas para entendê-las no contexto das mudanças políticas que colocaram sérios desafios aos pensadores sobre a relação indivíduo e sociedade, normalidade e patologia.

MÓDULO III



A antropologia e a questão da Alteridade

Introdução

Vimos, no Módulo II, que a complexidade do mundo industrial/capitalista legou uma sociedade cujas bases foram marcadas pelas transformações nas relações de trabalho, no mundo da política e da cultura. No presente módulo, veremos que tal complexidade é acompanhada pelo surgimento de novas formas de conhecimento que buscaram descrever os complexos contextos, causas e efeitos da modernidade capitalista. Seguiremos a antropologia para adentrar em universos distintos da vida humana e ver neles a engenhosidade das instituições, das relações de poder e da cultura.

A antropologia e a reinvenção do Homem

Vimos, no Módulo I, que o Homem como centro de interesse das ciências é fenômeno recente e, no Módulo II, que ele foi questionando como o centro do Universo. Isso sugere que, entre as preocupações das sociedades humanas, estão a especulação sobre o que é o Homem, a Humanidade, suas origens e destinos. Os povos africanos têm extensa cosmologia sobre o viver e o pensar

humanos; no Oriente o ser humano também ocupa inúmeros lugares na produção filosófica, artística e técnica das sociedades; e no pensamento grego se originou boa parte das preocupações sobre o homem, sua origem e seu destino.

No entanto, é na Europa do século XIX que a Antropologia vai se desenvolver como ciência que estuda o Homem em sua dimensão social, simbólica e material, não mais em seu devir (ou seja, o que ele deveria ser), mas no que ele é de fato na sua vida, seus sonhos e cultura. O idealismo que definiu uma humanidade perfeita e harmônica, e da qual os humanos comuns eram uma cópia imperfeita, não era mais o centro das explicações. Instaure-se, em seu lugar, a preocupação com o estudo das sociedades de forma concreta em seu cotidiano. O estudo da diversidade humana requer, nesse sentido, que todas as sociedades sejam estudadas a partir de “fora”, isto é, que todas as explicações dadas pelos diferentes povos sejam válidas, e não únicas ou apenas elas corretas.

Em meados do século XIX, desenvolveu-se uma “antropologia de gabinete”, feita nos escritórios de antropólogos que dividiam essa atividade com a de advogados, médicos, etc. Esses pensadores liam os relatos dos padres, missionários e viajantes, envolvidos com a administração das colônias, como vimos no Módulo I. Tais exploradores se dedicavam apenas a fixar suas impressões, muitas vezes carregadas de preconceitos, sobre a cultura dos povos que encontravam enquanto expandiam seu domínio colonial. Eles descreveram culturas “exóticas do novo mundo” como uma paisagem natural e não como grupos humanos com seus próprios costumes, regras e moralidades.

Uma vertente do Evolucionismo aplicado à sociedade, e que se definiu como Evolucionismo cultural, classificou-a em três níveis: selvageria, barbárie e civilização (CASTRO, 2005). A selvageria corresponde aos níveis elementares da vida em sociedade, tais como a linguagem. A barbárie é definida como um estágio de

infância das humanidades, especialmente em relação aos aspectos morais característicos das sociedades civilizadas, ou seja, o casamento, a propriedade e o Estado.

A perspectiva evolucionista foi uma das primeiras a se desenvolver neste contexto e preconizou a unidade humana a partir de linhas evolutivas. Cada grupo humano teria que necessariamente passar por estes estágios para atingir sua realização plena. Tal perspectiva de análise foi bem aceita, especialmente porque delineava a função de cada instituição no processo de desenvolvimento social tanto do ponto de vista institucional quanto moral. Como os evolucionistas chegaram a este modelo de análise?

Os antropólogos buscaram nos relatos coloniais quais fenômenos, regras e condutas sociais uniam povos tão diferentes em regras gerais da sociedade. Isso foi feito invertendo-se a pergunta: ao invés de pensar os seres humanos separadamente, devido às diferenças de suas culturas, tais pensadores buscaram entender o que havia em comum entre esses grupos, ou seja, quais fatores faziam deles parte da humanidade.

Temas como o direito, a família, a religião e a linguagem se tornaram centrais na análise dos povos não europeus. O objetivo disso foi elaborar uma teoria geral, tão ampla que pudesse abarcar universos culturais tão distintos e zonas geográficas tão distantes. Todos reunidos sob a mesma perspectiva analítica permitiria a descrição de unidades integradoras da humanidade e, daí, a identificação desses seres humanos em uma escala evolucionista. Vamos acompanhar alguns desses antropólogos.

Antropólogos como Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James Frazer (1854-1941) buscaram, nos relatos dos funcionários coloniais, evidências que os conduzissem à explicação das sociedades sob a ótica de uma teoria social universal, mas ainda marcadas por valores morais e culturais das sociedades europeias e projetadas na explicação das sociedades exóticas.

O interesse de Frazer pela religião se deveu, por exemplo, à descrição de como era possível constatar o nível evolutivo das diferentes sociedades humanas partindo-se de seus sistemas de crenças. Segundo ele e outros evolucionistas, tratava-se de analisar as crenças dos homens para se detectar em que nível evolutivo eles se encontravam.

Quanto à religião, Frazer acreditava que tal estágio era marcado pela magia, um embrião do que viria a ser a religião e a ciência nas sociedades civilizadas. A magia era a crença nas técnicas para controlar o mundo natural e os acontecimentos da vida ordinária. Por não ter um deus central, ele não a considerava religião. A magia também não era ciência, pois carecia de método científico que pudesse ser reproduzido de forma idêntica pelos diferentes cientistas. O mago, sob esse ponto de vista, era um ser singular que inventava a cada vez seu próprio método.

Várias teorias evolucionistas desenvolveram-se sobre o parentesco e a família. Lewis Henry Morgan, por exemplo, fez uma distinção importante entre o “parentesco descritivo” – aquela forma pela qual as sociedades classificam um parente a partir de uma relação consanguínea objetiva (o filho de meu tio, o pai do meu pai) –, e o “parentesco terminológico” – que descreve as relações de parentesco a partir de relações morais e afetivas (meu pai, minha mãe, meus irmãos), que podem englobar outras formas de reconhecimento que não o consanguíneo.

A família, por exemplo, também era um elemento de comparação dos evolucionistas. Ao analisarem os relatos coloniais das sociedades ditas bárbaras, eles perceberam que os nativos não distinguiram entre parentes específicos. Em alguns casos, as crianças chamavam todas as mulheres de uma certa idade de mãe ou tia ou avó e, por outro lado, também não faziam distinção do uso do termo pai para vários homens. Qual a conclusão a que chegaram

os evolucionistas sobre a organização da família como fez Johann Jakob Bachofen (1815-1887)?

Para Bachofen, o fato de as crianças não distinguirem entre parentes por sangue e parentes por aliança denotava que as sociedades primitivas eram matriarcais, ou seja, por desconhecerem os pais biológicos, tais sociedades tinham a única certeza da filiação pelo lado materno. Tal conclusão discriminava as mulheres porque considera que elas viviam em promiscuidade com muitos homens. Qual o problema dessa teoria evolutiva da família?

O principal, que se pode destacar aqui, é que os evolucionistas culturais avaliavam as sociedades no Novo Mundo com os olhos e com os parâmetros de sua própria sociedade europeia. Isso sugere que os “problemas sociais” e o padrão cultural dos europeus eram projetados nas sociedades colonizadas. Ora, o que interessava aos antropólogos evolucionistas eram temas candentes na Europa como as formas de transmissão do patrimônio financeiro e material entre as famílias ou o poder patriarcal na família das sociedades ditas civilizadas.

A teoria evolucionista segundo a qual algumas sociedades já foram no passado matriarcais, serve apenas, desse ponto de vista, para seus seguidores afirmarem que é o poder patriarcal a fase mais evoluída da sociedade, uma vez que ela leva à instituição da propriedade privada e do Estado, eixos centrais das sociedades ditas civilizadas. Uma das críticas a esse modelo foi o fato de abolir a história, pois, ainda que preconizasse a evolução e as etapas de cada sociedade, o fazia sem levar em conta a percepção dos sujeitos de sua própria história ou a universalidade da mesma trajetória histórica para todos os seres humanos.

Usos e implicações do evolucionismo cultural

As teorias sobre a evolução das organizações sociais inspiraram regimes políticos autoritários, racistas e segregacionistas em todo o mundo, além de justificar o asilo maciço de pessoas consideradas loucas. A apropriação da classificação humana em etapas ascendentes da evolução justificou o colonialismo do século XIX, o nazismo do século XX – ambos justificaram seu poder na biologização da vida social submetida a regras de evolução do mais simples ao mais complexo.

O colonialismo justificou a subordinação e escravização dos seres considerados selvagens pelos “civilizados”, enquanto o nazismo justificou o extermínio humano com base na tese eugênica segundo a qual era a pureza racial que garantia o progresso social. A classificação do mundo em seres normais e inferiores foi um dos exemplos dos usos racistas das teorias da Evolução.

A etnografia como resposta ao evolucionismo cultural

Com Bronislaw Malinowski (1884-1942), tais teorias foram duramente criticadas e temas como cultura e sociedade ganharam nova perspectiva. Malinowski desenvolveu uma metodologia que buscou entender as sociedades em seus próprios termos, ou seja, os valores e as lógicas internas das instituições sociais, bem como os sentidos culturais para os seus integrantes.

Malinowski chegou a essa conclusão quando andava pelo museu britânico onde as joias da coroa estavam expostas. Ele percebeu que elas estavam expostas, mas não eram usadas, o que lhe sugeriu que elas representavam o símbolo da monarquia e do poder real personificados. Imediatamente, ele compreendeu a importância da cerimônia do Kula como forma de comércio

festivo com troca de colares e braceletes como o eixo fundamental da vida econômica, cultural, mágica e matrimoniais entre os Trobriandeses das ilhas da Melanésia com os quais fez pesquisa.



FIGURA 6 Malinowski e a etnografia entre os Trobriandeses no início do século XX (MALINOWSKI, 1978).

Essa postura relativista, que marcou toda a antropologia moderna, baseia-se no fato de que a diversidade social e cultural humana não é obra da evolução biológica, mas da inventividade de cada sociedade que faz dela única em termos da criação de valores, cultura, linguagem, etc., mas ao mesmo tempo unida às demais sociedades por princípios de organização substantivos. A esse método, Malinowski batizou de Etnografia, que se transformou em um campo específico da antropologia moderna. E no que consiste a Etnografia?

Segundo Malinowski, a Etnografia consiste na observação direta da vida cotidiana, levando em conta o ponto de vista dos próprios “nativos” sobre seus costumes, língua, crenças e formas de organização social. O etnógrafo deve permanecer entre os grupos que estuda por longo período de tempo. A matéria de suas observações não deve ser respaldada somente por uma sólida base acadêmica, mas, principalmente, pela “tradução” da “teoria nativa” sobre os eventos sociais. A cultura não é mais vista como

um estágio evolutivo dos grupos sociais; considera-se o seu caminho singular diante de toda a humanidade, sua marca e o que a distingue diante dos demais.

A cultura, para B. Malinowski, representava a totalidade das formas inconscientes que ajudam os seres humanos a satisfazer suas necessidades básicas, tais como se alimentar e reproduzir, que conduziriam à vida coletiva e à criação de regras sociais para regular determinadas relações como o poder, a justiça, etc. A Etnografia, dessa maneira, tornou-se a possibilidade de imersão na cultura e nos valores sociais compartilhados pelas pessoas – única maneira de ter acesso à totalidade da vida social.

A perspectiva analítica de Malinowski, classificada posteriormente como Funcionalista, buscava os fatores culturais que serviriam para equilibrar o funcionamento das sociedades. Seu conceito de cultura esteve vinculado à satisfação das necessidades humanas, ou seja, era visto como a expressão material da fome e do impulso reprodutivo. Por isso, os fenômenos integrativos foram mais valorizados que o conflito ou a mudança. Os estudos que Malinowski desenvolveu após suas etnografias mostram uma preocupação peculiar com a questão da transformação e da mudança, o que indica uma crescente preocupação com a história e o destino das culturas diante do avanço do capitalismo nas regiões em que estudou.

Malinowski não foi o único em sua época a criticar o Evolucionismo e defender a Etnografia como método mais adequado para estudar as sociedades humanas. Franz Boas (1858-1942) fez extensos estudos com os nativos norte-americanos e chegou à conclusão de que as expressões culturais de tais grupos não eram resultado da evolução biológica linear marcada por etapas interdependentes, mas de uma enorme e complexa difusão cultural provocada pelas migrações sazonais, expedições de caça e outras formas de dispersão de grupos sociais e sua cultura.

Tanto B. Malinowski quanto F. Boas eram imigrantes nos países que os acolheram como profissionais. Talvez isso tenha influenciado na escolha dos temas, sujeitos e abordagens de pesquisa. Boas, por exemplo, era um judeu alemão e experimentou de perto o racismo alemão com relação aos judeus e o norte-americano com relação aos imigrantes europeus e afrodescendentes. Sua teoria, conhecida como Difusionismo, sugere que as sociedades vivem em comunhão devido às intensas trocas culturais que são o testemunho de sua história.

Boas sugere que uma nova abordagem da história para o estudo dos seres humanos e da cultura não poderia ser comparativa – uma alusão ao Evolucionismo cultural, cujos pressupostos vimos anteriormente –, mas deveria levar em conta as dimensões temporais – um período de tempo específico –, e espaciais – um território bem delimitado. As grandes generalizações, nesse sentido, não eram possíveis e deviam ser evitadas. Isso se aplicava à sua crítica ao Determinismo Geográfico, que preconizava que o ambiente exercia efeito determinante sobre a cultura humana. Para Boas, a diversidade de indivíduos e culturas habitando o mesmo ambiente ou região era uma das provas para sua refutação.

F. Boas foi um dos precursores do conceito de Etnocentrismo que buscou dar uma nova perspectiva analítica às relações entre diferentes grupos sociais, tornando-se um dos conceitos mais evidenciados pela Antropologia. O leitor já pôde constatar que não são apenas os grupos indígenas o objeto do Etnocentrismo. Se percorrermos os jornais e a mídia em geral veremos proliferarem inúmeros conflitos sociais que poderiam ser classificados como etnocêntricos. Vários outros grupos foram e são discriminados com base em sua origem social, racial e étnica, orientação sexual e religiosa. A postura social resultante da política do Etnocentrismo causa enormes danos e conflitos, distancia grupos e indivíduos da convivência social, de oportunidades de desenvolvimento acadêmico e econômico, e cria um quadro de violência contra essas pessoas.

É possível superar o Etnocentrismo relativizando tais posturas e buscando outros pontos de vista, de modo a não transformar a diferença em hierarquia. A “diferença” é uma marca das sociedades, pois elas são heterogêneas se comparadas com outras e até mesmo dentro delas próprias. O que as deve fazer convergir é o respeito à diferença e à valorização da diversidade como uma forma de manutenção da diversidade cultural. Um dos antropólogos que ampliaram essa perspectiva da diversidade como símbolo constitutivo das sociedades humanas foi Marcel Mauss. Vejamos o que sua teoria social diz.

Marcel Mauss (1872-1950) observou em suas pesquisas que os seres humanos eram orientados pela vida prática do cotidiano, mas também viviam em um mundo repleto de valores que se constituíam a partir de símbolos. Esses valores não eram definidos como “psicológicos”, algo que ocorria apenas na mente das pessoas, mas símbolos e valores construídos e compartilhados socialmente em atitudes concretas. Para demonstrar isso, Mauss se deteve nas relações econômicas entre os grupos humanos de diversas sociedades e mostrou que o valor atribuído aos indivíduos por um determinado objeto é não apenas definido coletivamente, mas adquire significados distintos.

Em seu livro mais conhecido, *O ensaio sobre a dádiva* (1923[2003]), Mauss argumentou que as trocas de bens entre os indivíduos de um grupo têm por finalidade estabelecer alianças e a manutenção das instituições sociais. Nos objetos trocados, os indivíduos veem relações sociais como o prestígio, a hierarquia, a honra, a masculinidade, ou seja, valores que constituem outros valores da sua própria forma de convivência. Um presente, nesse contexto, vai além do objeto em si, conectando sentimentos, expectativas, criando ou afirmando laços sociais.

A análise da reciprocidade na obra de Mauss destaca o que ele classificou como “fato social total”, ou seja, as trocas nas sociedades humanas encerram relações jurídicas,

morais, econômicas e não estão restritas à mera troca pela troca. Há interesse, política, expectativa, persuasão, controle e um sem-número de significados embutidos em um ato aparentemente simples de trocar objetos.

Um casamento conecta mais que o noivo e a noiva se olharmos que eles fazem parte de dois grupos que estão trocando parentes para dar sequência à sociedade. Os filhos advindos desse casamento serão filhos, mas também netos, sobrinhos, bisnetos, o que os enreda em relações pré-existentes antes de seu nascimento. Eles receberão a herança dos pais e darão seu próprio sentido ao que foi recebido em termos de valores morais, materiais e visões de mundo a propósito da sociedade.

A visão comum da oposição indivíduo *versus* sociedade – a sociedade manda, o indivíduo obedece cegamente as regras –, sob esse ponto de vista, torna-se menos relevante do que a percepção de que os valores sociais são o resultado da vida individual e coletiva e, ao mesmo tempo, que a cultura é um lugar-comum compartilhado pelas interações e crenças sociais compartilhadas.

As pessoas produzem sua vida ordinária sob condições históricas e econômicas específicas e têm dela critérios de julgamento que são socialmente apreendidos e compartilhados. Ademais, ninguém vive a sua vida isoladamente, ou a inventa cotidianamente, mas aprende com os demais os estímulos e sanções reconhecidos socialmente.

Uma abordagem bastante inovadora a propósito da sociedade como sistema de crenças foi apresentada por Edward Evans-Pritchard. Ele estudava os Azande, povo africano, quando percebeu a intrínseca relação entre cosmologia, sistema de crenças e causalidade. E que a bruxaria não era apenas uma maneira de se relacionar com o sobrenatural, mas parte da constituição do universo social.

Os Azande creem em bruxos e seus sortilégios. A magia povoa todos os aspectos da vida e da morte levando-os a explicarem os

menores humores naturais e sociais como bruxaria. Ora – argumenta Evans-Pritchard –, ao acreditarem em bruxaria, os Azande não deixam de acreditar em fenômenos naturais. Um acidente doméstico por descuido e um celeiro que desmorona por causa dos cupins têm sua explicação causal inegável.

O que os Azande se perguntam é por que o fulano de tal estava sentado debaixo do celeiro exatamente naquela hora e dia. Isso é o efeito da bruxaria. Ela preenche as lacunas da vida cotidiana e fornece explicações plausíveis à vida ordinária. A bruxaria é também algo que envolve parentesco uma vez que é transmitida pela descendência, reunindo aspectos das famílias em sua reprodução social. Um avô bruxo tem grande possibilidade de ter herdeiros bruxos e a bruxaria é parte do currículo de um noviço bruxo, como alguém que vai à escola aprender português.

“A bruxaria é onipresente. Ela desempenha um papel em todas as atividades da vida Azande [...]. É um tópico importante de vida mental [...]; sua influência está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião; ela sobressai na tecnologia e na linguagem. Não existe nicho ou recanto da cultura Azande em que não se insinue” (EVANS-PRITCHARD, 2005).

E. Evans-Pritchard foi um dos antropólogos que colocou em questão a separação entre “Nós” e “Eles”, preconizando que haveria semelhanças nos sistemas de pensamento e classificação da realidade social por meio de critério e categorias de entendimento. Ao invés de pensar as fronteiras como separação, ele preferiu pensá-las como forma de comunicação entre realidades distintas.

Em outro livro sobre os Nuer, africanos do Sudão, o autor demonstra, em relação à construção social do tempo e do espaço, como as categorias sociais são arbitrárias. Ele mostra que o espaço não é definido pela distância em metros, mas em termos ecológicos do parentesco. Vizinhos morando lado a lado podem se sentir

mais distantes do que parentes de sangue morando a quilômetros de distância. Assim, um clã do Jaguar pode ter seus parentes em outra aldeia, o que os liga em regimes de solidariedade distinta. O “próximo” e o “distante” são subordinados, dessa maneira, às regras sociais e não a medidas métricas. A família e o clã estavam estruturalmente mais próximos que o governo colonial inglês, embora este se impusesse em todos os aspectos cotidianos dos Nuer.

Um antropólogo que demonstrou bem essa falsa dicotomia entre indivíduo *versus* sociedade foi Radcliffe-Brown (1881-1950) ao analisar como as estruturas sociais dizem respeito a regras sociais construídas pelos sujeitos. Em um interessante ensaio intitulado *Parentesco por brincadeira* (1973), ele demonstra que as atitudes entre parentes podem variar significativamente a partir da posição na hierarquia social, mas que o conteúdo dessas relações podem variar de sociedade para sociedade.

O modelo de análise de alguns antropólogos fez analogia entre os organismos vivos e as sociedades e comunidades. Segundo a perspectiva do Funcionalismo, tal analogia permitia observar as instituições sociais como os “órgãos vitais” de uma sociedade. Cada sociedade teria sua forma particular de organização e, portanto, suas instituições necessárias para manter a ordem. A família, por exemplo, é uma dessas instituições poderosas na manutenção da ordem social.

Radcliffe-Brown mostra que, em algumas sociedades, é extremamente desrespeitoso dirigir-se diretamente aos sogros, enquanto em outras sociedades admitem-se brincadeiras jocosas entre sogros e genros. Embora aparentemente distintos, tais comportamentos são orientados e revelam valores compartilhados em relação a pessoas que ocupam lugares de respeito na hierarquia social e, mesmo “de brincadeira”, admite-se que se trata de uma pessoa de respeito.

Tais perspectivas de análise da vida social passam a perceber que as pessoas guiam suas vidas mediante uma intensa

ritualização da vida cotidiana. E que esses rituais são vistos como constitutivos da vida ordinária, uma forma de controlar e conferir ordem e sentido ao que poderia ser um caos. Os rituais foram estudados como formas simbólicas de unir os indivíduos isolados às regras sociais, mas também formas de dramatizar as etapas da vida de uma pessoa dentro de uma sociedade.

Todos os aspectos da vida e da morte são preenchidos de símbolos que são cultuados por meio de rituais. O nascimento, o nome que a pessoa recebe, seu batismo, as formas de amar, odiar, falar, comportar-se em público etc. remetem a formas de encenação em público dos dramas da vida e da morte. Os rituais têm por finalidade encenar o sentido da vida para os indivíduos e demonstrar a eles níveis profundos da convivência social.

Quando registramos a palavra ritual, pouco nos ocorrerá que se pode tratar de um casamento, uma formatura, um aperto de mão, uma reverência religiosa. A imagem dos rituais está, de maneira equivocada, relacionada apenas a situações aberrantes ou místicas, nunca ordinárias. Não é bem assim, pois os rituais preenchem nosso cotidiano sem nos darmos conta disso. Os rituais de alimentação – o que se come, com quem se come, onde se come, quando se come – podem ser pensados como o universo dos rituais.

Victor Turner (1920-1983) dedicou-se a estudar os rituais e demonstrar que eles se organizam em sistemas de crenças e que não são algo extraordinário. Pelo contrário, o objetivo dos rituais é bastante variado e vai desde a institucionalização da transmissão de poder como a posse presidencial, uma reunião de trabalho, uma missa ou culto, até eventos que têm relação com as etapas da vida de uma pessoa, tais como a puberdade, a meia idade ou a velhice, etc.

Os rituais dramatizam as posições sociais em uma sociedade. Uma criança se torna adulta para nós, por exemplo, mediante uma série de etapas pessoais e íntimas, mas também legais

diante do Estado. O adolescente se transforma em um homem ou mulher mediante alguns dramas pessoais sobre sua carreira, seus amores, o carro que quer dirigir ou o sexo que deve amar. O adulto se torna um velho, cultivando hábitos da “terceira idade”, rindo publicamente de suas dores, frequentando ambientes públicos para exibir vigor e demonstrando publicamente gostos que o distinguem da juventude, tal como a apreciação de vinhos e queijos que exigem maturidade e parcimônia para poderem ser saboreados.

Todos praticamos rituais ao longo de nossa existência, pois os mesmos não são exclusivamente religiosos, mas preenchem nossa vida ordinária, como os horários do almoço, jantar, o tempo de trabalhar e descansar, namorar ou mesmo falar. São fenômenos considerados geralmente do ponto de vista subjetivo, mas que têm expressão pública, podem ser observados e analisados. As pesquisas de Turner nos permitem outra visão sobre os rituais não como atos individuais, mas como formas de convivência aprendidos e transmitidos coletivamente.

Outros antropólogos buscaram compreender os fenômenos menos evidentes das sociedades fazendo perguntas como: por que as pessoas creem? Como é formado o sistema de crenças? Como ele é compartilhado coletivamente? A religião é um sistema de crenças? A arte também? E a mitologia? Como e por meio de que pensam os seres humanos?

Essas indagações levaram a formulações mais abstratas sobre o que é a sociedade e o que a constitui como uma realidade para os indivíduos. Ao contrário dos evolucionistas, como vimos acima, tais pesquisadores vão procurar estudar o que une as pessoas, como elas fazem parte, à sua maneira, do que chamamos de humanidade. Interessa a esses pesquisadores aquilo que faz com que as pessoas vivam imersas em relações de troca e compartilhamento de coisas materiais e simbólicas, enfim, o que faz delas membros da sociedade.

A perspectiva das trocas sociais como um fundamento social será desenvolvida por Claude Lévi-Strauss (1917-2009), que considerou que o ato de dar-receber-retribuir identificado, por M. Mauss, como universal na humanidade, sendo também componentes sociais e simbólicos de reprodução da própria humanidade. Sua extensa obra vai desde pesquisas com os ameríndios no Brasil até reflexões críticas sobre o impacto negativo do racismo na Europa. Em um de seus trabalhos mais significativos, ele demonstra como não há separação de conteúdo entre o pensamento ameríndio e o europeu, sugerindo simetria onde antes defendia-se a assimetria.

A tese central de Claude Lévi-Strauss é a de que não há cisão entre religião, mito e ciência, tampouco há “selvagens” e “civilizados”, mas uma ligação evidente e intensa entre esses termos. A razão disso é que ambas produzem uma especulação científica/artística/religiosa sobre as coisas, os seres, a natureza e o mundo, tecendo sobre eles formas de classificação e hierarquização, o que coloca as diferentes sociedades em um mesmo plano social: a produção incessante e excedente de símbolos para descrever e compreender a realidade.

No que tange ao Parentesco, Claude Lévi-Strauss fez a suposição de que o importante são as relações de Aliança que decorrem do matrimônio; nessa análise, o que importa menos talvez sejam os votos amorosos dos noivos, mas o que se sobressai é a troca de cônjuges entre parentelas distintas. A regra do incesto, ao invés de ser interpretada somente como uma evitação biológica é, para Claude Lévi-Strauss, uma forma de os grupos trocarem pessoas e abrirem-se para o Outro, ou seja, para a constituição da sociedade. Imagine-se se os grupos se casassem somente entre si? Teríamos guetos isolados e que tenderiam ao desaparecimento.

No nível linguístico, as relações de Aliança também revelam aspectos interessantes. Ao se casarem, os noivos classificam com nomes e posições distintas seus sogros e cunhados,

estabelecendo interditos segundo a posição que cada um ocupa no quadro geral de parentes. Exemplo disso é que o Código Civil brasileiro (BRASIL, 2002) impede que um homem se case com sua sogra, mesmo depois de divorciar-se da filha dela. A palavra “sogra” e também a sua posição na genealogia da noiva evocam um conjunto de direitos e prerrogativas que o genro tem com ela.

Nos argumentos do livro *O pensamento selvagem* (2008), Claude Lévi-Strauss aprofunda ainda mais sua viagem pelo universo simbólico da existência humana. Na obra, ele demonstra o que chama de “ciência do concreto”, ou seja, como os povos de diferentes sociedades fazem, de seu ambiente, a classificação dos seres, as relações de causa-efeito, os critérios fundamentais para a sua existência física e social. Estudos como esse motivaram a entender melhor a cultura das populações rurais quanto a sua imagem da natureza, suas crenças, sua mitologia acerca da vida de seres vivos, naturais e sobrenaturais, incentivando a interface entre ciência ecológica, populações tradicionais e seus territórios.

Lévi-Strauss também se dedicou a criticar o racismo que havia brotado das teorias evolucionistas. Em sua conferência na ONU na década de 1950, foram contundentes suas observações contrárias às bases do racismo defendidas até então: a evolução das espécies e aplicação da seleção natural dos mais aptos às sociedades humanas. Segundo ele, não é o isolamento dos grupos sociais, como queriam os eugenistas, que leva ao desenvolvimento humano, mas as trocas culturais intensas entre as sociedades. O isolamento somente leva aos homens o seu fim. Daí que todo o esforço humano é, consciente ou inconscientemente, comunicar-se para não fazer a guerra e se autodestruir.

O tema do racismo nos remete não à ideia de que existem raças que podem ser detectadas por métodos científicos, ou de que a sociedade deve ser dividida sob essa perspectiva, mas de que o racismo, é o produto da ação e de símbolos construídos pelos homens e pode ser revertido em favor dos que sofrem diretamente

por conta dessa tendência de pensamento. Para compreender o mundo social do racismo, é preciso considerar que esse modo discriminativo é um produto da cultura humana que teve começo e terá fim, o que coloca no centro da antropologia contemporânea a análise da vida social como o resultado de construções simbólicas. Mas o que são os símbolos e como eles são construídos?

Esta seção, que aborda a antropologia e suas principais contribuições ao estudo das sociedades humanas, não ficaria completa se não abordássemos outro antropólogo cuja contribuição é bastante significativa e, até certo ponto, revolucionária sobre o conceito de cultura. Clifford Geertz (1926-2006) inovou em sua abordagem da sociedade ao considerar que os seres humanos se relacionam por meio de símbolos. Ele argumentou que os seres humanos estão presos em complexas redes de significado e que estas podem ser traduzidas em outros símbolos: a cultura do etnógrafo. Um movimento X pode ser interpretado de um jeito por um grupo e de modo distinto por outro. É preciso, pois, fazer uma “descrição densa” para alcançar as interpretações dos sujeitos.

Veja que me referi às “interpretações dos sujeitos”, ou seja, para Geertz, a antropologia deve se dedicar a interpretar símbolos que já são interpretações dadas pelos sujeitos. Isso retira do antropólogo o poder de definir a última resposta sobre a cultura alheia ou mesmo considerar que os sujeitos da pesquisa não têm de si e de suas culturas uma perspectiva particular, distinta da perspectiva do pesquisador.

Os seres humanos estão presos ao que Geertz chama de “redes de significado” de maneira que, para entender a sociedade, é preciso não somente analisar os objetos, as leis, os costumes, os edifícios e as regras do futebol, por exemplo, mas adentrar os significados que esses artefatos sociais têm para seus praticantes. Adentrar uma cultura é percorrer os significados que os sujeitos dela fazem e refazem o tempo todo.

C. Geertz dá um exemplo bastante importante sobre como a cultura é uma espécie de líquido no qual estamos imersos. Para ele somos seres incompletos, haja vista nossa necessidade constante de atribuir significados às coisas, às ações humanas, aos pensamentos, às regras. Para Geertz, nosso pensamento se materializa nas praças de encontros cotidianos, nas regras do esporte, nas falas casuais, nos ditados populares. E, para poder valerem como cultura, os símbolos precisam ser reconhecidos pela comunidade interpretativa.

A humanidade se reveste da cultura para poder existir enquanto humanidade, como a diferenciar-se o tempo todo do reino animal. Um ser simbólico, o Homem, atribui diferentes significados a uma mesma realidade e, portanto, podemos considerar que não há um pensamento determinante, mas vários pontos de vista que são negociados, revistos, combinados, superados e vividos como a verdade cotidianamente.

MÓDULO IV



A Ciência Política e a arte do poder

A Ciência Política buscou outros pontos de vista sobre as relações humanas tais como as relações de poder e a institucionalização das relações de força nas sociedades. Passaremos agora a um percurso pelos principais autores desse segmento das Ciências Sociais.



FIGURA 7
“Para conhecer a natureza do povo é preciso ser Príncipe. Para conhecer a natureza do Príncipe é preciso ser povo”
(N. Maquiavel).

A Ciência Política dedicou-se a compreender as relações de poder e o funcionamento das instituições políticas. Nicolau Maquiavel (1469-1527) é o mais célebre dos pensadores sobre a política porque escreveu um tratado que pretendeu ser um retrato fiel do que era a vida política em seu tempo, mas que pode ser estendido aos dias de hoje.

Maquiavel foi erroneamente definido como um defensor da falta de ética na política. A perspectiva de “os fins justificam os meios”, na verdade, deve ser entendida no contexto da Itália renascentista permeada por pequenos e isolados principados, ducados, repúblicas e os Estados da Igreja. As disputas de poder entre esses grupos políticos eram constantes, como também era frequente o uso de mercenários por parte dos governantes, com o objetivo de ampliar e manter seus domínios.

Maquiavel descreveu como deve agir a classe política, mas, além disso, denunciou aos que não detinham poder político como a política funcionava, o que se tornou uma arma importante para compreender as relações de poder e governo em seus próprios termos e em sua própria lógica interna.

O Príncipe (1513-1532), obra mestra de Nicolau Maquiavel, completou 500 anos e mantém-se uma das principais referências para se compreender a constituição e o funcionamento do poder do Estado: as maneiras de conduzir-se nos negócios públicos internos e externos, como conquistar e manter um principado.

Escrita em forma de conselhos, *O Príncipe* inovou por ser uma análise que levou em consideração as pessoas como elas se apresentavam no seu cotidiano e não como uma imagem utópica do ser humano.

Antes disso, as explicações sobre o fenômeno político contentavam-se em dizer o que o poder deveria ser e não o que ele era de fato. Pensadores como Platão se dedicaram a escrever como deveria ser o poder, como deveriam agir governantes e súditos. Após eles, a doutrina moralista bastante influenciada pelo pensamento religioso da predestinação dedicou-se a legitimar os sistemas de poder pela via divina – o que, por um lado, mantinha no poder os reis, mas, por outro, garantia um lugar de destaque aos papas e clérigos na ordem social.

Ao avaliar os seres humanos em carne, osso e desejo, e o poder como algo que estes almejam para si, Maquiavel dedicou-se a descrever como era o poder de fato, como ele deveria conquistado e ser mantido. A figura ímpar na sua análise era o Príncipe. Tal ator político, livre das amarras eclesiásticas, teria por função estabelecer a ordem e, para isso, lançar mão de ações para estabelecer o clima político ideal que é a República.

O tempo de Maquiavel era marcado pela instabilidade de uma Itália corrompida e sujeita a invasões estrangeiras. Fragmentada por pequenos principados e sem união entre eles, era fácil a emergência de conflitos que estabeleciam um clima de violência sobre os súditos. À sua mão, o Príncipe deve ser capaz de concatenar juntas a *virtù* – as qualidades de cada pessoa que ele pode empregar para alcançar seus objetivos – e a *fortuna* – os acontecimentos, as conjunturas e o acaso da vida –, recursos fundamentais para o bom governo. Isso afastou o pensamento de Maquiavel da predestinação, fundamento religioso das monarquias de então.

Na proposta de N. Maquiavel, o Príncipe não é um tirano, mas alguém que deveria equalizar o poder e lutar contra a anarquia, que é a opressão descontrolada do excesso de poder dos mais fortes sobre os mais fracos. Para o autor, o conflito, no regime instituído da República, não é negativo, pois favorece o clima político necessário para manter uma cidadania ativa.

Outros autores como Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704) dedicaram-se, a partir da ideia de “natureza humana”, a descrever a necessidade de instituições sociais como o Estado. Para Hobbes, o Estado se instituía mediante um contrato social. Devido aos Homens serem violentos por natureza, estes poderiam ter liberdade extrema e se lançar uns sobre os outros, mergulhando na violência de todos contra todos.

A Inglaterra de T. Hobbes vivia as inseguranças das relações entre o poder do soberano e o da Igreja. Os conflitos entre

católicos e protestantes haviam desestabilizado as monarquias e sua interpretação naturalista dos Homens vivendo em sociedade foi uma ofensa às ideias religiosas da fonte do poder e do governo. Se essas ideias desagradaram a Igreja e o Estado, que controlavam a liberdade individual, por outro lado foram bastante bem recebidas pela burguesia emergente que buscava assegurar seu direito à propriedade privada.

Em sua análise, ao abrir mão de seu poder individual destrutivo e entregá-lo a um soberano, T. Hobbes acreditava que o Grande Leviatã, o poder absoluto do soberano, se encarregaria de devolver a paz e a prosperidade aos homens. Portanto, era tarefa do soberano devolver a liberdade como resultado da disposição de si para trabalhar e reunir bens privados e afastar, assim, a disposição dos bens para o Monarca.

Uma primeira avaliação dessa teoria pode sugerir uma relação tirana entre soberano e o povo. Mas, se nos detivermos na ideia, corrente entre seus pares, de que os homens têm uma essência natural que não muda, poderemos compreender sua formulação da soberania. Para Hobbes, os Homens são tão iguais que mesmo os fracos podem triunfar sobre os mais fortes. Como uns duvidam das atitudes dos outros em relação a si, eles entram em guerra.

“Por esta instituição de um Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio; e não pode acusar-se a si próprio de injúria, pois causar injúria a si próprio é impossível. É certo que os detentores do poder soberano podem cometer iniquidades, mas não podem cometer injustiça nem injúria em sentido próprio” (HOBBS, 1651).

Essa perspectiva é distinta da visão do “homem político”, corrente à época, que apregoava que os Homens são sociáveis, mas é no Estado que estes desenvolvem suas potencialidades. T. Hobbes quer dar uma visão das tensões inerentes à sociedade – o Terror e o medo constante –, ao invés de partir de algo já dado, ele propõe conhecer os conflitos ao invés de supor uma sociabilidade inerente como a apregoada pela filosofia escolástica de Aristóteles.

John Locke, por sua vez, desenvolveu uma teoria mais refinada do Liberalismo emergente da Inglaterra, ao acreditar que o Estado deveria proteger a propriedade privada de seus súditos, mas não se envolver com os lucros dos capitalistas. Locke argumentava que todos os homens tinham direitos naturais como o direito à vida, o direito à liberdade e o direito à propriedade. Os governos eram criados para garantir tais direitos. Caso esses governos não respeitassem os direitos naturais, o povo tinha quase como obrigação de se revoltar contra eles. Tais ideias inspiraram revoltas da burguesia contra o Absolutismo inglês.

Não é à toa que J. Locke é um dos precursores do Liberalismo econômico, de grande sucesso na sociedade capitalista. Segundo essa doutrina, o Homem é livre e livremente se apropria do resultado de seu trabalho. Diferentemente do que ele constatou com o pensamento medieval, o resultado do trabalho deve ser apropriado pelo trabalhador e não pelo seu senhor.

“Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer idéias; como ela será suprida? De onde lhe provêm este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento” (LOCKE, 1983).

A experiência lhe favorece experimentar o mundo e se apropriar dele pelo emprego da engenhosidade. Segundo essa premissa, Deus deu aos homens a liberdade para cultivar o solo e se apropriar de forma privada dos resultados de seu trabalho. O lugar que o Soberano tem nessa configuração é o de ser contido em sua tendência a controlar os aspectos privados da vida dos seus súditos e voltar-se para a boa administração do reino.

O tempo de J. Locke foi marcado pelos embates entre os liberais e as monarquias absolutistas que, associadas ao poder religioso, buscou suprimir as liberdades individuais tanto pela afirmação do domínio absoluto do Rei quanto da pré-existência do poder divino, exterior e superior aos Homens.

Sua principal ideia, segundo a qual o poder deve ser consentido entre os súditos e não imposto pelo soberano, teve um impacto significativo na construção das liberdades civis. Segundo essa premissa, qualquer abuso do poder executivo ou legislativo deve ser classificado como tirania – o exercício do poder para além dos direitos –, pois o governo deixou de cumprir o fim a que fora constituído.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em seus trabalhos mais conhecidos, como o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, publicado em 1754, e *Do Contrato Social*, publicado em 1762, influenciaram decisivamente nas transformações nos regimes autoritários em países da Europa.

Com sua frase “o homem nasce livre, e em toda parte é posto a ferros. Quem se julga o senhor dos outros não deixa de ser tão escravo quanto eles” (1993, p. 10), Rousseau sugere um universo social distinto dos dois pensadores anteriores. Para Rousseau, a natureza do homem se constitui do que seu corpo deseja: alimento, reprodução física, etc. Em sociedade, no entanto, é necessário não transformar os desejos que não são naturais em regras e imposições. Sobre isso ele assevera que: “Renunciar à própria liberdade é o mesmo que renunciar à qualidade de Homem” (1993, p. 17).

Conforme Rousseau, a vida em sociedade é uma espécie de queda do paraíso pois, como sublinha ele, “a maioria de nossos males é obra nossa e [...] os teríamos evitado quase todos conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza” (1993, p. 58). Os homens não fariam distinção entre o bem e o mal, obra das leis civis. O contrato originário, sem a Vontade Geral, havia gerado apenas inquietação pois

o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que tendo cercado o terreno lembrou-se de dizer “isto é meu” e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não pouparia ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “evitai ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém” (ROUSSEAU, 1983, p. 259).

J.-Jacques Rousseau, ao contrário de J. Locke, como vimos, acreditava que o Homem deve se submeter a uma vontade exterior a ele, definida por ele como Vontade Geral. Segundo essa teoria, os Homens consentem um novo Contrato Social entre si, ou seja, pactuam livremente sobre seus direitos e obrigações. O Soberano não está no centro desse pacto, como em Hobbes, pois se subordina à vontade geral e deve servir a ela. Nesse sentido, sua noção de lei para equilibrar tais tensões é fundamental.

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece (ROUSSEAU, 1983, p. 32).

Instituir novo contrato social, consoante Rousseau, é recusar as formas que aprisionam e impedem a liberdade humana, como a escravidão ou a tirania. No lugar da imagem do estado de natureza como violência, instituiu-se a ideia de Povo que pactua livremente sua nova vida civil. Rousseau afirmou que

o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. A fim de não fazer um julgamento errado dessas compensações, impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral, e, mais, distinguir a posse, que não é senão o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode fundar-se num título positivo (ROUSSEAU, 1983, p. 42).

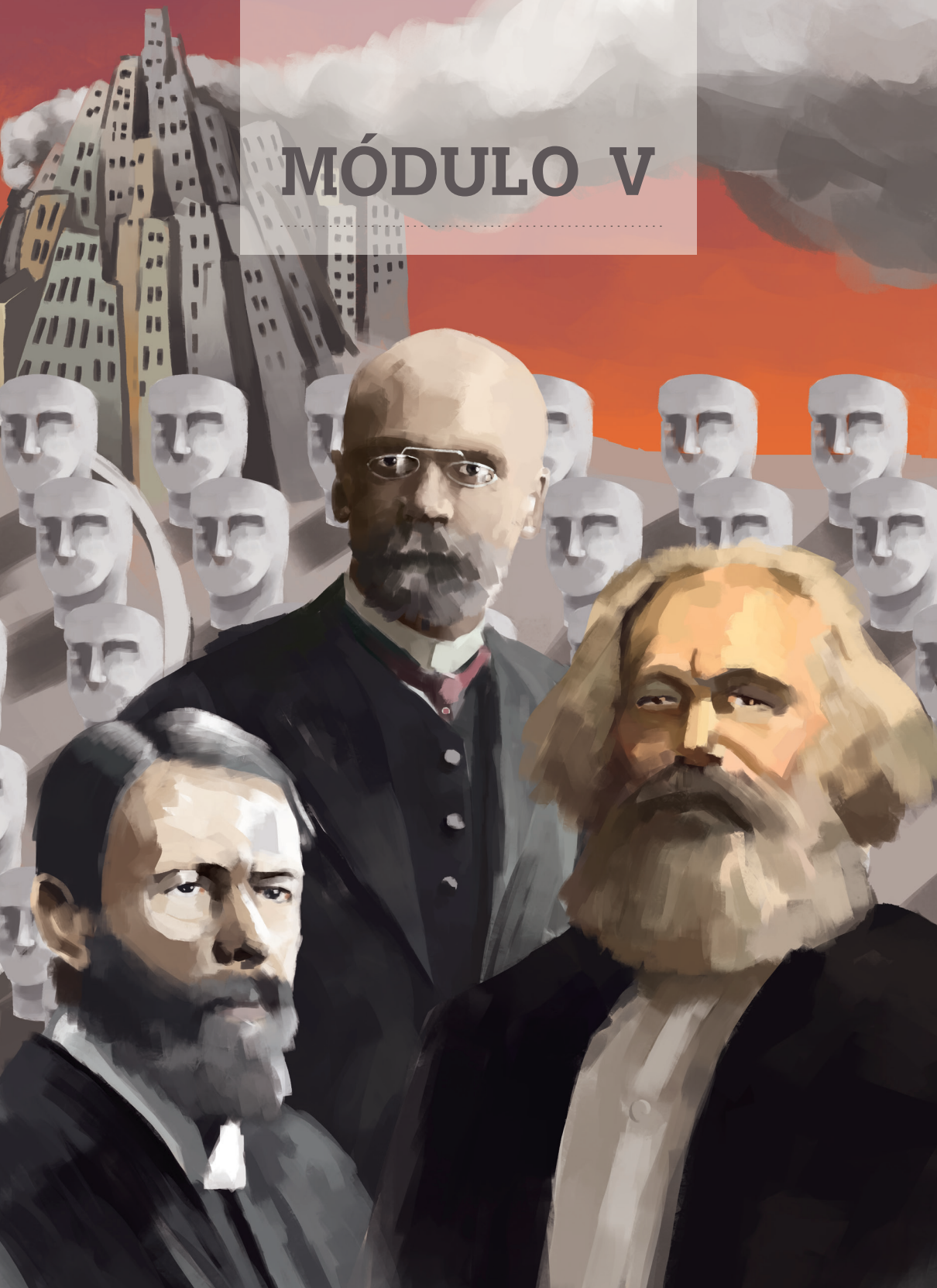
Governo e Estado seriam formas dessa vontade do Povo e não decorrência natural da evolução do Contrato Social. Apesar de aparentar um detalhe, essa ideia é fundamental para compreendermos a artificialidade das instituições sociais, como elas são o resultado de acordos e relações de força entre os Homens e como podem ser criadas e mudadas segundo preceitos morais que as relações históricas produziram.

Tais autores são, pois, conhecidos como os “contratualistas”, porque pensam a relação entre os homens a partir da ideia de um contrato social que, ao criar um vínculo novo entre indivíduos e a sociedade, cria também novas formas de compreender a humanidade. Ambos imaginam um “estado de natureza” primordial a partir do qual os seres naturais partiram em direção à constituição da sociedade. Ambos tiveram à sua frente os governos absolutistas cuja marca era o exercício do poder por um soberano, e suas obras refletiram críticas contundentes a essas formas de governo

sem a figura do povo ou súdito. O peso que o respeito à lei, pactuada entre os súditos, teve para esses pensadores merece destaque, uma vez que ele elevará o *status* dos cidadãos a novas formas de vida em sociedade.

Após situar as principais tendências sociais e históricas que orientaram aqueles pensadores que se dedicaram a pensar o social como a expressão da humanidade, iremos agora conhecer autores e teorias dedicados a compreender a sociedade em sua exterioridade, ou seja, como um objeto de estudo. Não se trata mais de imaginar “O Homem” como um ser abstrato ou natural, mas de pensar as repercussões que tais pontos de vista, avaliados anteriormente, projetarão nas teorias sobre a vida social concreta dos indivíduos e coletividades.

MÓDULO V



A sociologia e a instituição da sociedade

Vimos, até agora, que as relações sociais produzem instituições, modos de pensar, formas de viver e poder que são transmitidos de geração a geração por canais os mais variados como educação, trabalho, organização política, festas, etc. Tudo isso é o que comumente denominamos de sociedade. Mas dissemos pouco sobre o que vem a ser a sociedade, como ela se institui e os materiais de que ela é feita, o que não é tarefa fácil, e a grande quantidade de pensadores que se dedicaram a isso mostra bem o desafio que o tema impõe.

Nosso objetivo nesta seção é duplo. Buscamos, em primeiro lugar, descrever como a sociologia emerge como disciplina no quadro das Ciências Sociais e, em segundo, enfatizar alguns percursos sociológicos na explicitação da sociologia como uma das disciplinas que estuda a sociedade. Muitas disciplinas abordam a sociedade e há várias formas de falar em sociedade. Uma música, uma especulação sobre a verdade, uma poesia e a própria Constituição Federal abordam temas da sociedade, mas a sociologia se propõe a ter um método segundo o qual o estudo da sociedade se torna científico. Como isso acontece?

Nesta seção, interessa pensar que a sociedade é, antes de tudo, uma instituição simbólica, ou seja, que a relação que os sujeitos têm entre si é pautada por códigos, mediações, visões de mundo e categorias de pensamentos e ação definidas pelos seus componentes. Se isso está correto, trata-se de considerar a sociedade como uma relação arbitrária, ou seja, desenvolvida por mulheres e homens de maneira a abarcar as relações causais da vida e da morte dentro de uma forma específica de ver.

A artificialidade da sociedade está nas diferentes linguagens que são produzidas, por diferentes níveis sociais – como as nações, grupos, comunidades, famílias e indivíduos –, sobre eventos do dia a dia ou ocasiões extraordinárias. A sociedade, por assim dizer, perpassa os indivíduos erigindo formas de convivência bastante distintas. A sociologia se interessa pelos indivíduos na medida em que eles estão em sociedade ou na medida em que seus saberes, fazeres e sua própria percepção e vivências são o resultado de relações sociais.

Nesse sentido, a sociedade é um constante devir, imaginado e reinventado constantemente pelos seus membros. Regras, normas e padrões não são senão o resultado de uma infinita rede de interações sociais, que tem pontos de cristalização tais como a família, a economia, a política, o Estado, etc. Mas, vejamos bem, essas cristalizações não são idênticas no tempo e no espaço, uma vez que elas se alteram. Assim, a cooperação com outras disciplinas como a História, cujo paradigma é o tempo, e a Geografia, cuja abordagem incide sobre o espaço, é fundamental.

As condições para a emergência da sociologia

Esta seção busca descrever como a sociologia emerge como disciplina no quadro das Ciências Sociais. O objetivo aqui não é esgotar o assunto, mas contribuir para montar um quadro analítico que nos permita encarar a emergência da sociologia como algo de seu tempo e seus desdobramentos posteriores como o resultado das relações específicas que ela desenvolveu.

As Ciências Sociais têm sua trajetória relacionada ao Iluminismo, ao Racionalismo e ao Romantismo, correntes filosóficas determinantes na estruturação do pensamento Ocidental a respeito de temas fundamentais como a Humanidade, a Lei, os Direitos Humanos, a Cultura e o Conhecimento, por exemplo.

Marilena Chauí destaca uma preocupação central da nova forma de conceber o conhecimento: como o espírito ou intelecto pode conhecer o que é diferente dele? Como pode conhecer os corpos da Natureza? Para exemplificar, ela atribuiu algumas propriedades fundamentais do Iluminismo, como:

- a razão é capaz de evolução e progresso, e o homem é um ser perfectível;
- a perfectibilidade consiste em liberar-se dos preconceitos religiosos, sociais e morais, em libertar-se da superstição e do medo, graças ao conhecimento, às ciências, às artes e à moral;
- o aperfeiçoamento da razão se realiza pelo progresso das civilizações;
- há diferença entre Natureza e civilização, isto é, a Natureza é o reino das relações necessárias de causa e efeito ou das leis naturais universais e imutáveis, enquanto a civilização é o reino da liberdade e da finalidade proposta pela vontade livre dos próprios homens, em seu aperfeiçoamento moral, técnico e político (CHAUÍ, 2000, p. 57).

Vamos retomar algumas dessas ideias fundamentais para a nova ciência sociológica. Claude-Henri de Rouvroy (1760-1825), conde de Saint-Simon – mais conhecido como Henri Saint-Simon –, foi um dos primeiros a imaginar uma ciência sociológica. Para ele, tratava-se de desenvolver uma ciência moral da sociedade, que, assim como observada em relação à religião, fosse um suporte moral para a nova humanidade oriunda das transformações experimentadas pelo ambiente urbano da sociedade capitalista. Mas, distinta da religião, a nova ciência deveria descobrir as leis do desenvolvimento social.

O contexto em que viveu Saint-Simon, os anos de Revolução Francesa (1789-1799), fez com que ele desenvolvesse a teoria de um socialismo cristão combinado com a crença na condução técnica dos negócios de Estado. Embora não fosse um pensador ligado às ciências, foi contrário ao governo dos políticos e sugeriu que, em lugar dos religiosos da Igreja católica, assumissem a direção espiritual da sociedade os cientistas e engenheiros.

Suas ideias inspiraram outros pensadores que buscavam entender quais caminhos a França tomaria após a Revolução Francesa, especialmente no que diz respeito à integração moral de seus cidadãos. O Estado industrializado e comandado pela ciência moderna enseja a adesão às ideias de ordem e progresso que serão bastante propagadas posteriormente. Afluem, na cena intelectual, teorias originárias da junção entre as ciências naturais, matemáticas e filosóficas. São um exemplo as ideias de Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat (1743-1794), marquês de Condorcet – conhecido como Nicolas de Condorcet –, filósofo e matemático francês. Condorcet, conforme descreve o filósofo Artur Giannotti,

traça um quadro do desenvolvimento da humanidade, no qual os descobrimentos e invenções da ciência e da tecnologia desempenham papel preponderante, fazendo o homem caminhar para uma era em que a organização social e política seria produto das luzes da razão (GIANNOTTI, 1978, p. VI).

Já vimos no Módulo I que Augusto Comte, discípulo de Saint-Simon, desenvolveu tal perspectiva como uma crítica à Revolução Francesa, como uma iniciativa de reformular a educação e os valores morais gerais da sociedade que, segundo eles estavam se perdendo. Formado na Escola Politécnica de Paris, que fora criada pela Revolução Francesa, foi uma das mais expressivas manifestações do novo espírito científico, que Auguste Comte defendeu em seus trabalhos (GIANNOTTI, 1978).

A educação do Homem e sua reforma moral é o foco de tais investimentos e a sociologia é apontada por Comte como a ciência que mais se aproxima de tal empreendimento, uma vez que, na concepção dos positivistas, seria a ciência mais bem preparada para não apenas conhecer os fenômenos sociais, mas também intervir neles quando chamada a fazê-lo.

Comte elabora o método Positivista partindo do pressuposto de que a observação, ou seja, a valorização do Empirismo, se sobressai ao puro Idealismo. Segundo Giannotti, “a visão positiva dos fatos abandona a consideração das causas dos fenômenos (procedimento teológico ou metafísico) e torna-se pesquisa de suas leis, entendidos como relações constantes entre fenômenos observáveis” (GIANNOTTI, 1978, p. XI).

Dentre essas leis, interessa destacar a relação entre a “estática” e a “ordem” nas teorias positivistas de A. Comte: “A dinâmica social subordina-se à estática, pois o progresso provém da ordem e aperfeiçoa os elementos permanentes de qualquer sociedade: religião, família, propriedade, linguagem, acordo entre poder espiritual e temporal, etc.” (GIANNOTTI, 1978, p. XIII). Do que vimos até agora, é possível considerar o impacto do Positivismo em alguns sistemas de governo como a República, em que valores como ordem, moral e cívica tiveram lugar central tanto na justificação ideológica quanto política.

Este Módulo dá sequência ao objetivo de identificar os autores que influenciaram o modo como vemos a sociedade e as relações

sociais. Será nosso objetivo específico mapear o surgimento de tais conceitos, indicando quando possível os debates que o cercam, e também situar os autores no seu tempo, indicando os problemas que enfrentaram e a razão de suas propostas de análise.

Trata-se de fornecer subsídios para a compreensão das principais ideias, conceitos e metodologias empregados nas Ciências Sociais a partir desses autores para desenhar um quadro comparativo de tais contribuições e, posteriormente, compreender o estágio contemporâneo das Ciências Sociais no século XX e XXI.

Émile Durkheim e o mundo das instituições

Émile Durkheim (1858-1917) é considerado o pensador que reformulou de forma mais objetiva o conceito de sociedade. Antes dele, outros pensadores se dedicaram a imaginar que a ciência tinha um papel moral fundamental na sociedade que se erguia com a Revolução Industrial. Mas é seu trabalho que busca tratar a sociedade com métodos objetivos, algo sobre o qual se pode submeter um método.

Para Durkheim, a sociologia deveria ser distinta de outras ciências humanas, como a psicologia. A sociologia preconizada por ele não deveria ser a psicologia, pois esta trata dos fenômenos internos, subjetivos dos indivíduos, ao passo que interessava a ele as exteriorizações que os sujeitos faziam nas coletividades.

Assim, Durkheim se interessou pelo conceito de família e as suas funções desempenhadas em sociedades específicas. Para ele há fenômenos que são universais não por serem iguais, mas por serem adaptados a realidades sociais distintas: há famílias em muitas sociedades, mas cada uma é uma resposta a uma condição social específica e uma representação daquela coletividade.

Isso nos sugere que a sociedade não pode ser reduzida aos indivíduos, ou seja, ainda que os fenômenos coletivos tenham no

indivíduo a sua razão de expressão, tal não é a sua razão de existir. Se tomarmos a educação, poderemos constatar um pouco dessas relações entre indivíduo e sociedade. Para Durkheim, a sociedade paira sob as almas e cabeças das pessoas, estruturando de certa maneira suas vidas, gostos, opções e projetos de vida.

Nascer em uma classe social abastada é, via de regra, desenvolver a vida fazendo determinadas “escolhas pessoais” ligadas à sua classe social, desenvolvendo “gostos” relacionados ao seu grupo e “agindo” de acordo com o *status* social que lhe é esperado. A educação seria, nesse sentido, uma forma institucionalizada de reprodução social, uma vez que pune aqueles que saem dos padrões sociais e premia aqueles que a ela se ajustam.

Quando Émile Durkheim propôs sua teoria sobre o mundo social, ele tinha muitas preocupações sobre como, em uma sociedade urbana e industrial, as instituições se mantinham, como as pessoas eram educadas, como elas aprendiam os valores sociais e os transmitiam, como as regras que não funcionam na sociedade são descartadas e como algumas sociedades que não se adaptam entram em estado de anomia, ou seja, de convulsão social pelo fato de suas instituições não “funcionarem” mais de maneira satisfatória.

Tais questões levaram Durkheim a perceber que havia algo na sociedade que ia além da percepção mais imediata que homens e mulheres tinham de suas vidas. Havia algo na sociedade que era exterior aos indivíduos vistos isoladamente, mas que fazia parte de suas vidas se vistas da perspectiva coletiva. Um filme ou uma música e as emoções que elas transmitiam eram sentidas individualmente e coletivamente ao mesmo tempo. Havia também algo que eles aprendiam além das escolas, mas que tinha efeitos duradouros em suas vidas. Enfim, algo que eles aprendiam como o certo e o errado e que os constringia moralmente a agir em uma ou outra direção.

Havia valores sociais que esses homens e mulheres admiravam e professavam, mas que foram concebidos por várias gerações nascidas antes deles e que, em certa medida, eles já estavam transmitindo aos seus filhos sem se darem conta disso. O universo dos valores – que mantém a sociedade coesa, agindo como um todo orgânico, mesmo em situações que aparentavam conflito – instigava Durkheim. Em sentido amplo, Durkheim busca compreender os fatores da ordem social, não no sentido valorativo do bem ou do mal, mas no sentido da organização da experiência humana de forma coletiva em torno de uma moral coletiva.

Essa série de indagações o levou a tratar a sociedade como uma “coisa”, isto é, um fenômeno que podia ser analisado a partir de três perspectivas: exterioridade, coercitividade e generalidade. Observe que Durkheim é herdeiro da tradição racionalista, o que quer dizer que ele quer que sua ciência seja distinta da filosofia e da psicologia e que tenha um objeto próprio, além de um método que possa servir para qualquer realidade social. A objetividade leva Durkheim a cunhar a expressão “fato social” para abarcar os fenômenos sociais públicos, ou seja, aqueles que são exteriorizados pelos indivíduos em suas ações ordinárias e podem ser observados, descritos e comparados. A que se aplicam os Fatos Sociais?

Se pensarmos que a sociedade é formada por vários grupos sociais e que eles têm entre si processos complexos de comunicação, veremos que nós dependemos uns dos outros. Nas sociedades “simples”, diria Durkheim, todos estão relacionados por relações morais, uma vez que cada um sabe e detém os meios de fazer os utensílios de que depende a própria vida: construir artefatos para o trabalho, produzir a alimentação, criar filhos, etc. A isso Durkheim denominou de “solidariedade mecânica”, isto é, as pessoas se solidarizam porque fazem as mesmas coisas e isso faz delas uma comunidade.

Agora imagine um ambiente urbano-industrial, repleto de lugares bastante dessemelhantes: fábricas, restaurantes, creches, lavanderias, *sex shops*, manicures, igrejas, lojas exotéricas, etc., etc. Cada um fazendo uma parte disso tudo ao mesmo tempo agora. A vida do indivíduo se encontra mais fragmentada, porque ele pode escolher entre muitas coisas, mas também se vê enredado, nessas muitas coisas, a tomar atitudes que não necessariamente ele controla totalmente. A isso Durkheim definiu como “solidariedade orgânica”, ou seja, as pessoas se solidarizam porque fazem coisas distintas e isso faz delas uma comunidade.

Tal seria a observação de Durkheim sobre a coerção: uma forma eficaz de construir a homogeneidade em uma sociedade. Como a sociedade se apresenta como um grande mosaico, a diversidade de espaços e lugares de socialização não representa a fragmentação do mundo moral, mas, pelo contrário, a capacidade de ele se fazer presente em diferentes linguagens.

Assim, seja lá qual a linguagem escolhida pelos Homens, eles se encontram de certa forma coagidos a escolher, sentir, falar, enfim, a produzir incessantemente Fatos Sociais. Durkheim considera que os Homens são educados pelo sistema social, uma vez que eles aprenderam não apenas a viver em sociedade, mas também a elaborar uma visão exterior, objetiva, sobre seu funcionamento. Esse é igualmente o exemplo da religião como elo social.

Essas decorações totêmicas já permitem pressentir que o totem não é apenas nome e emblema. É durante as cerimônias religiosas que o totem, embora sendo etiqueta coletiva, assume caráter religioso: com efeito, é em relação a ele que as coisas são classificadas em sagradas e profanas. Ele é o próprio tipo das coisas sagradas (DURKHEIM, 1989, p. 159).

Ao analisar os ritos dos povos indígenas norte-americanos e australianos, Durkheim notou que as formas de organização social se distribuíam em clãs, famílias e grupos de parentesco, representados em forma de totens. Cada grupo tinha seu totem e cada grupo tinha restrições alimentares e rituais que o levavam a se relacionar com os demais grupos totêmicos para obter aquelas coisas que eles não possuíam.

Ao descrever os complexos sistemas de clãs, totens e objetos cerimoniais, Durkheim sugere que essas formas de organização e divisão representavam a sociedade projetada simbolicamente. Não era a religião que criava a sociedade, mas ela era o resultado da vida associativa dos Homens desenvolvida mediante símbolos e práticas sociais.

Durkheim parte do pressuposto de que, ao elaborarem os sistemas de crença sobre a divindade, na realidade os Homens fixavam sutis pressupostos sobre a vida coletiva. A religião, nesse sentido, forneceu as condições fundamentais da solidariedade e da coesão social.

Ao propor a análise da vida em sociedade e seus fundamentos simbólicos, Durkheim cria um modelo de sociologia voltado para a integração social, no qual o conflito, ainda que presente, tinha uma função integradora na sociedade. Outros autores contemporâneos, pelo contrário, vão tomar a contradição e o conflito como os fundamentos da sociedade, como é o caso de Karl Marx.

Karl Marx: poder e classes sociais



FIGURA 8 American Way of Life - O sonho americano...para poucos.
Margaret Bourke-White -The A-merican way of life - Louisville 1937

Ideologia, luta de classes e socialismo são alguns dos conceitos que estão associados ao pensamento do alemão Karl Heinrich Marx (1818-1883), que influenciou e influencia ainda hoje a imagem que temos da vida social. Diferente de E. Durkheim, ele via que o que move as sociedades é a contradição, responsável por colocar em movimento ideias novas sobre as velhas, um grupo em conflito com outro em constante mudança. Como Durkheim, Karl Marx também era utópico, porque imaginava uma sociedade ideal ajustada a si própria, e sua obra perseguiu as razões pelas quais isso não acontecia.

Sua obra é a busca por compreender a vida social por meio de seus mecanismos políticos, econômicos e materiais. A Dialética, emprestada por Friedrich Hegel (1777-1831) de outro filósofo considerado “idealista”, foi por Marx alterada e adaptada à realidade histórica que ele via brotar nas ruas, entre os operários, nas greves e convulsões sociais.

Para Hegel, a Dialética se expressava “no Espírito”, ou seja, no mundo das ideias, abrangendo todas as coisas pensadas. O movimento dialético – tese, antítese, síntese – está em tudo e funciona como princípio de existência, de transformação e evolução histórica que culmina com o progresso humano. Marx se apropriou dessa premissa de que tudo está em movimento, mas propôs analisar não o Espírito, ou as ideias, mas o mundo concreto, a vida real e material dos Homens.

Ou seja, Marx desenvolveu o Materialismo Histórico ao considerar que a vida dos Homens tinha como princípio a contradição e o movimento, mas com base material. Como ele chega a essa conclusão? Marx faz um exercício histórico de identificar, na longa história da humanidade, os processos que fizeram culminar a economia e as relações de poder. Mas o que era o poder? Desde os primórdios humanos, as contradições giravam em torno de quem detém os meios de produção e aqueles que não os detêm, o que se refletia na vida material e institucional dos Homens: as formas de governo, as leis, as cidades, a economia, todos eram o resultado das relações de trabalho. Noutras palavras, ao controlarem a natureza pela técnica, os Homens se veem objetos do controle de outros Homens. No *Manifesto do partido comunista*, temos o seguinte:

A história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patricio e plebeu, barão e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre, ou por uma transformação revolucionária, da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em luta (MARX; ENGELS, 2003, p. 60).

As tensões da sociedade capitalista são responsáveis pela criação, destruição e recriação constantes. Os valores e modos

de vida do regime feudal foram destruídos pelos da burguesia e assim como esta teve um início terá um fim, de acordo com Marx, uma vez que

a burguesia só pode existir com a condição de revolucionar incessantemente os instrumentos da produção, por conseguinte, as relações de produção e, como isso, todas as relações sociais [...]. Tudo que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas (MARX; ENGELS, 2003, p. 29).

Ele chega à premissa da centralidade do trabalho, quando afirma que é o Homem quem transforma a si mesmo quando transforma a natureza. Considerando os diferentes grupos que estiveram no poder e perderam seus postos para as novas gerações e perspectivas econômicas, Marx sugere que há contradição inerente entre as classes sociais. Aqui podemos detectar uma perspectiva singular do tempo, uma vez que o controle dos meios de produção é também o controle dos aspectos subjetivos dos trabalhadores, tal como o tempo, expresso pela necessidade da pausa para um cafezinho, o tempo de descanso, a folga, as férias, a produtividade, etc.

Ele detecta que, na longa trajetória humana de conflitos pelo poder e pelo controle, as próprias categorias subjetivas humanas foram alteradas. Isso sugere que a Superestrutura – o mundo das ideias e da cultura – é determinado pela infraestrutura – a maneira como os Homens se organizam para produzir. Se Marx percorre toda a história da riqueza humana, seu interesse principal é analisar a sociedade capitalista, ou seja, a luta de classes.

Nas sociedades capitalistas, analisa ele, há contradição ontológica entre os que detêm os meios de produção – dinheiro e bens materiais – e os que têm apenas sua força de trabalho. Aqueles

que detêm os meios de produção, que Marx chama de capitalistas, definem o que, quanto e como será produzido, qual o preço de mercado, quando vender e o que fazer com o dinheiro arrecadado. Os trabalhadores – aqueles que têm apenas sua força de trabalho –, estão alienados desse processo.

Para Marx, a Alienação é outro conceito fundamental para descrever e compreender a sociedade capitalista. Quando o trabalhador é alienado dos meios de produção econômica, isso se espelha em outros domínios sociais, como a cultura, as artes, a política e dimensões mais subjetivas, como o desejo, as aspirações e os sonhos. Os limites ideológicos circunscrevem o ser do trabalhador.

No modelo de análise marxista, o fator econômico – como os Homens se organizam para produzir – é primordial e define, em última instância, a verdade sobre os seres. A ideologia capitalista inverte esse mundo, colocando os objetos em primeiro plano. Quando olhamos para um determinado produto de luxo, um carro, por exemplo, não conseguimos enxergar o trabalho humano ali embutido por séculos de exploração, mas, apenas, a engenhosidade do capitalista que “inventou” aquele carro. Em *O Capital*, Marx afirma que:

A existência das coisas enquanto mercadorias, e a relação de valor entre os produtos de trabalho que os marca como mercadorias, não têm absolutamente conexão alguma com suas propriedades físicas e com as relações materiais que daí se originam [...]. É uma relação social definida entre os homens que assume, a seus olhos, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, 1996, v. 1, p. 195-197).

O carro de luxo, por exemplo, adquire, sob a lógica da fetichização, um lugar singular porque passa a ser o medidor de *status* e prestígio entre os homens. A posse do carro é o que entra no lugar da relação humana e define quem são os homens. Ou seja,

é a comunicação entre os objetos que institui o *status* entre os homens: um carro modelo 2014 é considerado superior a um modelo 2000 – embora ambos consigam desempenhar suas funções básicas: transportar pessoas –, por conferir prestígio ao seu proprietário.

Assim, seria a posse do objeto – ou o próprio objeto –, que confere a satisfação dos desejos humanos e, como há sempre novos modelos na praça, o homem se vê como ser incompleto eternamente. Esse desapossamento de si mesmo não é um tema simples, pois ele pode ser aplicado ao mundo das leis e da justiça, da saúde, da arte, do lazer e fazer ver que se trata, na verdade, de relações de poder ocultadas nessas coisas. Os homens estariam vivendo em função dos objetos, estaríamos vivendo o mundo dos objetos e não o mundo dos Homens.

Talvez Karl Marx continue a ser o autor mais polêmico e cujas ideias sejam as mais penetrantes e debatidas nas Ciências Sociais. Sua influência em diversas disciplinas, campos de estudos e abordagens metodológicas se expandiu por um amplo espectro de temas e motivou novas abordagens epistemológicas sobre a vida em sociedade.

Disso resulta que a teoria marxista da vida social, da economia e da história não é apenas uma análise ou um ponto de vista de um intelectual. Ela está intrinsecamente associada à ideia de práxis, ou seja, uma teoria que se propõe também transformadora das relações sociais, uma vez que é elaborada como uma crítica ao sistema capitalista.

Tal postura resulta do fato de que Marx pensa a vida em sociedade a partir da realidade concreta dos homens, a partir do Materialismo Histórico. Desse modo, ele constata que não é mais cabível apenas pensar o mundo, mas transformá-lo com a força das ideias, rompendo assim com a divisão social do trabalho, com a separação entre o mundo das ideias e o da prática. O intelectual deve colocar seu pensamento para transformar a realidade.

Nesse sentido, central também é o conceito de trabalho na obra de Marx, uma vez que ele coloca em movimento a sociedade em direção à transformação.

O trabalho transforma a realidade, incluindo aí os próprios homens. As relações sociais, sejam elas laborais, educativas, jurídicas, científicas, médicas, artísticas etc., são o resultado de relações de trabalho, de controle ou não sobre os meios de produção. Quando uma pessoa se torna “paciente” para um médico, podemos supor que sua nova condição social vai além da doença e tem relação com sua alienação das condições de produção da doença e da cura.

É o médico/cientista, enquanto representante da classe médica, que define cientificamente o estado da doença, como identificá-la e tratá-la. Não é mais o benzedor, nem tampouco as receitas das plantas caseiras da vovó que são ministradas, mas compostos sintetizados daquelas plantas, transformados em medicamentos.

Em uma abordagem marxista, o “paciente” perde o controle sobre seu corpo porque ele está alienado das condições de produção da doença, da mesma forma que o estudante está alienado dos conteúdos a serem ensinados, da mesma forma que o “delinquente” foi definido por um sistema de justiça exterior a ele, da mesma forma que um “juiz” julga uma reintegração de posse que usou de violência com uma norma que não foi produzida por ele, mas pela classe de proprietários de terra, etc.

Todos estão despossosados de si em função da alienação de seu trabalho. Daí que a teoria marxista impõe a revolução nos modos de produção social como forma de abolir a alienação do trabalho e emancipar os Homens. Marx influenciou muitas gerações, mas um de seus contemporâneos também construiu um modelo para analisar a sociedade sem preocupar-se com a luta de classes, mas com as formas simbólicas que o capitalismo adquire se olhado do ponto de vista da cultura.

Max Weber: poder e cultura

O pensador alemão Max Weber (1864-1920) propôs uma nova abordagem da vida social segundo a qual as pessoas agiam com objetivos e motivações com múltiplas determinações. Não havia apenas uma motivação na ação, porque o que deveria ocupar as preocupações do sociólogo era a análise do sentido da ação para os indivíduos, ou seja, quais os significados que esses indivíduos atribuem ao que eles fazem em suas interações sociais.

Weber enfrentou o problema da generalidade da vida social: como tornar universal a análise sociológica nos casos que parecem particulares, únicos e singulares? Como analisar sistemas de governo e padrões culturais de sociedades distintas sem recorrer à análise de caso a caso, sem considera-las particularidades? Como abordar as vidas individuais e não perder de foco a vida coletiva?

Max Weber criou o conceito de Tipo Ideal, como forma abstrata e generalizável, para compreender e interpretar fatos particulares observáveis. Como exemplo temos os conceitos de Estado, Burocracia e Dominação, que, embora apresentem variações no tempo, podem ser classificados em suas manifestações exteriores, tais como formas de poder e organização.

O método desenvolvido por Weber para se aproximar dos fenômenos sociais foi a Sociologia Compreensiva, que consiste em considerar os sentidos das ações humanas como mutáveis e em constante processo de interação com outras pessoas, situações econômicas, políticas e religiosas, por exemplo. O método “compreensivo” difere do método “descritivo”, das Ciências Naturais, porque comporta as intenções dos sujeitos em um mundo de sujeitos e não apenas de objetos, causas e efeitos.

O conceito de Ação Social é, nesse sentido, central em sua obra, pois reúne elementos distintos da objetividade e da subjetividade das pessoas, o que afasta sua análise de um determinante único para as ações e motivações humanas. A História tem aqui

um papel decisivo, uma vez que as ações humanas, sendo orientadas pelas ações de outros seres humanos, adquirem sentido em contextos específicos.

Maurício Tragtenberg, ao analisar a *Ação social* de Weber, sugere que

não é possível propriamente explicá-lo como resultado de um relacionamento de causas e efeitos (procedimento das ciências naturais), mas compreendê-lo como fato carregado de sentido, isto é, como algo que aponta para outros fatos e somente em função dos quais poderia ser conhecido em toda a sua amplitude (TRAGTENBERG, 1997, p. 7).

Não há, segundo Weber, um sentido único para a ação, que faz com que compreendamos a cultura também como forma de ação social. Não há, ao contrário do que como vimos em Karl Marx, uma última instância econômica que orienta a história humana, mas distintos pontos de vista que são disputados pelos sujeitos. Não há um centro, contradição ou determinação para o social, mas situações a serem interpretadas, vividas e interagidas.

As explicações funcionais são descartadas por Weber porque a complexidade da ordem social é mais ampla que a simples relação entre causas e efeitos determinados. Um determinado evento pode desdobrar-se no tempo e no espaço e ter inúmeras implicações para os atores nele envolvidos. Exemplo disso é que podemos perguntar quando ou onde começou a Revolução Francesa, ou a última Copa do Mundo, e encontrar inúmeras possibilidades explicativas para suas causas, efeitos e consequências.

No que consiste a ação social? Para Weber há “tipos ideais” de ação social, ou seja, modelos de análise desenvolvidos pelo pesquisador para avaliar a vida real, complexa e caótica, sobredeterminada por milhares de eventos simultâneos. A seguir estão enumerados os tipos de ação social definidos por M. Weber.

Ação Social

“Se, por exemplo, uma pessoa dá a outra um pedaço de papel, esse fato, em si mesmo, é irrelevante para o cientista social. Somente quando se sabe que a primeira pessoa deu o papel para a outra como forma de saldar uma dívida (o pedaço de papel é um cheque) é que se está diante de um fato propriamente humano, ou seja, de uma ação carregada de sentido. O fato em questão não se esgota em si mesmo e aponta para todo um complexo de significações sociais, na medida em que as duas pessoas envolvidas atribuem ao pedaço de papel a função de servir como meio de troca ou pagamento; além disso, essa função é reconhecida por uma comunidade maior de pessoas” (TRAGTENBERG, apud WEBER, 1997, p. 7).

A *ação social racional com relação a fins* é a ação estritamente racional. Toma-se um fim e este é, então, racionalmente buscado. Há a escolha dos melhores meios para se realizar um fim. Nessa tipificação, encontramos as ações construídas como sistemas jurídicos e pelo aparato burocrático.

A *ação social racional com relação a valores*, por sua vez, não é orientada pelo fim, mas pelo valor, seja este ético, religioso, político ou estético. Crer em divindades para a salvação da alma seria uma das formas de compreender tais conjuntos de ações.

A *ação social afetiva*, em que a conduta é movida por sentimentos, como orgulho, vingança, loucura, paixão, inveja, medo, etc. Por exemplo, podemos imaginar a expectativa do amor romântico correspondido, o amor filial e tantas formas emocionais que alimentam os seres humanos.

Finalmente, a ação social tradicional, que tem como fonte motivadora os costumes ou hábitos arraigados. A sociedade brasileira se enquadraria bem nessa tipificação, se observarmos o “jeitinho” que cada um encontra diante das dificuldades do dia a dia com os afazeres no trabalho, com uma autoridade de trânsito e mesmo diante da burocracia excessiva.

Como se vê, Weber sustenta que é necessária e mesmo possível a separação entre o sujeito que conhece e aquilo que é conhecido a partir do emprego da metodologia dos Tipos Ideais. Ao contrário de Marx, para quem o próprio intelectual e suas ideias e teorias são o resultado objetivo e subjetivo da luta de classes e, portanto, indissociáveis, Weber irá defender a objetividade do conhecimento como uma forma de superar o saber mágico, ingênuo.

Weber tem uma obra bastante diversificada, mas a tese sobre o lugar do capitalismo como paradigma social e político no processo civilizatório é bastante relevante. A obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004) é um exemplo extraordinário de como se pode entender o capitalismo por outras vias que não aquelas definidas pelo marxismo, como vimos acima.



FIGURA 9
"O cambista e sua mulher". Pintura de Quintino Metsys, 1514.

Como se sabe, a usura era um dos pecados condenados pela Igreja Católica, o que, para muitos analistas, impediu que se desenvolvesse na Europa o tipo de capitalismo que conhecerá a América do Norte. Aqueles protestantes perseguidos na Europa encontrarão terreno fértil para as suas ideias e valores na América e farão surgir o capitalismo com características peculiares. É esse processo complexo que envolve inúmeras variante que interessa a Weber. Ele não está à procura de causas e efeitos, pois interessam

a ele os significados que os sujeitos dão de seus atos e as condições históricas que as favorecem.

Assim, no livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber faz uma análise das condições subjetivas que enredaram burgueses, capitalistas, operários e a própria religião protestante na construção dos significados do capitalismo na América. Do ponto de vista dos trabalhadores, ele analisa, por exemplo, as estratégias adotadas pelos capitalistas em recrutar a mão de obra feminina para tarefas da fábrica não com a intenção de extrair mais-valia, mas de garantir, a partir de uma leitura sobre as características psicológicas femininas – como cuidado, atenção e compromisso com horários e rotinas que a nova formatação da fábrica exigia –, a adesão aos valores sociais do trabalho.

Lembremos que a expropriação do trabalhador no sistema capitalista é extrema, mas se consideramos outros componentes simbólicos do trabalho que têm significado para os trabalhadores, o cenário da exploração se altera para “oportunidade de crescimento pessoal”. Assim é que foi a conjunção da emergente burguesia norte-americana ao sistema de valores protestante que fez surgir uma “ética protestante”, cujo centro são valores relacionados ao trabalho, ao sucesso pessoal e à poupança.

Para concluir esta breve apresentação do pensamento de Max Weber, é necessário considerar sua análise sobre o fenômeno da burocracia. Para Weber, também preocupado com a vida em sociedade e os mecanismos de obediência do cidadão comum às normas estabelecidas, era fundamental compreender por que as pessoas obedecem. Vimos entre os contractualistas que a obediência estava associada a crenças em uma natureza humana que ameaçava constantemente a ordem. Em Weber, tais temas terão outros componentes a serem observados na análise das relações de poder.

Para Weber, os seres humanos, em uma ordem burguesa moderna, obedecem com base na delimitação de regras objetivas,

como leis, normas, sistemas punitivos e sanções. A obediência a tais regras não é sentida como uma obrigação individualizada, mas estendida a todos os cidadãos. A esses mecanismos Weber chama de dominação. Há, para ele, três tipos de dominação que se distribuem em espaços sociais distintos da sociedade. Podemos constatar a dominação não apenas na relação policial, mas também na Igreja, no trabalho, em uma festa, etc.

A *dominação legal* se define pela aceitação das normas vigentes da burocracia e baseia-se no princípio de que os grupos podem disputar a criação, reforma ou abolição dos mesmos. Outro fator de obediência é que o centro de adesão é a palavra escrita, normatizada de forma impessoal, e não a obediência a uma pessoa. A organização de Estados, governos e empresas é impessoal e um exemplo da dominação legal.

Na *dominação tradicional*, importa o poder pessoal de uma pessoa e a mobilização de recursos subjetivos para instituir a crença em seu poder e dominação. Um dos exemplos que podemos citar é o nepotismo dentro da burocracia; ele busca contornar as regras objetivas de preenchimento dos cargos públicos. O poder pessoal na dominação tradicional também pode ser compreendido no poder que o pai e a mãe têm sobre seus filhos.

Por último, a *dominação carismática* integra um sistema de crenças de obediência a uma pessoa cuja legitimidade emana de poderes divinos, de qualidades excepcionais ou transcendentais. O carisma, assim como as outras formas de dominação podem ser criados e transferidos, mas aqui ele tem conotações religiosas ou, também, relacionadas a um indivíduo específico que se utiliza dessa forma de dominação para exercer o controle sobre outros.

Consideramos, até agora, os pensadores das Ciências Sociais do século XIX e início do XX. Não é nosso objetivo criar uma linha no tempo para explicar as ideias desses autores, mas sim colocá-los em diálogo, tencionar suas ideias, comparar suas propostas,

com o intuito de discutir as inúmeras possibilidades de análise da vida social do ponto de vista das Ciências Sociais.

Passaremos, agora, a autores considerados pelas Ciências Sociais como pensadores críticos em relação aos “autores clássicos” vistos até agora. Suas obras foram escritas a partir de meados do século XX, o que nos indica que uma série de eventos históricos já haviam abalado as certezas dos primeiros sociólogos sobre o controle da sociedade pela técnica, pela razão e pela Lei.

É preciso entender que vários fatores contribuíram para a emergência de visões distintas sobre o que era o social e a sociedade. Duas guerras mundiais, a depressão econômica americana, a Guerra Fria e eventos que afetaram o cotidiano das relações sociais como a luta por direitos das mulheres e dos negros, bem como o movimento de Contra-cultura, colocam em cheque muitas idéias sobre o Social como o resultado da estabilidade e equilíbrio, ou das certezas das técnicas de planificação da vida social, ou da liberdade exacerbada da economia para o bem estar social. Frente a essa conjuntura, quais questões e desafios foram colocados pelas Ciências Sociais serão nosso objeto de interesse no Módulo VI.

MÓDULO VI



Perspectivas contemporâneas no estudo das Ciências Sociais

Introdução

Este último módulo se dedica a rever, sob a luz de perspectivas contemporâneas, parte da teoria das Ciências Sociais vista até agora. Interessa-nos, aqui, não enunciar tais teorias, senão acompanhar os críticos que, desde os anos 1960, produziram uma verdadeira reviravolta em conceitos, pontos de vista e abordagens que poderíamos classificar como pós-modernos.

Nossa abordagem recairá sobre três perspectivas relacionadas: o interacionismo simbólico de Erving Goffman, a abordagem epistemológica de Michael Foucault sobre o poder e, por último, os processos de reprodução das instituições sociais sob a ótica de Pierre Bourdieu. Em conjunto, tais abordagens trouxeram um panorama crítico fundamental, pois renovaram várias abordagens das Ciências Sociais, deslocando-a inclusive de seu *status* de ciência.

O interacionismo simbólico de Erving Goffman

Erving Goffman (1922-1982) inovou o campo das Ciências Sociais ao propor a leitura da vida social como um teatro onde os comportamentos dos seres humanos interagem e estes teatralizam mediante as interações sociais. Essas interações são estruturadas pela interação, o que levou a críticas sobre a abordagem de estruturas pré-definidas, vistas nos autores da sociologia clássica.

Ao invés disso, Goffman buscou no estudo dos rituais de interação social de indivíduos ou grupos o seu ponto de partida para entender a vida social. Os lugares também têm um papel fundamental em sua teoria, uma vez que estes são produzidos pela cultura de seus participantes e também contribuem para seus processos identitários. Suas pesquisas foram feitas em lugares até então desconsiderados pelos sociólogos, como os manicômios, prisões, zonas de prostituição, ou seja, aqueles espaços estigmatizados não só pela população, mas, igualmente, pelos cientistas sociais.

Erving Goffman desenvolveu suas análises sobre a vida social a partir de um ponto distinto daquele que vimos até agora. Ele buscou analisar os detalhes, os eventos da vida cotidiana. Ele se deteve na análise de pessoas ordinárias, seus medos, estratégias de vida e relacionamento com os demais membros da sociedade.

Howard Becker, outro interacionista simbólico, fez uma análise precisa sobre os objetivos de suas abordagens:

No início dos anos 1960, os sociólogos estudavam tipicamente o crime e outras formas de transgressão perguntando o que levava as pessoas a agirem daquele modo, violando normas comumente aceitas e não levando vidas “normais”, como diziam todas as nossas teorias, em que haviam sido socializados, inclusive para aceitá-las como o modo segundo o qual se deveria viver. As teorias da época variavam naquilo que consideravam as principais causas desse tipo de comportamento

antissocial, como consumo excessivo de álcool, crime, uso de drogas, má conduta sexual e uma longa lista de contravenções. Alguns atacavam as psiques das pessoas que se comportavam mal – suas personalidades tinham falhas que as faziam cometer essas coisas (BECKER, 2008, p. 10).

Os pensadores das Ciências Sociais elaboraram suas teorias considerando um universo bem amplo de indivíduos vivendo em sociedade. Na nascente Ciência Social, parecia razoável que o caráter científico buscasse demonstrar sua validade pela capacidade de abranger, de forma geral, aspectos da vida social tidos até então como particulares ou definidos por determinações psicológicas ou religiosas.

Tanto os modelos marxistas quanto aqueles desenvolvidos por Durkheim ou Max Weber tinham como horizonte o que se define como macrossociologia, ou seja, aqueles aspectos e abordagens que consideraram modelos de análise tão amplos quanto generalistas. Tratava-se, como pudemos acompanhar, de visões amplas e gerais, como se a sociedade fosse uma espécie de mapa que só fosse possível ver desde cima e de longe e passível de ser compreendida de forma genérica.

Assim, conceitos como classe social, capitalismo e fato social se projetam sob os indivíduos como grandes “cobertas explicativas”, homogeneizando atos cotidianos, falas, sentimentos e outros aspectos que estão relacionados a escalas de análise mais reduzidos e com pretensão de análise mais restritos a grupos e lugares.

Pelo contrário, Erving Goffman construiu um modelo que levou em conta categorias de análise como o tempo, o espaço e o sujeito em escalas reduzidas ao ponto de acompanharmos o cotidiano de produção das suas interações sociais. Interessava o gesto, os silêncios nas conversas, as pausas, os atos falhos e aspectos até então não avaliados na comunicação humana.

Goffman propôs uma nova abordagem dos fenômenos sociais que ficou conhecida como microsociologia. Em primeiro lugar, ele buscou a vida cotidiana de pessoas estigmatizadas que não figuravam como os “normais” ou as “pessoas médias” presentes nos discursos da Ciências Sociais sobre a sociedade. Suas obras revelam tais preocupações quando analisam os viciados, as prostitutas, os aleijados, cegos e alcoolistas e as estratégias destes para viver em um mundo permeado de lugares construídos pela visão da normalidade.

Goffman também se preocupou com os lugares onde suas observações tinham maior significado, uma vez que a posição dos indivíduos é de suma importância para a representação de si que ele fará em relação aos seus interlocutores. Ele elegeu espaços subalternos e estigmatizados, como os asilos, os manicômios, e mesmo quando enfoca as esquinas, os encontros fortuitos nas ruas, esquinas e bares, esses lugares não foram apresentados como eternamente marginalizados. Pelo contrário, Goffman demonstrou que tais lugares ganham, mediante mecanismos interacionais distintos, um *status* de normalidade com sinais evidentes de processos de socialização, transmissão de valores e modificação da reputação individual.

Por que Goffman toma esse caminho quase marginal em relação às Ciências Sociais? Por que as sociedades desviantes lhe inspiraram tanta curiosidade? Qual a razão de escolher esses espaços tensos da vida social? Vamos focar os conceitos de “interação social” desse autor e acompanhar como ele constrói seu argumento sobre a viabilidade de uma abordagem microsociológica.

Tal abordagem foi desenvolvida com a obra *A representação social do Eu na vida cotidiana*, elaborada em 1953 e traduzida para o português em 1975, na qual estão contidas as principais abordagens do fenômeno das interações sociais na vida cotidiana, objeto do livro. Vejamos que a “interação social” é um fenômeno fundamental da vida em sociedade, uma vez que todos elaboramos e

desenvolvemos formas de comunicação que podem ser verbais e não verbais. Dois eixos centrais são aqui importantes.

O primeiro conceito-chave é o de “definição da situação”, isto é, o processo a partir do qual os sujeitos atribuem algum sentido ao momento e ao contexto em que se encontram. Trata-se da busca por situar-se no mundo dos eventos que existe à sua frente: o que está acontecendo neste exato instante? Tal conceito de “situação” é imprescindível se nossa intenção é entender como as pessoas se orientam em suas vidas no dia a dia.

Uma análise malfeita da “situação” pode gerar para o indivíduo o desconforto de tratar com indelicadeza outra pessoa, empregar de forma errada uma piada, ou mesmo não entender o que se está dizendo de fato sobre um acontecimento. Entender a “situação” é posicionar-se de forma adequada diante dos seus interlocutores e diminuir os erros decorrentes das interações sociais.

O segundo conceito-chave é “fachada” e, a partir dele, Goffman busca descrever como sujeitos em situações específicas buscam controlar a impressão que pensam causar em público. É necessário destacar aqui que a concepção de Goffman é notoriamente teatral, ou seja, ele admite que a vida social se passa como em um teatro, onde os atores mais bem-sucedidos são aqueles que incorporaram melhor seus papéis.

Assim, o controle da fachada é uma forma de coerção social, que, entretanto, é interiorizada em um tal nível que os indivíduos passam a vivenciá-la como se fosse de fato a verdadeira vida que levam. Ou seja, eles passam a tomar a representação que os outros fazem deles por aquilo que eles próprio cultuam a seu respeito.

As falas públicas dos políticos, das autoridades científicas e de pessoas de renome são facilmente percebidas entre esses sujeitos “respeitáveis”, assim como aqueles subalternos que almejam garantir de si uma imagem pública adequada socialmente quando definem-se como “trabalhadores” e “pais de família”, pessoas honradas a quem se deve respeito.

Todas essas artimanhas de construção da vida interativa não estariam completas se não abordássemos o aspecto ritualizado no qual elas se apresentam. Para Goffman, os processos de interação necessitam de espaços adequados para serem exteriorizados. Tais espaços não estão previamente determinados, mas são definidos e redefinidos sempre que as interações ocorrem, o que possibilita aos sujeitos aprenderem novas formas de interação e conduta ou, para outros, reforçarem suas fachadas.

Ritualizar quer dizer colocar em evidência os conteúdos de reprodução social e permitir, assim, que os indivíduos alterem seu *status*, modifiquem suas fachadas, aprendam sobre as novas identidades sociais de que necessitam e aprendam como se comportar adequadamente em público.

O modelo de análise microsociológico de Goffman foi uma alternativa bastante importante para contornar a visão preconceituosa que se tinha a respeito da vida social daquelas pessoas estigmatizadas. A análise dos interacionistas simbólicos se deslocou dos indivíduos isolados para enfocar o conjunto de relações nos quais eles estavam imersos, responsáveis por regras, condutas e padronização de comportamentos.

Ao invés de rotulá-los como eternos marginais, tais abordagens os trouxeram para dentro da análise social em suas lógicas internas, suas formas de interação e, por fim, romperam com as fronteiras entre o “nós” e o “eles” produzidas pelos mecanismos de segregação científica e política.

Se a abordagem do interacionismo simbólico sugere que a vida é uma teatralização, como desenvolver uma análise sobre como os sujeitos desempenham seus papéis? Ou melhor, que estratégias, recursos, identidades, modalidades de manipulação da regra levam os sujeitos a mudarem suas posições sociais? Ou será que os sujeitos estão imóveis em seus papéis sociais?

Michel Foucault e o poder

Nos limites de um curso introdutório às Ciências Sociais, não poderia faltar a reflexão sobre um dos pensadores mais influentes do século XX. O filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) influenciou de forma considerável o pensamento social de sua época e criticou de forma contundente pontos de vista sobre temas que estavam consolidados pelas Ciências Sociais, como a verdade, o progresso, a razão, etc.

Foucault se dedicou a descrever os fenômenos sociais desde suas extremidades, a partir das bordas, dos excluídos, dos estrangeiros, dos criminosos, enfim, daqueles que foram banidos pela sociedade. Isso diferiu da abordagem da vida social desde sua “normalidade”, ou seja, da vida normalizada por padrões e regras consideradas “normais”. Sobre os objetivos de seu trabalho, o autor pretende mostrar às pessoas que

um bom número de coisas que fazem parte dessa paisagem familiar – que as pessoas consideram como universais – não são senão resultados de algumas mudanças históricas muito precisas. Todas as minhas análises vão contra a ideia de necessidades universais na existência humana. Mostram o caráter arbitrário das instituições e nos mostram qual é o espaço da liberdade [de] que ainda dispomos e que mudanças podemos ainda efetuar (FOUCAULT, 2004, p. 295).

Quem define o que é imperfeito?

Nesta seção, buscaremos apresentar o conceito de poder para Michel Foucault e acompanhar como ele modificou as formas de entender os fenômenos sociais. Afinal, o que é o poder? Onde ele está? Quem o criou e o detém? Qual a relação entre saber e

poder? Essas são questões que ganham novo colorido depois das ideias desse autor.

Na perspectiva de M. Foucault, cada um, todos e ninguém têm o poder. O poder não está mais nas mãos de uma só pessoa ou de um grupo que governa os demais, como se acreditava na teoria clássica da política. O poder é o resultado de um conjunto amplo de fatores, e além disso ele está distribuído em inúmeras ações cotidianas. O poder é disputado cotidianamente nos atos pequenos e grandes da vida. Para M. Foucault, compreender o poder requer deslocar-se dos centros em que ele supostamente foi definido e alcançar os lugares, espaços e frestas onde o poder é exercido. É preciso ir às margens para detectar os efeitos do poder. Vamos acompanhar melhor essa perspectiva.

O poder não pertence a ninguém: o poder sem rei

É possível imaginar o poder sem instituições, sem procedimentos, sem uma pessoa de autoridade e sem regras de funcionamento? Para Foucault sim, é possível pensar o poder fora da relação da soberania, pois ele é uma construção social e histórica e, se teve começo, terá um fim. Mas como? Mesmo na definição weberiana de dominação que suporia relações cotidianas na construção da obediência, a figura do soberano está bastante presente e é insubstituível. A figura da classe trabalhadora também é a portadora legítima do poder, na acepção marxista, ou a anomia é o que move os governos a buscar e impor a ordem social, como diria Durkheim.

Foucault analisa as concepções modernas sobre o poder como o resultado da formação do Estado moderno, que supôs a transição das monarquias clássicas para as monarquias absolutistas. As análises sobre o poder, segundo ele, ainda estariam se mantendo

presas a esse modelo de poder centralizado na figura do rei, do soberano ou do povo, como entidades concretas e abstratas e, ao mesmo tempo, decisivas na organização, funcionamento e distribuição do poder.

Na análise de M. Foucault, o poder não é algo que se possui, mas que se faz fluir por meio de teorias e, sobretudo, práticas. Não é algo que está no centro, mas se irradia por diferentes direções e se ramifica em níveis distintos. Sobre o poder, argumenta o autor, só é possível observar seus efeitos.

Se observarmos os sujeitos em seu cotidiano, veremos que eles têm inúmeras possibilidades de criar situações de poder ou de resistir a ele: uma ausência no trabalho, naquele dia em que o chefe mais precisava de você; o pagamento que poderia ser feito na sexta-feira, mas foi feito apenas na segunda-feira seguinte; quem chega atrasado a uma reunião e culpa o trânsito. Não são exatamente formas muito elaboradas da teoria sobre o poder, mas dão a dimensão do que os “micropoderes” são capazes de provocar em um dia comum.

Essa maneira de encarar o poder, retirando a crença em um poder externo absoluto é um ponto-chave de Foucault, pois sua abordagem sobre o mundo das relações sociais

consiste em mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam que elas tomam por verdade, por evidência alguns temas que foram fabricados em um momento particular da história; e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída (FOUCAULT, 2004, p. 295).

Em linhas gerais, as preocupações de Foucault giraram em torno da relação entre o poder, a Ciência e a verdade. Nisso ele foi bastante expressivo ao mostrar a arbitrariedade das regras sociais que são o resultado da junção entre o poder e a Ciência. Tais saberes produziram verdades sobre as pessoas e sobre a liberdade em

detrimento de outros pontos de vista que seria necessário recuperar e considerar válidos.

Sua obra mais conhecida no Brasil, *Vigiar e punir* (1979), é uma análise sobre como o sistema prisional é alimentado por técnicas do que ele chamou de “produção da verdade”. A prisão não é somente o espaço do cumprimento de regras de ressocialização. Ali, o ser humano detento se encontra reduzido a um número, um rótulo, uma pena. Sua dignidade lhe é retirada por meio de técnicas cotidianas responsáveis por lembrar-lhe de sua condição de criminoso, de ser vil e apartado da sociedade.

Para Foucault, ao focar a prisão, trata-se de um conjunto de técnicas sutis e sistemáticas inventadas pelo ser humano para reduzir outros seres humanos e lembrar-lhes diuturnamente de sua condição liminar entre a vida e a morte. Nessa direção, a Lei não é senão uma construção humana, arbitrária e voltada para uns e não para outros. A Lei não é a cópia perfeita da natureza, como queriam os jusnaturalistas vistos no Módulo sobre os contratualistas.

A Lei produz a verdade, ela não é uma cópia da natureza, mas está inscrita nas rotinas do sistema prisional como uma forma econômica eficaz a dosar a punição, o sofrimento e a humanidade no preso. No sistema prisional, o humano é reinventado como um apêndice do sistema punitivo, pois ele deixa de ser um ser para depender da técnica punitiva que o faz renascer.

Com esse conjunto de pesquisas Foucault desenvolve o conceito de biopoder, segundo o qual o poder de salvar se transferiu das instituições religiosas para o Estado, foi racionalizado e submetido a inúmeras formas de classificação e técnicas de poder, cujo controle do corpo é o centro de seu interesse.

É essa proliferação das instâncias de produção do poder sobre o corpo que fez com que os seres humanos passassem a ser traduzíveis em termos de saberes específicos: o médico, o sociólogo, o carcereiro, o juiz, e não mais as aspirações universais e transcendentes do ser. A verdade está pronta antes das pessoas, elas

apenas se encaixam nos regimes de verdade já prontos de antemão. Poder e saber estão unidos na produção desses regimes de verdade, ou seja, desses espaços controlados e que produzem novas subjetividades.

Apesar de falar de coisas familiares como o poder, ainda assim Michel Foucault desafia nossa capacidade de materializar em forma de discurso tais ideias. Parece que estamos sempre em busca de explicitar espaços fúgidos, labirintos e meias palavras que impõem a dúvida e o medo.

A escola, por exemplo, é desconstruída como instituição responsável por “educar” e destituída de seu “lugar naturalizado” do “saber” por uma imagem do controle microscópico da vida dos estudantes e do corpo docente. Mas, afinal, qual é o lugar da educação em nossa sociedade? Para que serve a escola? A quem serve a parafernália que imagina que todos são educados da mesma forma? Nosso último autor, no presente Módulo, propôs algumas respostas sobre isso. Vamos acompanhá-lo e observar suas contribuições ao estudo do fenômeno social.

Pierre Bourdieu e a reprodução social



FIGURA 9 Desfile da Juventude em Curitiba: Ordem e progresso. 4 de outubro de 1943. FGV - CDPOC - Arquivo Gustavo Capanema.

A sociologia que vimos até agora dedicou-se a descrever e compreender as instituições de poder, as formas de conservar e transformar a sociedade e as relações institucionais que a reproduzem. Podemos avançar um pouco com ajuda de Pierre Bourdieu, importante autor da sociologia que buscou desvendar os esquemas de reprodução social nos quais toda a sociedade está envolvida.

Bourdieu retomou as principais contribuições dos autores que vimos acima com o intuito de recolocar suas perguntas e pontos de vista sobre a sociedade, buscando, assim, uma síntese do pensamento sociológico. Nesta seção, pretende-se registrar a contribuição desse autor para a análise da vida escolar como uma forma de reprodução social. Interessar-nos-ão, aqui, os conceitos fundamentais de “campo” e “*habitus*”.

Pierre Bourdieu (1930-2006), nascido na França, teve uma experiência bastante singular com a luta pela emancipação da Argélia – como sabemos, o país ficou sob o domínio colonial francês por décadas e apenas logrou libertar-se mediante uma guerra sangrenta. Os temas relacionados ao poder, às formas de resistência, à construção das lutas sociais em processos de identidade marcaram a trajetória de P. Bourdieu, cuja obra se firma pela denúncia das formas grotescas e sutis de produzir a dominação. Vamos começar pelo tema que Bourdieu perseguiu durante boa parte de sua vida: a educação.

Vivemos uma crise da escola que, para P. Bourdieu, é uma crise normal – ou seja, típica da divisão social mantida pela escola em relação ao mundo social – se considerarmos que ela reproduz a divisão entre classes sociais e a manutenção da dominação simbólica entre elas. O autor elaborou sua teoria dos sistemas escolares desde a década de 1960-1970, ocasião em que a Europa e, especialmente, a França questionava a autoridade escolar.

No entanto, P. Bourdieu sublinha que a escola não é ainda vista como forma reproduzir, no ambiente controlado institucional, as classes sociais. Ele sugere que é preciso se deter nas relações

periféricas que justificam e naturalizam as desigualdades sociais. O insucesso escolar, por exemplo, leva o corpo de especialistas a novas tecnologias, modos de administrar e gestar a escola, e a aprofundar o “seu lugar” de poder naturalizado na sociedade. Todavia, o cerne da questão, que, segundo Bourdieu, é a “violência simbólica” do sistema escolar, permanece intocado.

Consideremos uma escola de periferia de uma grande cidade no Brasil. Enquanto instituição, ela foi pensada para dar aos indivíduos uma oportunidade de crescimento pessoal, escolarização, socialização, de, enfim, fazerem parte da sociedade a partir da educação. Para Bourdieu, o Estado tem o monopólio no campo educacional, uma vez que a vida escolar é obrigatória e a educação em casa ainda é malvista pelo sistema escolar.

O monopólio é definido pelos agentes do campo educacional, formado por especialistas que se dedicam a dizer o que é uma boa educação, mas também por regras e normas de funcionamento. Para Bourdieu, o campo é um conceito importante porque se fundamenta na

definição dos objetos de disputas e dos interesses específicos que são irredutíveis aos objetos de disputas e aos interesses próprios de outros campos (não se poderia motivar um filósofo com questões próprias dos geógrafos) e que não são percebidos por quem não foi formado para entrar neste campo (cada categoria de interesses implica na indiferença em relação a outros interesses, a outros investimentos, destinados assim a serem percebidos como absurdos, insensatos, ou nobres, desinteressados). Para que um campo funcione, é preciso que haja objetos de disputas e pessoas prontas para disputar o jogo, dotadas de habitus que impliquem no conhecimento e no reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas, etc. (BOURDIEU, 1983, p. 89).

O campo escolar tem suas próprias regras; por exemplo, as salas são divididas por séries e cada série tem suas subdivisões: A, B, C, etc. Geralmente quem está nas últimas letras foi classificado pela escola como um pouco “atrasado” em relação aos demais. Há também as séries noturnas, para os que trabalham e mantêm a crença de que podem largar o emprego por outro melhor assim que conseguirem o diploma. Essa estrutura objetiva é, para Bourdieu, a externalização da subjetividade do campo escolar, uma vez que tais relações são sentidas como necessárias e não como “violência simbólica” própria do campo escolar.

Os relacionamentos entre alunos, professores e funcionários são mediados pelo *habitus* de cada um de seus integrantes. Alguns alunos se empenham em obter notas melhores – visando superar sua condição de classe –, enquanto outros desdenham a escola, senão como um lugar para exibir outros valores não escolares. Ambos, no entanto, vivem mergulhados no campo de possibilidade escolar que lhes é oferecido pela cultura de sua escola, que é semelhante aos dos bairros vizinhos.

Os corpos docente e dirigente se esmeram em manter a ordem com aulas e horários fixos, como forma de conservar a disciplina, e participam dos Conselhos de Classe em busca de detectar problemas e de melhor organizar a vida escolar dos estudantes. Docentes e dirigentes estão na base do campo educacional, porque, acima deles, os especialistas educacionais, mestres e doutores em educação se esmeram em produzir novos saberes escolares, que os mantêm à distância da “vida mundana” que é o cotidiano escolar. Por sua vez, os corpos docente e dirigente se ressentem de sua posição e superam esse sentimento alimentando suas autoimagens como “mais importantes”, são quem “conhece” de fato os problemas e dificuldades dos alunos, ao passo que os especialistas apenas têm teorias. Essa tensão faz com que o campo escolar seja autônomo, ou seja, que ele tenha regras próprias e linguagens específicas para se constituir. Isso porque, como afirma P. Bourdieu:

Esquece-se que a luta pressupõe um acordo entre os antagonistas sobre o que merece ser disputado, fato escondido por detrás da aparência do óbvio [...], ou seja, tudo aquilo que constitui o próprio campo, o jogo, os objetos de disputas, todos os pressupostos que são tacitamente aceitos, mesmo sem que se saiba, pelo simples fato de jogar, de entrar no jogo. Os que participam da luta contribuem para a reprodução do jogo contribuindo (mais ou menos completamente dependendo do campo) para produzir a crença no valor do que está sendo disputado (BOURDIEU, 1983, p. 91).

Como sistema de crenças, a escola é uma promessa para todos de que um mundo novo é possível e que basta ao estudante submeter-se a ela para adquirir esse mundo maravilhoso prometido. Tal conjunto de saberes é definido por Bourdieu como o *habitus* escolar, isto é, aqueles saberes que seus agentes estão dispostos a ver reproduzidos: a premiação individual, a disciplina e situações menos evidentes como a construção dos gêneros femininos e masculinos nas festas, concursos e campeonatos desportivos.

A escola recompensa e pune aqueles que não se adaptam ao sistema de ensino, traduzido pela escola como boas notas e comportamento disciplinar. A escola vai bem se esses componentes estão ajustados. Os desvios são vistos como não significativos do que realmente é o centro de interesse da escola.

Podemos citar, como exemplo, o ensino industrial para jovens que cumpre, nesse quesito, o papel de educar para o trabalho as classes populares e retirá-las de sua “vocaçã” à vadiagem. Tal ensino tornaria esses jovens “disciplinados” e “úteis” aos propósitos de Estado e ao desenvolvimento do país. Gustavo Capanema, ministro de Getúlio Vargas, assim se expressou sobre o assunto:

[...] o ensino pré-vocacional e profissional destinado às classes menos favorecidas é, em matéria de educação, o primeiro dever do Estado. Cumpre-lhe dar execução a este dever, fundando institutos de ensino profissional e subsidiando os de iniciativa dos estados, dos municípios e dos indivíduos ou associações profissionais (CAPANEMA, 1936, apud SCHWARTZMAN et. al., 2000).

Contudo, há algo mais que não é tão evidente na instituição escolar, mas cujo poder é avassaladoramente sentido pelos seus membros. Esse modelo, já vimos em Durkheim, pensa o indivíduo como parte da sociedade, e a escola surge para adequá-lo à vida coletiva. No entanto, trata-se de termos um olhar mais crítico sobre tal “processo de socialização” para ver nele esquemas bastante consistentes de reprodução das desigualdades sociais.

No centro das preocupações de Bourdieu está exatamente o que significa a sociedade para seus membros, pois, uma vez que se quer vê-la reproduzida, interessa saber que tipo de sociedade será reproduzida. Isso nos sugere que, na escola, os conteúdos e as formas de aprendizagem não têm relação apenas com saberes disciplinares, mas com a sociedade em geral, seus valores e suas ideologias de classe – o que Bourdieu chama de *habitus*, ou seja, um

sistema de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita que funciona como um sistema de esquemas geradores, [...] gerador de estratégias que podem ser objetivamente afins aos interesses objetivos de seus autores sem terem sido expressamente concebidas para este fim (BOURDIEU, 1983, p. 94).

Outra variação dessa definição também nos ajuda a entender tal conceito como

o produto de um trabalho social de nomeação e de inculcação ao término do qual uma identidade social instituída por uma dessas 'linhas de demarcação mística', conhecidas e reconhecidas por todos, que o mundo social desenha, inscreve-se em uma natureza biológica e se torna um habitus, lei social incorporada (BOURDIEU, 2003, p. 64).

O *habitus* não deve ser visto como a cultura ou o destino a que os sujeitos estão atados, mas como possibilidades e caminhos que os sujeitos conseguem perceber à sua frente como estratégias. Assim, alguns percebem um conjunto de possibilidades em uma determinada conjuntura, enquanto outros não podem, por sua disposição no campo social, ver tais possibilidades. Alguém que conhece as regras do jogo sabe melhor como se comportar diante dele e de seus adversários.

A sociologia de Pierre Bourdieu procura avaliar sob quais condições a escola reproduz educandos, levando em consideração não apenas a vida escolar, mas a sociedade que está em torno da escola. Interessa a ele a produção da subjetividade da escola nos alunos e as condições sociais dessa produção cultural, unindo assim indivíduo e sociedade. A construção de um pensamento conservador, liberal, bem como a ideologia da ordem e do progresso, embora não restritos à escola, tornam-na um lugar de poder.

A primeira observação é que os alunos não são seres abstratos, livres competidores em condições igualitárias na escola com as mesmas condições. Os estudantes são pessoas socialmente constituídas por bagagens oriundas de seu grupo social que são "incorporadas" pelo seu processo de socialização. Bourdieu detectou que essa bagagem é que vai ser premiada ou punida na escola e, por conseguinte, produzir um mercado de bens educacionais na comunidade escolar. Tal mercado interessa de forma particular a Bourdieu. Segundo uma análise recente desse mercado:

O grau variado de sucesso alcançado pelos alunos ao longo de seus percursos escolares não poderia ser explicado por seus dons pessoais – relacionados à sua constituição biológica ou psicológica particulares –, mas por sua origem social, que os colocaria em condições mais ou menos favoráveis diante das exigências escolares (BOURDIEU, 1992, p. 18).

Bourdieu salienta que é no ambiente familiar que ocorrem os primeiros processos de incorporação da educação que correspondem a uma posição específica na estrutura social. As pessoas apreendem essas posições como uma verdade de si, uma verdade da classe da qual participam e que as conduz pela vida, e também nos mais variados ambientes sociais. Tais posições não são rígidas, mas princípios de pensamento e ação que orientam e que são adaptados pelas pessoas ao plano cotidiano da vida.

Bourdieu também retira do centro de atenção o fator econômico monetário como decisivo no sucesso escolar, pois outros “capitais”, como o capital cultural – “o berço” –, têm maior peso no ambiente escolar. A facilidade de escrita e leitura, o comportamento em sala, o jeito de falar, responder e mesmo de se dirigir à comunidade escolar levariam à criação de espaços legitimados para o sucesso escolar.

Podemos também enumerar que a aparência, os traços fenotípicos, a origem étnica e religiosa e a orientação sexual também entrariam nos capitais culturais a serem legitimados pelo “currículo ocultado” da escola. Isso faz com que as escolas melhor situadas aprovelem seus alunos para ocupar as posições dominantes na sociedade, enquanto as escolas da periferia aprovavam e reprovavam aquelas pessoas que ocuparão os mais baixos postos na sociedade.

Nas escolas das classes dominantes, ensina-se o valor da literatura, do inglês, do jazz e do balé como forma de “boa educação”, necessária para formar bons cidadãos para o trabalho e para

o casamento na mesma classe social ou mesmo para atender à “vocação” de tal classe às formas de poder, reproduzindo, assim, o *habitus* dessa classe. A periferia, por sua vez, apenas reproduziria o insucesso escolar marcado por reprovações e por uma “educação bancária”, como se referiu Paulo Freire. Dessa forma, a periferia apenas copiaria a literatura, o inglês, o jazz e o balé, mas destituídos dos capitais culturais que o acompanham: os alunos não veem seus pais lerem e sequer os veem ir ao jazz ou a um teatro, mas ir ao samba e beber cerveja por horas com os amigos, “gastando tempo”.

O dinheiro – capital econômico –, é usado para comprar “capital cultural” e, assim, criar um sistema de distinção entre as pessoas e classes sociais. O trabalho escolar é parte do processo de construção da distinção. Todos esses capitais favorecem a emergência do que Bourdieu classificou como “violência simbólica”, ou seja, um tipo de violência que produz os mesmos efeitos de uma violência física, mas que podem ser transmitidos dentro de uma classe como um valor.

A violência simbólica termina, portanto, por achatar ainda mais as expectativas dos membros posicionados de forma inferior na escola porque estes veem a cultura dominante como aquela que deve ser alcançada para conferir a eles o reconhecimento e a ascensão social. E as periferias se reproduziriam a partir dessa distinção que, incorporada pelo ambiente escolar, reproduz as desigualdades nos planos social e simbólico.

Palavras finais

Ao longo dos seis módulos, fizemos um percurso sobre as principais ideias que orientaram e orientam as Ciências Sociais. Buscou-se reter as ideias de cada autor ou corrente filosófica sem incorrer no anacronismo que certamente condenaria boa parte

dessas ideias. O estudante também poderá verificar que tais perspectivas influenciaram as Ciências Sociais em escala mundial, incluindo o Brasil e países do hemisfério Sul do globo. Muitas dessas ideias não resistiram ao tempo ou a novas abordagens do fenômeno social, enquanto muitas ideias já superadas, tais como o racismo e a xenofobia, emergem com força nos países europeus e justificam restrições à valores humanistas, antes defendido e mesmo imposto a outros países.

A cibernética também representou novas possibilidades para pensar e viver o social, não mais sob o paradigma da co-presença entre pessoas de carne e osso, mas da reorganização das barreiras do tempo, do espaço, dos corpos e da realidade. Muito do que é considerado humano, nos dias de hoje, é o resultado de mediações entre máquinas. As emoções e a manutenção da vida afetiva de milhões de pessoas ao redor do globo é o resultado na crença no funcionamento das máquinas. A economia mundial, a memória social e estruturas inteiras de governo e controle ancoram-se hoje no sistema de crenças que criamos em torno de máquinas. Estamos aqui, lá e acolá ao mesmo tempo, estudando, trabalhando e amando por meio das máquinas. Mas, onde quer que estejamos, continuaremos ainda um bom tempo fascinados pelo fenômeno humano da vida em sociedade.

Referências

ARBEX, Daniela. *Holocausto brasileiro*. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

BECKER, Howard. *Outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *A reprodução*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

_____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El-Rei Dom Manuel sobre o achamento do Brasil. 1500*. Disponível em: <<http://www.soliteratura.com.br/quinhentismo/index.php>>.

CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CHAPLIN, Charles. *O Ditador*. United Artists. EUA, 1940. P&B, 120min.

_____. *Tempos modernos*. United Artists. EUA, 1936. P&B, 87min.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

BRASIL. *Código Civil brasileiro*. Artigo 1595. 2002. Disponível em: COLEÇÃO de Leis do Brasil. <<https://www.planalto.gov.br/>>.

BRASIL. *Código Penal*. Artigo 157. 1890. Disponível em: COLEÇÃO de Leis do Brasil. <<https://www.planalto.gov.br/>>.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. São Paulo: Martin Claret, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Educação e sociologia*. 11. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

Museu Pitt Rivers. Foto de E. Evans-Pritchard entre os Azande.

Disponível em: <http://southernsudan.prm.ox.ac.uk/search/photographer/Evans-Pritchard/>

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. Verdade, poder e si mesmo. In: _____. *Ditos e escritos: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. v. V, p. 294-300.

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1979.

FUNDAÇÃO Getúlio Vargas. CDPOC. Arquivo Gustavo Capanema.

Foto do Desfile da Juventude em Curitiba: ordem e progresso. 14 out. 1943. Rio de Janeiro: Editora FGV, [s. d.].

GIANNOTTI, José Artur. Comte – vida e obra [Apresentação]. In: COMTE, August. *Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. Seleção de textos de José Arthur Giannotti. Traduções de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. VI-XVIII. Coleção Os Pensadores.

GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

HINE, Lewis. *The Mill: Some boys and girls were so small they had to climb up on to the spinning frame to mend broken threads and to put back the empty bobbins*. Bibb Mill No. 1. Macon, Georgia. Disponível em: <<http://www.historyplace.com/unitedstates/childlabor/>>.

HOBBS, Thomas. *O leviatã*. São Paulo: Martins, 2010.

HOBSBAWM, Eric. *A era do capital – 1848-1875*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

LAPLANTINE, Françoise. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1983. p. 159-160. Coleção Os Pensadores.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Victor Civita, 1996. v. I.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2003.

MAUSS, Marcel. *O ensaio da dádiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: _____. *Ensaaios*. São Paulo: Victor Civita, 1972. v. I, p. 104-110.

PEIXOTO, Afrânio. *Clima e saúde – Introdução biogeográfica à civilização brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938.

POLO, Marco. *Le livre des merveilles de Marco Polo*. Paris [s.d.].

Disponível em: <<http://www.godecookery.com/afeast/afeast.htm>>.

RADCLIFFE-BROWN. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

ROCHA, Everardo P. *O que é etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 1984. Coleção Primeiros Passos.

RODRIGUES, Raimundo Nina. Mestiçagem, degenerescência e crime. *História, ciências, saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 4. 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1755]. São Paulo: Martins Fontes, 1993. [1. ed.: 1755]

_____. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. [1. ed.: 1762]

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *Tempos de Capanema*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra; Fundação Getúlio Vargas, 2000.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974. 218 p. il.

TRAGTENBERG, Maurício. *Weber*. São Paulo: Victor Civita, 1997.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2004.



**Laboratório
de Design Instrucional**

TIPOGRAFIA Milo Pro e Milo Serif Pro, projetadas
por Michael Abbink e Paul Van Der Laan

CAPA papel supremo 300g/m²

MIOLO papel Offset 90g/m²

IMPRESSÃO xxxxxxxxxxxx

Sandro José da Silva

O autor é doutor em Antropologia Social e professor do Departamento de Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Direito ambos da Universidade Federal do Espírito Santo. Participa de projetos de pesquisa e extensão com populações indígenas, quilombolas e desenvolve atualmente atividades junto ao Projeto Saberes Indígenas na Escola e Licenciatura Indígena. Publicou artigos na área de direitos quilombolas, Direitos étnicos e patrimônio cultural, bem como vídeos e exposições fotográficas sobre o tema.



ISBN: 978-85-63765-23-9



www.neaad.ufes.br
(27) 4009 2208

