

A sociologia da instabilidade

Uma teoria sobre o conhecimento sociológico

I. Uma perspectiva sociológica para o século XXI

A questão positivista

A questão da violência

Uma brevíssima história da sociologia

1968 e a emergência da revolução neo-liberal

O que é a sociedade, actualmente?

Contribuição da sociologia para a sociedade actual

II. Estados de espírito – um programa sociológico

Estados-de-espírito

Segredos sociais e níveis de repugnância

Sociologia das prisões

III. Manifesto positivista

“Sr. Blair regresso a Deus”

A igualdade: valor inspirador do positivismo

Abrir a sociologia às ciências biológicas e normativas

Centralidades temáticas e objectos marginais

Sociologia dos direitos humanos

IV. Dimensões e essências sociais

Potencialidades e realidades

Introspecção e teste de hipóteses

V. Naturezas sociais

Diferentes estratégias de afirmação da teoria social

O sujeito

Naturezas sociais

VI. Dinâmicas sociais

Institucionalizações e transformações sociais

Reprodução e disposições sociais

Dinâmicas sociais

VII. Emoções enquanto os operadores de estados-de-espírito

(Passagem ao acto: pensamento religioso e pensamento belicoso)

A actualidade das redes terroristas

Culpabilização – pecado original dos intelectuais ocidentais?

Transversalidade do *modus operandi*

Tempo e institucionalização ocidental, segundo algumas das principais dimensões sociais

A culpa

VIII. Culpa e fidelidade

Individuação: libertação

A natureza social e a artificialidade das instituições

Institucionalização: culpa, exclusão e integração

Quadros:

Quadro I.1. Mutações epistemológicas entre a sociologia clássica e a actual

Quadro I.2. Teses histórica e sociológica sobre fenómeno do encarceramento

Quadro VI.1. Motores da diferenciação social moderna

Quadro VI.2. Dinâmicas sociais modernizadoras

Quadro VII.1. Operadores de mudança de estados-de-espírito mais típicos da civilização

Quadro VIII.1. Fontes de dinâmicas de violência social estruturante

A sociologia da instabilidade Uma teoria sobre o conhecimento sociológico

Resumo:

A teoria social emerge da grande violência do século XIX. Institucionaliza-se com o Estado Social e a promessa de paz duradoira, assumida como profecia que se auto-realiza. Reencontra-se no início do século XXI com as suas próprias origens e fantasmas.

Palavras-chave: teoria social, naturezas sociais, estados-de-espírito

A sociologia da instabilidade Uma teoria sobre o conhecimento sociológico

“(…) ´semeamos histórias ao vento´ e esperamos que elas ´protejam a estabilidade do universo e a nossa própria estabilidade” citado de Goffman por Rogério Ferreira de Andrade (2000) “Institucionalizações e colapsos de sentido nas organizações”, <http://www.bocc.ubi.pt/pag/andrade-rogerio-institucionalizacoes.pdf>, 2007-04-23:7

Impressiona a repugnância sentida pelos sociólogos tanto perante a violência como perante a espiritualidade, por via da teoria social que adoptaram através da sua disciplina. Dir-se-ia que mais do que fora do âmbito de acção da disciplina, violência e espiritualidade são imorais, e deveriam ser banidas das relações sociais ou, pelo menos, das teorias sociológicas. Tal repugnância é palpável para quem faça experiências simples e reprodutíveis: experimentem questionar um sociólogo teoricamente bem formado sobre como se deve abordar a espiritualidade humana, ou perguntem-lhe o que acha da possibilidade de existir um conceito sociológico chamado estados-de-espírito. Observem as reacções. Questionem um sociólogo sobre a natureza violenta das sociedades modernas, procurando defender a ideia de que cada vez a violência politicamente induzida é maior à medida que a modernidade se instala (a tese inversa da que defendeu Norbert Elias no seu merecidamente célebre *Processo Civilizacional*). Consoante a postura de quem esteja a organizar a experiência, é de esperar que o sociólogo ou desenvolva uma postura condescendente (face à ignorância sociológica do seu interlocutor) ou reclame contra o arcaísmo, tradicionalismo, reaccionarismo do experimentador. A menos que goste da ideia de oposição às políticas dominantes e possa ancorar aí a sua concordância (a guerra, a exclusão, a exploração, etc.). Muito poucos, porém, remetidos para o âmbito social mais estrito, não tecerão loas às sensibilidades anti-violentas das sociedades modernas actuais, em particular das classes médias avessas à luta de classes.

Mas será a repugnância um sentimento favorável à investigação científica de fenómenos sociais tão banais? Como lidam os sociólogos com tal sentimento visceral quando confrontados – o que acontece recorrentemente, evidentemente – com factos sociais intensamente espirituais ou violentos? Como lidam com o medo, a paixão, a ira ou a compaixão?

Tanto se evitam estes temas, que acabou por se desenvolver, a partir dos anos 80, uma sociologia exótica e especializada com o nome de sociologia das emoções, onde também aí a violência e a espiritualidade são cuidadosamente evitadas.¹ A teoria social promove uma espécie de higienização das relações sociais, para o que utiliza a inspiração cartesiana de distinguir os problemas do corpo (sociologia do corpo)² dos problemas da alma (sociologia das emoções), como se não fossem corpo e emoções, um

¹ Uma das estratégias mais populares para evitar problemas teóricos e metodológicos é restringir a observação e a análise da sociedade ao nível das representações sociais dos fenómenos sociais mais completos e intensos.

² Certamente não por acaso a sociologia do corpo emerge como especialidade na mesma época histórica em que emerge a sociologia das emoções.

complexo integrado na prática, de facto organismo, regulação homeostática centrada no cérebro e mente, cf. António Damásio (1999).

O que aconteceu com a teoria social desde que Durkheim fez equivaler as ideias de sociedade e consciência colectiva, entendida esta como o resultado da evolução da espiritualidade essencial da humanidade, cuja sociogénese procurou contribuir por estabelecer no seu *Formas Elementares da Vida Religiosa*? O que aconteceu com a teoria social desde que Karl Marx fez equivaler transformação das relações sociais a fenómenos revolucionários, eminentemente violentos? Como a sociologia desenvolveu a ideia da ascendência espiritual cristã e radical do espírito do capitalismo? Até que a sociologia acompanhou a economia ao expurgar dos seus horizontes o estudo científico da moral social?

O trabalho que se segue não é uma resposta cabal e acabada às questões levantadas. É tão só uma compilação provisória, ainda que estruturada e sistemática, de argumentos e sugestões de auto-questionamento, escrita a pensar em fixar uma etapa de reflexão sociológica. As investigações prisionais desenvolvidas tiveram efeitos inspiradores,³ bem como o ensino de teorias e métodos sociológicos. Especialmente o trabalho com os alunos dos mestrados cujos programas foram desenvolvidos com base na vontade de lançar pontes de interdisciplinaridade com o direito e com as ciências da saúde (saberes onde a violência e a espiritualidade estão particularmente presentes)⁴ foi um estímulo para o trabalho de produção deste livro. Faz parte desse questionamento a proposta teórica e metodológica cujos fundamentos e linhas gerais são apresentadas no livro, proposta essa que tem sido explorada pelo autor nos últimos anos, na investigação e na docência. Tal proposta continua em desenvolvimento.⁵

A proposta sugere o aprofundamento da *ambição* científica das teorias sociais, em particular em torno do programa de descoberta de estados-de-espírito essenciais que, eventualmente, possam vir a constituir uma nova tabela periódica a partir da qual seja possível imaginar, como um lego, o estudo da construção das sociedades. Propõe mobilizar métodos fenomenológicos de identificação observacionais introspectivos, do tipo da que Max Weber propôs quando afirmou ser a principal tarefa do sociólogo atribuir sentido à acção social dos indivíduos, e métodos analíticos que possam fixar as características de cada estado-de-espírito, bem como o seu papel na história da evolução das sociedades em cada civilização concreta. O cumprimento de tal programa recomenda *modéstia*, isto é a capacidade de concentrar a atenção dos sociólogos nos detalhes a aprofundar em cada circunstância, o que depende sempre da vontade e da intuição para aproveitar as circunstâncias da própria investigação para melhor conhecer o que é a sociedade, em vez de partir para a pose romântica de resolver os problemas do mundo. Esse é o próprio fundamento da racionalidade: organizar o pensamento para organizar a acção que, de seguida, há-de testar e aumentar a qualidade prática do pensamento. Já a ambição de mudar o mundo a fazer ciência é uma ilusão irrealista, ainda que muito difundida.

³ Referem-se aqui os trabalhos anteriormente desenvolvidos em livro sobre os títulos de *Prisões na Europa*, Celta, 2003, *Espírito Proibicionista*, por publicar, e *Espírito de Submissão*, a publicar em breve em castelhano pela Anthropos de Barcelona.

⁴ Tratam-se dos mestrados de Instituições e Justiça Social, Gestão e Desenvolvimento [URL:http://mijsgd.ds.iscte.pt](http://mijsgd.ds.iscte.pt) e Risco, Trauma e Sociedade [URL:http://iscte.pt/~apad/risco](http://iscte.pt/~apad/risco), ambos do Departamento de Sociologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa em parceria com a Escola de Gestão e com o Departamento de Antropologia, respectivamente.

⁵ Cf. <http://iscte.pt/~apad/estesp> e em <http://iscte.pt/~apad/social%20natures>, em língua inglesa.

Propõe-se inverter a lógica dominante que assume corresponder a um estado de equilíbrio a normalidade pessoal e social. Tais estados são como ideais ou ancoragens ideológicas eventualmente susceptíveis de ajudarem à estabilização emocional dos sociólogos e dos seus leitores mas erróneas do ponto de vista científico. A sociedade, como as pessoas, palpita de vida, de instabilidade, permanentemente, embora por vezes de forma mais enérgica que outras, às vezes com evoluções inesperadas e espectaculares. A instabilidade é a regra. A estabilidade é um objectivo desejável sempre que a vida está periclitante, no nascimento, na infância, na doença, na morte, mas logo que a vida pareça firme, é o risco e o trauma (a competição, nomeadamente) que faz o essencial da vida, entre sexos, entre empregos, entre colegas, entre amigos, no desporto, a ponto de as pessoas facilmente se disporem a morrer ou matar pelos seus ideais. Mesmo que antes e depois disso prefiram evitar racionalizar o que desejam fazer ou já fizeram, remetendo-o para o limbo dos tabus e dos segredos sociais.

O primeiro capítulo procura pistas explicativas para o estado da teoria social dominante actualmente, a partir das dinâmicas de afirmação académica da sociologia no concerto das ciências sociais. O segundo capítulo avança com uma apresentação de estratégias teóricas inovadoras que possam, eventualmente, vir a revelar-se adequadas à confirmação da sociologia como disciplina científica nos novos tempos que estamos a viver. O terceiro capítulo apela à compreensão menos negativa do sentido do que foi o positivismo no século XIX, a que a sociologia deve o seu próprio nome e surgimento, para daí tirar lições sobre como conduzir a teoria social em tempo de prevalência do capitalismo sem quartel, como também o foi nessa altura. O quarto capítulo faz a crítica das teses de Max Weber, tal como foram tomadas pela teoria social dominante, à luz de algumas das formas que foram sendo utilizadas pelas sociologias mais potentes e socialmente reconhecidas. Em síntese, teme-se que o ensino da contenção e do distanciamento científicos weberianos, sintetizados na máxima distintiva entre juízos de facto e juízos de valor, entre os cientistas e os políticos, tenham sido usados para estimular sentimentos de repugnância perante as diferenças e o pluralismo moral, social e científico, simbolicamente fixada pejorativamente no positivismo. O quinto capítulo apresenta um quadro teórico mais geral sobre a natureza social da espécie humana, em alternativa à tradicional, estereotipada e abstracta oposição sociedade-indivíduo. O sexto capítulo desenvolve uma representação teórica das dinâmicas sociais, fundada nas propostas anteriores e servindo como teste da sua operacionalidade. Os sétimo e oitavo capítulos apresentam a hipótese de serem as emoções e os sentimentos os interruptores e os disjuntores das disposições pessoais e sociais, os catalizadores e os estabilizadores das mudanças de estados-de-espírito. A instabilidade pessoal e social é condicionada pelo *habitus*, concebido por Pierre Bourdieu como inconsciente, e pela reflexividade obrigatória no mundo moderno, introduzida por Giddens nos debates de teoria social. Ao inverso das interpretações mais comuns destas teorias, é o *habitus*, são as emoções sociais, que, ao transformarem-se abruptamente, provocam mudanças sociais, e é a reflexividade dos agentes, os sentimentos sociais, que causam aos indivíduos o temor e a insegurança pela mudança, pela anomia, pela instabilidade, na esteira da sugestão de Max Weber de serem as emoções próprias dos poderes carismáticos a promoverem as mudanças sociais.

I. Uma perspectiva sociológica para o século XXI

“Should I perhaps issue a solemn desinvitation, so as not to be responsible for yet more innocent students being seduced into what may well be a bankrupt enterprise. (...) sociology today seems largely to avoid [classic ‘big questions’]” em Peter Berger “Sociology: a desinvitation?” <http://www.angelfire.com/or3/tss4/disinv1.jpg>, 2007-04-23, original em *Society*, November-December 1992, pp. 12-18.

A necessidade de reflectir sobre as inspirações clássicas da teoria social decorre de vários factores: a) factores históricos, já que estamos actualmente novamente confrontados com uma maior liberdade do capitalismo, de que o século XIX também teve a sua experiência, ainda que em condições significativamente diferentes das que se vivem hoje. Há, pois, que criteriosamente aprender com as vidas e as lutas dos fundadores da sociologia quais as atitudes a tomar face a esta renovada circunstância de domínio político da economia sobre as instituições públicas; b) factores pragmáticos decorrentes da constituição de uma disciplina científica que também recobre uma profissão – a sociologia – no quadro de uma balcanização nacionalista da sociologia. Tem-se confundido populações sob tutela de um Estado Nação com sociedade. Donde emergem tácitas equivalências conceptuais irrealistas entre Nação e populações sob uma ordem que lhe parece oponível, organizada por um Estado alheio à sociedade; c) factores de discriminação e também de legitimação e reforço de estigmas sociais vigentes, como acontece com as chamadas minorias de género, étnicas, etárias, de classe e todas as categorias sociais instituídas por classificações político administrativas do Estado, tomadas como se fossem objectivas e naturais, como a própria linguagem que os difundem por simples nomeação; d) factores de reprodução do modelo de balcanização nacional aplicados também às instituições e aos problemas sociais, conceptualizados por sociologias especializadas frequentemente fechadas sobre si mesmas, dentro das fronteiras administrativas das organizações instituintes, como se fossem mundos sociais à parte.

Ainda que não houvesse a multidisciplinaridade própria das ciências sociais, a dispersão das diversas formas de estar na sociologia, segundo as diferentes tradições nacionais, subdisciplinares, de escola, torna a necessidade de reflexão colectiva e global sobre o sentido da disciplina-profissão num mundo em intensa e profunda transformação uma quimera, a menos que seja possível encontrar um mínimo denominador comum ao qual todos os sociólogos se possam referir com um máximo de conhecimento de causa, independentemente da qualidade e profundidade da sua formação. Há factores teóricos a considerar, dos quais o mais relevante deve ser a tarefa colectiva da própria definição do objecto de estudo específico da disciplina-profissão, que lhe dá o carácter, justifica a especialização, enquadra as críticas à sua (nossa) actividade e limita o âmbito da validade e das aplicações dos conhecimentos produzidos.

Pensar o que será a sociologia no fim do século não é um exercício de adivinhação. É um exercício de ruptura com o entendimento actual sobre o que é a sociedade e como se pode observá-la. Um século atrás, quando Durkheim conquistou a sua cátedra de sociologia, não poderia estar em condições de adivinhar o que seria a sociologia actual: certamente lhe seria irreconhecível.⁶ Do mesmo modo poderemos esperar que o mesmo aconteceria connosco se vivêssemos 100 anos.

Daqui a um século não apenas as sociedades mudaram, como os debates sociológicos e científicos em geral evoluíram, assim como as condições técnicas e institucionais em que vivem as sociedades e as ciências. Há hoje em dia mais sociólogos do que aqueles que sempre existiram anteriormente e a maioria deles aceita que a sociologia seja aquilo que os seus mestres directos entendem que é a sociologia. A sociologia não é hoje, como acontecia um século atrás, um debate filosófico entre personalidades sobre que parâmetros e métodos deveriam ser tidos em conta na análise social: se os económicos, se os morais, se os administrativos, se a anomia, a luta de classes ou a racionalização. Hoje em dia as escolas de sociologia apresentam-se tecnicamente, como amorais, aeconómicas e independentes das administrações. Procuram produzir profissionais preparados para corresponder às necessidades do mercado de trabalho carente de competências de análise simbólica, na expressão de Reich (1991). Aspiram ora integrar todas as perspectivas consideradas mais importantes (económicas, sociais, políticas e culturais, na versão estrutural funcionalista; industrialismo, capitalismo, belicismo e vigilância na versão alternativa de Giddens (1988)) de modo a conseguirem obter um resultado tecnicamente mais completo e neutro, ora dedicar-se à procura de perspectivas teórica-metodológicas susceptíveis de mostrar aquilo que sentem ser a mensagem correcta que a sociologia pode oferecer ao mundo, discutindo epistemologias e políticas jamais praticadas e, eventualmente, impraticáveis.

Lideradas por poucas cabeças pensantes e muitos seguidores, a maioria francamente interessados na aquisição de qualificações profissionais antes (ou em vez) de conhecimentos científicos,⁷ as escolas actuais de sociologia preferem, umas, a convergência unitária em práticas profissionais identificadas pelos seus praticantes e identificáveis pelo público. Outras preferem entender-se como uma, entre outras, actividades de afirmação e desenvolvimento cultural e de inovação, de carácter irreverente e insubmisso aos interesses, nem que sejam os interesses da sociologia.⁸

O estudo que Randall Collins realizou sobre a história das correntes filosóficas conclui que a afirmação de cada uma delas é obtida após 6 gerações consecutivas de trabalho e culminam em figuras capazes de agregarem várias delas e, assim, alargar o campo de influência de todas, integradas num único modelo intelectual e institucional de que são apenas parte, cf Collins (2005/1998:capítulo 2 e mais directamente:68 a 70).

⁶ Sabe-se que ele e Max Weber cortaram relações provavelmente por discordâncias teóricas sobre o que se deveria entender por sociedade. Será que Durkheim se reconhecera naquilo que é hoje a sociologia?

⁷ Quando Comte se entusiasmou pela difusão da filosofia positiva, até à loucura, era isto que ele esperava que se realizasse? Escolas de acesso universal entendidas fundamentalmente como instituições utilitárias? Ou será a universalização da escolaridade apenas um passo quantitativo que suportará mudanças qualitativas, que já se podem observar na Internet e na produção científica, e que continuarão a desenvolver-se no futuro, até que os hábitos de participação cívica dos cientistas e de pensamento cientificamente fundado dos políticos sejam a regra de referência para a actividade dos profissionais e dos cidadãos?

⁸ Pode simplificar-se a ideia falando de tendências centrípetas e centrífugas da sociologia. As primeiras alegando, como o fez Max Weber, métodos específicos que produzem dados próprios que se constituem em património comum. As segundas, conhecidas como pós-modernas, preferem arriscar a dispersão paradigmática a conformar-se com a necessidade institucional de um fechamento de fronteiras disciplinares face às ciências naturais e às outras ciências sociais.

Trinta anos por geração, 6 gerações prefazem 180 anos. A perspectiva de mais 100 anos sobre aquilo que é hoje a sociologia completará a consolidação – caso venha a ocorrer – da sociologia como corrente de conhecimento historicamente mencionável, independentemente da sua importância relativa. Nesse fim confirmatório da eventual pertinência da sociologia no concerto do conhecimento humano, quais saberes deverão ser-lhe associados? E que saberes lhe serão opostos?

A questão positivista

Claro que no longo prazo todos estaremos mortos, como disse Keynes. Mas no curto prazo, quem possa não estar a sentir-se bem, o que faz? Quem não se reconheça no obreirismo científico e militante, a que Khun (1970) chamou ciência normal, em que a tecnicidade e os dados são apresentados como critérios de avaliação para evitar os debates ideológicos, ou os debates ideológicos se fazem contra moinhos de vento, sociólogos inconformados podem distanciar-se, seguindo as recomendações essenciais e básicas do método das ciências. A perspectiva mental de abarcar seis gerações de Collins parece suficiente como medida de distanciamento. Mas o que se pode fazer com ela?

Em primeiro lugar, a história sintética da sociologia já conhecida: a história de um movimento social intelectual, científico, em emergência, cuja historicidade não está garantida, mas cujos sucessos observáveis a permitem associar à psicologia e à economia como as principais ciências do que se chama actualmente Ciências Sociais.⁹ Procurar entender porque e como aqui se chegou e que encruzilhadas existem no nosso futuro, como escolhas possíveis, será um segundo passo. Assim se apreciará, então, a pertinência das escolhas escolhidas e das escolhas não escolhidas, no passado, no presente e no futuro.

Há que revisitar os fundadores e os clássicos e colocá-los na posição de avaliação, em função das suas propostas sobre o que deveria ou poderia ser a sociologia, beneficiando dos trabalhos académicos entretanto feitos pelas escolas de sociologia e do tempo entretanto transcorrido: tempo histórico e tempo intelectual. Quereriam eles fazer da sociologia que tipo de ciência? Uma ciência natural como as outras? Ou uma ciência especial, de tipo novo?

Eis-nos perante uma opção de fundo: para Durkheim, na senda de Comte, a sociologia seria uma ciência como as outras, com objecto e método próprio, mas genericamente enquadrada no movimento científico que de há trezentos anos se vinha desenvolvendo (“observar os factos sociais como se fossem coisas”, disse). Ao contrário, para Max Weber – e esta tem sido a tese dominante – a sociologia era uma ciência, sim, mas com um método particular que a distinguiria essencialmente dos métodos científicos anteriormente conhecidos. Uma ciência histórica, cultural, integradora e articuladora de saberes terceiros, como o direito, a política, a economia, a geo-estratégia, uma ciência de eventos singulares. Weber colocou-se contra Durkheim assim como as correntes pós-modernas se colocam hoje em dia contra as correntes dominadoras da sociologia actual: numa posição de marginalidade contestatária do programa unitário prescrito por outros. O objecto de estudo durkheimiano foi radicalmente contestado com base na sua falta de materialidade. “objectiva é a acção individual, suportada fisicamente nas pessoas”, disse. O método também foi contestado: a neutralidade axiológica permitia a separação

⁹ A história, a geografia, a demografia, a ciência política têm, neste campo, funções específicas significativamente mais associadas ao Estado e menos à sociedade civil, aos mercados, do que as três outras ciências citadas. Por isso não as mencionámos.

cognitiva e analítica entre a subjectividade (os juízos de valor) e os factos (juízos de facto) que, todavia, não poderiam existir separadamente, na prática.

Quadro I.1. Mutações epistemológicas entre a sociologia clássica e a actual

	Ciência especial	Ciência como as outras
Ciência síntese (ideológica)	Actualmente dominante	Positiva (Durkheim)
Ciência singular (historicista ou organicista)	Fenomenológica (Weber)	Futuramente desejável

A história da sociologia assistiu ao volte face entre as posições dominantes, como frequentemente acontece nos desenvolvimentos culturais que se entrelaçam por ciclos de tendências contraditórias. Durkheim tornou-se incómodo, considerado um pouco aéreo (reificador da substantividade dos factos sociais, segundo os seus críticos) e Max Weber passou a ser utilizado como teoria legitimadora da dispersão de especialidades sociológicas, frequentemente acantonadas no interior de instituições de acolhimento de onde se recusam a sair.

Quando a sociologia estuda as ciências, ela própria tem dificuldade em fazer-se passar por uma delas, tanto as ciências duras parecem distantes. De facto, a categoria Ciências Sociais, quando se trata de fazer orçamentos para a Ciência, ou é um parente pobre ou é mesmo uma parte negativamente discriminada. Não é de imaginar que Max Weber procurasse essa consequência: mas como ignorar que o acolhimento dominante da demarcação entre as ciências sociais e as ciências duras facilita este estado e coisas? E que a posição epistemológica do clássico da sociologia tornou mais difícil à sociologia unir-se em torno de um projecto de afirmação científica das suas actividades, visto que internamente está (irremediavelmente?) dividida?

Para os leitores que estranhem estes raciocínios aparentemente utilitários, apelo à sua atenção para três factos: a) a ausência de discussão científica em torno da questão do estatuto epistemológico das ciências sociais relativamente às ciências naturais, arquivada como insolucionável, mas com consequências relevantes para o desenvolvimento quantitativo e qualitativo da sociologia; b) o sentimento de inferioridade que perturba os estudantes e profissionais de sociologia – insistentemente preocupados, entre si, por não saberem responder à pergunta simples: para que serve a sociologia? – e que nos faz colectivamente adorar e temer números e cálculos (frequentemente confundidos com dados e objectividade), precisamente porque isso, qual fetiche, nos faz lembrar as ciências duras cujos funcionamentos desconhecemos; c) o debate sobre o positivismo, em que todos queremos ser anti-positivistas, sem sermos capazes de afirmar positivamente alguma orientação estratégica tão positiva como o positivismo, em que o próprio termo surge como um insulto inibidor de qualquer discussão séria em torno de um tal projecto, tão persistente que se mantém aparentemente por simples inércia e apesar de todos os ataques que, de todos os quadrantes, parece merecer.

A questão da violência

O aspecto ideológico da sociologia actual foi bem retratado por Alain Touraine (1994/1992) ao chamar a atenção para a contradição entre o que a história chama Idade Moderna, finda precisamente quando a teoria social inaugura a sua modernidade, e a era das sociedades reclamada pela sociologia. Na história, quando a modernidade se

institucionaliza, quando deixa de ser uma forma de contestação das condições sociais do Antigo Regime, é pelo Terror, é pelos fundamentalismos laicos, mercantis e industriais, é pela contradição escandalosa entre as afirmações doutrinárias pela Liberdade, pela Igualdade e pela Fraternidade e as práticas de exploração, de submissão, de subordinação, de desrespeito, de desconsideração dos povos que não viveram a esperança da modernização, dentro e fora dos territórios sob dominação legítima dos Estados-Nação. Não é estranho que falte, à teoria sociológica uma teoria da violência fundadora?

Se tratarmos a modernidade como um movimento social radical, logo poderemos verificar como a sua institucionalização – como sempre acontece, cf Alberoni (1989) – por um lado concretiza de forma particular e histórica, diferentemente em cada região, as intenções anunciadas e, por outro lado, sacrifica outras das intenções anunciadas à voragem das limitações próprias dos processos sociais. Albert O. Hirschman (1997) mostra como a retórica ideológica anti-belicista da burguesia ascendente no plano político nos é actualmente completamente incompreensível, seja porque depois se viveu de facto a violência bem mais violenta do que o que na altura se podia imaginar. Na Europa dirigida por partidos burgueses, porque causa das novas circunstâncias – a queda política das sociedades aristocráticas – terem feito desaparecer os alvos da retórica modernista, a violência anteriormente controlada por códigos de honra tornou-se um segredo social: toda a gente a vê mas a ninguém é admitido o seu controlo, alegadamente entregue ao Estado.¹⁰ A inaudita violência actual – ambiental, social, urbana (se assim se pode chamar), militar, contra mulheres e crianças – constitui, também para a sociologia, um segredo social a conservar, solidariamente com o Estado. O que pode ser denunciado como uma forma de obscurantismo sobre a verdadeira natureza da modernização: a sociologia dominante constituiu-se, compreensivelmente, numa ideologia orgânica da modernidade institucionalizada, cega à sua violência. Nomeadamente utilizando a teoria da normalidade (e da normalização) que remete para a margem da teoria (como anormalidade a desconsiderar) tudo aquilo que é socialmente marginalizado, seja pela *vox populi* seja pelas instituições. Assim expulsa da realidade tudo o que possa estar fora do quadro da modernidade idealizada, por exemplo declarando isso como reminiscências tradicionais em fase de ocaso, patologias a expurgar em conjunto com os poderes dominantes, crimes a denunciar junto das autoridades judiciais.

Alguns exemplos conhecidos de todos ilustram facilmente o que fica dito: a) há distúrbios nas periferias das cidades europeus, em especial Paris. Acusam-se os imigrantes que não sabem educar os filhos e esquece-se politicamente como anormal a violência gratuita e generalizada a que a sociedade assistiu sem uma explicação plausível. O facto de os mesmos tipo de distúrbios, embora noutra escala, serem parte do quotidiano dos subúrbios das cidades europeias não mereceu outra atenção que não fosse o manto policial e securitário do segredo social; b) antigos aliados políticos transformam-se, do dia para a noite, em figuras diabolizadas, desde Saddam Hussein a Noriega, passando por Bin Laden, cujos segredos sociais são garantidos por

¹⁰ Ainda actualmente os segredos de justiça, os fenómenos de auto-defesa corporativa das forças da ordem e das forças armadas, a regulação judiciária especial para combater intenções de denúncia contra abusos de poder por parte de tais forças (como a tortura), as políticas securitárias de instigação do medo são algumas das formas de organizar a violência (alegadamente monopolizada pelo Estado) como segredo social, isto é como uma relação algoz-vítima em que ambas as partes cooperam, entre crises. O símbolo institucional desse tipo de fenómenos são as prisões, cujas finalidades declaradas – está provado pela experiência em todo o mundo – pouco ou nada tem a ver com os resultados práticos mas cuja abolição inspira o temor de explosão de violência, principalmente junto das próprias vítimas (as populações mais desfavorecidas alvo preferencial dos processos de criminalização).

mecanismos institucionalizados de descrédito, nomeadamente associando de forma inovadora, como reforço mútuo, a guerra e a criminalização; c) os desempregados podem ser tratados como delinquentes e ser obrigados a estar presentes em secretarias de segurança (social, neste caso) como forma de os responsabilizar pessoalmente pelo desemprego de que são as principais e mais directas vítimas, evitando a discussão dos modos de solidariedade social que desembocam massivamente nessas situações.

Mecanismos equivalentes são utilizados pela sociologia. Michel Wieviorka (2005) faz um longo estudo sobre a violência e no fim afirma: “Devemos aprender a aceitar a ideia dum fundamento não social, anti-social, no que mina e desumaniza a vida colectiva (...) [a] opor uma concepção social do bem à violência, isto é ao mal, incluindo as suas dimensões mais subjectivas”.¹¹ O autor sucumbiu ao *dictat* que obriga a separar os fenómenos normais dos anormais, os fenómenos estruturais dos fenómenos marginais, os factos verdadeiros e os factos que apenas aparentam ser verdadeiros a um observador desatento, a quem não disponha de critérios morais e políticos validados pela ideologia dominante. Ana Nunes de Almeida e outras (1999), seguindo o percurso da teoria social sobre a família moderna e a emergência da ideia de criança no século XX, afirmam o contraste entre a noção de família acolhimento, concha, aconchego e as anormalidades da violência dos maus-tratos às crianças pelos seus directos progenitores (na esmagadora maioria das vezes), que fizeram a autora ter que interromper com muita frequência, segundo a própria confessou, a leitura das descrições que recolheu para estudo. Essa violência antropológica, digamos assim, é um segredo social. A autora, quando em meados dos anos 90, antes do escândalo do abuso sexual de crianças na Casa Pia, dava conta dos seus achados sociológicos, sentia ser ouvida como parte de um grupo de mulheres “um bocadinho ansiosas”, como a própria descreveu, dada a incapacidade das audiências darem crédito – não às descrições das sevícias – aos simples apuramentos quantitativos e higienizados dos relatos estudados feitos por profissionais (educadores, pessoal de saúde, pessoal da segurança social) anónimos, mas mesmo assim corajosos.¹² O socorro da citação mencionada no relatório (“A família americana e os lares americanos são talvez tão ou mais violentos que qualquer outra instituição ou lugar americanos (com excepção dos militares, mas só em tempo de guerra)”¹³ não foi suficiente para os próprios estudiosos contestarem as teses de senso comum a respeito dos fenómenos em causa: a) a violência doméstica actual é apenas mais visível do que anteriormente (isso permite ajustarmo-nos à ideia do decréscimo generalizado da violência na modernidade, ainda que para sua defesa nenhuma evidência possa ser mobilizada); b) à violência social anormal reage a sociedade com violência legítima para repor a ordem (as evidências da investigação sugerem a infirmação desta tese, sem que tais factos relatados tenham sido trazidos para o centro das conclusões); c) a violência institucional, nomeadamente a inscrita no padrão paternalista e patrimonialista subjacente ao direito à privacidade da família moderna mas também dos asilos e de outras instituições de controlo social, foi desconsiderada.

A sociedade moderna é concebida sociologicamente como minimizadora da violência sem que aos dados que contradizem esta eventual tendência seja dada qualquer hipótese de interferência na formulação teórica dominante, apesar de todos os dias e largas

¹¹ “Nous devons apprendre à accepter l’idée d’un fondement non-social, voir anti-social dans ce qui mine et déshumanise la vie collective (...) opposer une conception sociale du bien à la violence, c’est à dire au mal, y compris dans ses dimensions les plus subjectives” op.cit.:314/5.

¹² Muitas das instituições com responsabilidades directas na protecção de crianças interpeladas para participarem no estudo desconsideraram essa possibilidade, como o relatório científico regista.

¹³ “The American family and the American home are perhaps as or more *violent* than any other single American institution or setting (with the exception of military, and only in time of war)” em Almeida (1999).

quantidades de tais dados, sob todas as formas, estarem disponíveis. Isso mesmo notou Anthony Giddens (1985) mas, na prática, sem consequências na sociologia dominante, apesar da influência deste autor.

Uma brevíssima história da sociologia¹⁴

A sociologia americana dominante no pós-guerra, a teoria de Talcott Parsons feita da confluência do funcionalismo de inspiração orgânica de Durkheim e do accionalismo multidimensional de inspiração liberal de Max Weber, desenvolveu-se animada pela política do *New Deal* (Estado Social de versão norte americana) e pela experiência única de massiva integração social vivida nos EUA, na perspectiva da concorrência entre capitalismo e socialismo própria da Guerra Fria. Juntou a perspectiva da melhor sociedade possível que Durkheim desenvolveu na sua divisão social do trabalho, no caso a norte-americana por alternativa à sociedade soviética, centrada nas práticas económicas em vez de nas ideologias políticas abstractas, onde encaixou a miríade de acções individuais controladas por sistemas de sancionamento, *checks and balances* automáticos. Juntou a perspectiva modernista, que faz suceder como evolução decorrente da selecção natural a modernidade à tradição, à lógica mágica racionalizadora dos mercados, que caracteriza o pensamento dos liberais. O resto da sociologia, a sociologia desinteressada do poder ou interessada em contradizer o senso comum, ficou classificada como sendo interaccionista simbólica, isto é avessa a análise de estruturas de qualquer tipo e de um radicalismo liberal que não admite a valorização especial e arbitrária de algumas dimensões sociais (a economia, a política, a cultura e a sociedade que se tornaram pilares analíticos receitados pela teoria sistémica de Parsons conhecida por AGIL). Com o tempo, a crítica ao estrutural funcionalismo tornou clara a susceptibilidade e rigidez especiais dessas teorias dominantes face aos poderes instituídos, e em particular ao modo norte-americano de pensar a organização social, nomeadamente a sua insensibilidade aos disfuncionamentos sociais, de que Robert Merton foi o mais conhecido crítico, apesar das simpatias estratégicas teóricas com Parsons.

A formação das sociologias europeias, principalmente em França onde a oposição ao imperialismo norte-americano é mais forte (porque, ao contrário da Alemanha, a França esteve do lado Aliado durante a Guerra), fez-se em condições políticas distintas da norte-americana. O Plano Marshall trouxe à Europa ocidental a solidariedade transatlântica sob a forma de fundos financeiros, das multinacionais e da NATO, capazes de inibirem, ou pelo menos concorrerem, com a fé e a esperança sociais e estratégicas que então se viveram no socialismo soviético. Os Estado-Social europeus emergiram da mistura localmente cozinhada entre o modelo social norte-americano e do socialismo soviético, que unificou os povos debaixo de uma luta política e ideológica militarizada que durou entre meados dos anos quarenta meados dos anos setenta. Nesta primeira fase da Guerra-Fria a sociologia foi mobilizada para um projecto político de construção e afirmação das instituições nacionais em vários países da Europa, de acordo com idiosincrasias próprias.¹⁵ Se tomarmos alguns dos nomes mais sonantes da sociologia dominante, como Bourdieu, Touraine, Giddens, verificaremos a circunstância comum e distinta da sociologia norte-americana que é a profunda influência da obra de Karl Marx, um revolucionário e economista do século XIX nas suas teorizações, muito diferentes entre si. Todos, porém, acolheram traços de clara continuidade com o

¹⁴ Sobre o assunto ler Pinto (2004).

¹⁵ Sociologia britânica mais pragmática, a alemã mais filosófica, a francesa mais política, a holandesa mais profissional, a portuguesa proibida, etc.

estrutural funcionalismo: a dominância da procura de explicações sobre a persistência, os instrumentos e a plasticidade daquilo que chamam estrutura ou sistema social.

A violência surge sob a forma simbólica em Bourdieu, como força transformadora em Touraine, como duas dimensões sociais estruturais (em quatro) no caso de Giddens. Mas sem impacto concreto na análise social dominante, que externalizou o assunto para a criminologia, para as relações internacionais, para a sociologia do quotidiano da delinquência e da marginalidade, para a antropologia, para as ciências estratégicas e militares, para o direito. Norbert Elias (1990/1939), quando e apenas quando a sua tese de doutoramento, produzida no fim dos anos 30, foi necessária à manutenção da sociologia como salvaguarda do segredo social da violência, foi reconhecido (merecida e) mundialmente como génio singular por ter fixado, de modo brilhante, o carácter intrínseca e automaticamente pacificador e pacífico da modernidade. Com alguma polémica, mas sem oposição. Dos escombros do holocausto veio a inspiração para a sociologia dominante continuar a enfrentar com esperança a corrida aos armamentos que tinha capacidade de destruir sete planetas equivalentes à Terra.

Foucault, como anteriormente Goffman, aceitou enfrentar as instituições asilares – hospitais, conventos, prisões e quartéis – sem esconder as violências que lhes são intrínsecas. Ainda assim preferiu centrar a sua análise nas tecnologias políticas e institucionais que criam ambiente para que as maiores violências possam ser experimentadas sem consequências sociais (Bentham e o *panopticon*) e evitar as vidas prisionais tal e qual se vivem, permitindo-se começar o seu trabalho clássico *Vigiar e Punir* afirmando haver uma intenção objectiva de contenção da violência na reforma penitenciária, já que, ao contrário das penas físicas – cujo sadismo descreve –, as penas aplicadas modernamente, a que chama de psicológicas, nos colocam numa outra etapa histórica de instrumentalização política dos corpos. Certamente não leu o relatório de Alexis de Tocqueville (2005/1833) sobre as prisões norte-americanas, que fundamentou algum debate político em França sobre a reforma penitenciária, onde o autor enfatiza o argumento de que as penas de prisões, não apenas são mais humanas no trato dos condenados, como são mais duras, pois implicam seguir o condenado até que ele confirme, com a sinceridade possível, a bondade do sistema que o condenou e, desse modo, a normalidade de todos os outros comportamentos sociais, incluindo os comportamentos dos carcereiros e dos seus mandantes, excepto os que foram nele condenados.

Erwin Goffman, apesar da enérgica e eficaz denúncia que fez do espírito asilar, na sua produção teórica, não se demarca, ao invés utiliza e reforça, o estigma social que pretende condenar. Conforme se mostra noutra lugar (Dores, 2001), o autor aceita sem comentários, como facto objectivo, a separação dos mundos normal e anormal, mediados apenas por pessoas especiais, diferentes, aparentemente com qualidades morais extraordinárias, a que chama “informadas”, e que são capazes de viver no mundo normal e, ainda assim, comunicar com o mundo anormal. Não resistiu ao segredo social da violência a que a sociologia tem prestado vassalagem e expulsou-a para um mundo independente do nosso quotidiano normalizado e apenas acessível a gente normal voluntária que se distingue dos anormais porque pode, quando entender, voltar ao mundo normal.

1968 e a emergência da revolução neo-liberal

A revolução geracional dos anos setenta, mais cultural que política, foi feita no Ocidente por jovens de extrema-esquerda que, ao crescer, se tornaram adeptos do capitalismo, uma vez que o comunismo real que também contestaram implodiu.

Yuppies (*young urban professionals*), bobos (*bourgeois bohemians*) e dinks (*double income and no kids*) são alguns dos novos personagens sociais desenvolvidos nessas dinâmicas transformadoras, juntamente com os computadores pessoais, a Internet e os telemóveis. Declarou-se o fim das ideologias, da história, da evolução, como se isso fosse uma ruptura revolucionária.¹⁶ Enquanto a revolução neo-liberal, de facto, tomava por dentro as instituições, a começar pelas instituições financeiras reguladoras instaladas pelo *New Deal*, dando ao FMI e ao Banco Mundial um outro carácter sem lhes mudar as fachadas, cf. Woodiwiss (2005). O segredo social que funcionara até aí como controlo da violência (falível, já se vê), como forma de integração social e de assimilação das pessoas e dos regimes marginais aos pólos de influência dominantes, de um lado e do outro – o mimetismo da ameaça bélica alimentava os mimetismos da corrida aos armamentos, da espionagem, das chantagens ideológicas contra os dissidentes e a favor de ditaduras (nomeadamente as ibéricas, da América do Sul e de África) – passou a funcionar como pretexto de exclusão, primeiro através das penas judiciais que tornaram a sobrelotação das cadeias um novo problema social globalizado¹⁷ que dá mostras de persistência, mais recentemente através da invenção da guerra global e sem fronteiras ou regras,¹⁸ onde a morte atinge principalmente civis, mas ainda assim não tantos quantos são atingidos quotidianamente pela fome e pela sede.

Os diversos autores de sociologia reagiram à sua maneira a esta nova situação. Anthony Giddens, por exemplo, insistiu em negar qualquer valor científico ao evolucionismo e denunciou, como vimos acima, a ausência da violência no centro da teorização social académica dominante. Ficou conhecido sobretudo por apoiar a modernização do partido trabalhista britânico através das teses realistas (distanciadas das antigas ideologias dominantes) chamadas Terceira Via, mantendo e desenvolvendo a perspectiva anti-ideológica que caracterizou a sociologia da Europa ocidental durante a Guerra-fria. Pierre Bourdieu radicalizou-se na defesa do Estado Social ameaçado pelas inovações políticas que o seu colega britânico apoiou, interpretadas à esquerda como cedências ao neo-liberalismo. Veio a público procurar animar um movimento social europeu, que surpreendeu negativamente os seus admiradores que prefeririam vê-lo a recato da violência da pugna política pública e das declarações controversas. Para outros, inclusivamente para o próprio, presume-se, o seu fim de vida foi uma luta simbólica contra o aprisionamento da sua figura, do seu trabalho, da sua sociologia, como ícones do distanciamento ideológico que vigorou na Europa ocidental durante a Guerra Fria, em nome de um pragmatismo alegadamente meritocrático e institucional. O sentido estratégico desta postura alterou-se, automaticamente, quando a conjuntura passou a ser já não a do desenvolvimento do Estado Social, com o apoio dos sociólogos, mas antes a da negação da existência da própria sociedade (como o fez explicitamente a senhora Thatcher) e, portanto, da negação da pertinência da sociologia num mundo agora imaginado ser de competição individualizada. No quadro do desenvolvimento da sociologia com funções estruturais e estruturantes, a existência do individualismo metodológico na sociologia (bem representado por Raymond Boudon, inimigo intelectual de estimação de Pierre Bourdieu) não representava uma ameaça à

¹⁶ De facto são referências a pontos de consenso entre as ideologias capitalistas e comunistas: há-de haver um tempo de pacificação geral, assim a dominação – do mercado ou do proletariado – seja completa.

¹⁷ A este respeito ler Jock Young (1999).

¹⁸ Sobre o assunto ler Dores (np).

persistência da sociologia estruturalista,¹⁹ que passou a representar no quadro histórico actual.

Como o Bourdieu costumava dizer, a sociologia é um combate de boxe. Comentadores houve que recordaram os tempos de juventude do gigante da sociologia do século XX, quando tomou posições políticas públicas contra a posição do seu país na guerra colonial na Argélia. Nos últimos anos da sua vida calçou ostensivamente as luvas na praça pública, disso todos estamos seguros, eventualmente zozno com a violência adversária (ou amiga, quem sabe?), mas jamais deitou a toalha ao chão.

Alain Touraine, perante a evidência da diferente natureza histórica entre o movimento operário e os movimentos sociais emergentes da conjuntura dos anos setenta, redefiniu a sua versão da sociologia da acção em torno do conceito de sujeito, qual movimento social individual na era da sociedade pos-industrial e da informação em rede. Aproximou-se, assim, da ideia de que os movimentos sociais podem ser compostos por muito poucas pessoas (Alberoni (1989) falava em duas pessoas, como os casais enamorados), quiçá uma só pessoa (um cientista criador de novos paradigmas, um fanático do uso de computadores e Internet, um xamã ou ermita) capaz de (tentar) comunicar intensamente com toda a sociedade através de mecanismos técnicos e institucionais existentes ou em construção. Radicaliza ele próprio o accionalismo que o inspira desde o princípio do seu trabalho, aproveitando a maior receptividade que essas ideias possam ter hoje em dia.

O que é a sociedade, actualmente?

O conservadorismo sociológico argumenta que as más notícias – como a revolução neo-liberal e a dispensa de serviços a que reduz tendencialmente a sociologia tal e qual ela se faz, por falta de objecto, já que a sociedade, a solidariedade social e a ordem entre iguais não fazem parte das novas doutrinas políticas – devem ser remetidas para o segredo social. Nisso concordam com o neo-liberalismo dominante, que prefere (geralmente e até ver) negar as suas intenções enquanto as vai levando à prática. A natureza das instituições, por exemplo, pode ser substancialmente alterada através de aplicações de engenharia financeira e/ou tecnológica, como ensinou a indústria informática – que foi capaz de construir a infra-estrutura da economia de casino que está na base da sociedade em rede estudada por Manuel Castells (2004). Isso permite tecnicamente, e justifica tecnologicamente, a deslocalização das actividades económicas, a desindustrialização dos países centrais do capitalismo, a flexibilidade fiscal e laboral, fenómenos que podem ser apresentados como emergentes, como resultado da combinação não planeada da interacção dos milhões de seres humanos viventes, como evolução e desenvolvimento, como se as duzentas famílias que detém cerca de metade dos activos contabilizados no planeta tivessem a mesma influência social nas escolhas técnicas e científicas que as duzentas famílias que, algures, estão a morrer de sede em todos e cada um dos próximos minutos.

De facto, a riqueza da obra dos melhores sociólogos torna possível enfatizar o seu génio criativo, não apenas naquilo que se tornou utilizado pelos sociólogos normais, no sentido de Khun e no sentido da integração das ideias nas práticas profissionais extra-científicas, mas também chamar a atenção de argumentos (eventualmente úteis e pertinentes) que só os especialistas na obra desses autores têm presentes. Não está no espírito deste texto negar a genialidade dos pensamentos dos maiores de entre os

¹⁹ Embora o termo estruturalismo tenha sido alvo de estigmas intelectuais nascidos das discussões dos anos 70, Bourdieu (2001) reivindica a sua fidelidade ao estruturalismo como forma de se demarcar do neo-liberalismo dominante.

sociólogos. Mas não é o propósito fazer justiça à pessoa de cada um deles ou às respectivas obras científicas. Na perspectiva bicentenária em que nos queremos colocar, manifestando a esperança do sucesso histórico da sociologia enquanto modo de produção de conhecimentos que daqui a cem anos se poderá confirmar, antecipando optimisticamente a sobrevivência da sociologia à actual conjuntura politicamente negativa, interessam sobretudo os traços que nos podem ajudar a aprender com a experiência recente, e com as intervenções maiores, como desenvolver estratégias futuríveis. A utilização feita do trabalho de alguns dos melhores sociólogos serve para tirar lições para o futuro, sob a forma de comentários críticos. Nesse sentido, há que *revelar, em vez de esconder*, as limitações próprias da sociologia actual, bem sucedida na conjuntura da construção do New Deal e do Estado Social mas actualmente em contracorrente.

Uma das mais evidentes limitações é a crença de que a sociologia se pode desenvolver e afirmar excluindo do seu reportório não apenas explicações plausíveis sobre as violências sociais e humanas mas, inclusivamente, qualquer referência à violência nos seus quadros teóricos disciplinarmente dominantes. O mundo, na perspectiva da sociologia actual, divide-se em duas partes: a parte normal e a parte anormal. A parte cujas observações científicas podem evitar confrontar-se com a violência. A parte em que a violência atinge tal intensidade (ou a sensibilidade do observador é mais afinada) que cai fora das explicações oferecidas pela teoria social. Exemplos como a vida prisional, a violência doméstica, o quotidiano das populações nómadas ou simplesmente imigrantes, as práticas juvenis, a pobreza, enfim, tudo o que seja parte dos segredos sociais está excluído da análise social predominante.²⁰ A psicologia ganha aos pontos ou mesmo por KO (no caso dos dois primeiros temas) nestes terrenos. São fundamentalmente problemas extra-sociológicos que parecem estar em causa, mais facilmente objecto de estudos de saúde (patologias sociais) ou judiciais (atitudes criminais) ou educacionais (insucesso escolar) ou económicos (disfuncionalidades da redistribuição dos rendimentos) do que sociológicos.²¹

A sociologia normal não deixou de pensar como se as sociedades, ao inverso das comunidades, dos grupos, das pessoas, fossem necessariamente racionais e racionalizadores, civilizadas e civilizadoras, integradas e integradoras. Se isso não se verificar é porque não são sociedades. Precisam de tempo para evoluir até esse estado mais avançado e purificado da condição humana.

Concerteza não se ouvirá um sociólogo a exprimir-se desta maneira. Mas não foi contra esta ideia mestra (simbolizada por uns no positivismo e por outros no estrutural funcionalismo e por outros ainda na teoria da reprodução social ou nas teses do realismo crítico) que se levantaram todos os autores acima citados, cada um à sua maneira? A influência da psicanálise em Bourdieu, a centralidade da historicidade em Touraine, a

²⁰ Os segredos sociais são parte da vida social. Não estão escondidos. São alvo de tratamentos sócio-cognitivos e perceptivos de tal modo unilaterais que se torna praticamente impossível o distanciamento intelectual exigível do investigador científico. Por exemplo, ou se adopta uma postura de simpatia solidária com os prisioneiros ou com o sistema penal, com os imigrantes ou com as autoridades do Estado, com as vítimas da violência ou com os algozes, com os marginais ou com os sistemas de acção social: como diz Boudon (cito de cor) contra uma posição antropológica de comiseração há que desenvolver uma apreciação sociológica viril. Veremos adiante que é possível maior objectividade.

²¹ Os serviços sociais do Estado Social, em particular aqueles cuja missão é integrar as pessoas em dificuldades, são representados pela ideologia dominante como serviços opostos aos serviços de polícia. De facto, embora possam ser pensados como complementares na prática – os primeiros especializados em violência simbólica e os segundos em violência física – os primeiros sugerem abordagens femininas e ternas às questões da marginalidade social, que a teoria social dominante acompanha, e os segundos sugerem abordagens viris e directas aos mesmos problemas, que a teoria social dominante evita e implicitamente recusa.

veemente negação do evolucionismo em Giddens, são formas de sacudir o peso da tradição sociológica predominante, resultado dos processos de institucionalização que fizeram da disciplina o que é hoje. A pouca influência destas introduções conceptuais na sociologia mais comumente divulgada revela a incapacidade dos seus membros mais influentes de romperem, na prática, com a comodidade moral e política da sociologia que se percebe a si própria, profissionalmente, exterior às lutas sociais (interpretando assim, e mal, o preceito do distanciamento intelectual susceptível de proporcionar mais oportunidades de observações objectivas das realidades sociais).

A verdade é que, se for certo o preconceito anti-sociológico da política neo-liberal, a protecção relativa de que a disciplina gozou na sua fase áurea na Europa, durante os primeiros trinta anos do pós-guerra, pode ser substituída por um ataque utilitarista, que tanto impressiona e demove os estudantes de sociologia: para que serve aprender a pensar a sociedade? Ou, mais radicalmente: a sociedade existe? Qual sociedade: a da ordem capitalista e industrial integradora ou a da agressiva segurança tecnologicamente vigiada? A sociedade estruturada ou a sociedade molusco, viciada e corrupta? A sociedade local dos nichos ecológicos e de resistências às exclusões ou da economia a serviço da sociedade global dos analistas simbólicos?

Não são as sociedades que precisam de tempo para evoluírem até esse estado mais avançado e purificado da condição humana prometido desde o positivismo, quer pelo mercado quer pelo socialismo quer pelo Estado Social. São as teorias sociais que precisam de evoluir, nomeadamente no desenvolvimento da capacidade de observação da realidade evidente e mais óbvia, que escapa frequentemente aos sociólogos no afã de vistoriar os cantos escondidos.

Contribuição da sociologia para a sociedade actual

“Nesta última década a população carcerária da Paraíba aumentou 40% (...) o aumento (...) se deve ao crescimento da criminalidade, um problema estrutural causado pelo desemprego e pela falta de oportunidades” Fernandes (2006: 46/47). Uma frase banal? Ou uma frase carregada de ideologia unilateralista? Detenhamo-nos um momento.

A frase usa uma relação simples de causalidade em que a causa é “o desemprego e a falta de oportunidades” e o efeito é “aumento de 40% da população carcerária”. O inverso seria, aparentemente inverosímil. É que havendo mais pessoas presas, havê-las-á em menor quantidade nos mercados de trabalho e, portanto, o desemprego baixa. Isso assim é, necessariamente, num sistema fechado e estático, a que se aplicam validamente cálculos simples. Mas sendo a sociedade outra coisa, uma entidade histórica e aberta, este raciocínio ainda se aplicará com alguma probabilidade? Ou será que as impurezas sociais – a sua historicidade e a sua abertura – são suficientes para falsear o cálculo aritmético?

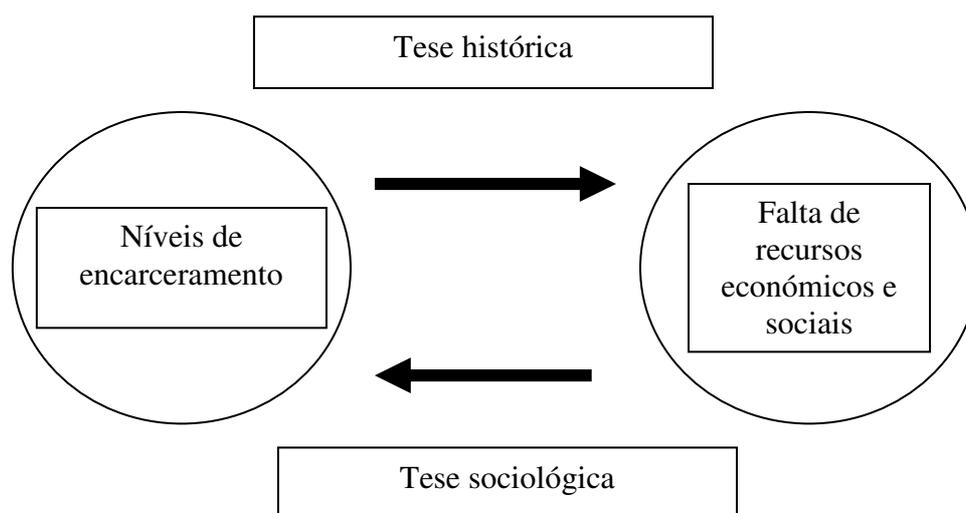
Lendo o especialista de prisões mais conhecido internacionalmente, Loïc Wacquant (2000), percebemos que defende o desvalor desta causalidade em favor de outra: é o processo geral de exploração do trabalho a causa, ao mesmo tempo, do desemprego, da falta de oportunidades e do aumento da criminalização. O que sendo uma tese difícil de demonstrar cientificamente, das a multiplicidade de parâmetros a incluir na análise, nos pode levar a questionarmo-nos como avaliar o valor relativo destas duas teses, e de outra que poderia expor-se assim: “O aumento de 40% da população carcerária deve-se à falta de oportunidades e ao desemprego estruturais, causados pela criminalidade que mina os Estados”.

Se é certo que as dificuldades financeiras dos Estados têm impacto directo na economia, bem assim como a estabilidade e eficiência dos procedimentos judiciais, relacionados

com os sentimentos de confiança que Fukuyama (1996) considerou pedra de toque para avaliar a existência de condições estruturais para o desenvolvimento, então a capacidade da economia colocar paulatinamente no terreno a revolução neo-liberal depende da cooperação que, para esse efeito, a política está disponível para oferecer. Como bem sabem os estudiosos da corrupção, o financiamento do Estado e dos seus órgãos políticos – os príncipes de antanho ou os partidos actuais – é negociável de várias formas, algumas virtuosas e outras não. Michael Woodiwiss (1988 e 2005) tem-se dedicado a estudar as potencialidades e as realidades observáveis – que são muitas, nomeadamente no campo dos processos judiciais – dos modos de relacionamento da economia com o estado. Realidades e potencialidades que são conhecidas tacitamente pelas pessoas que vivem circunstâncias negociais condicionadas e condicionadoras das possibilidades e persistência dos fenómenos de corrupção. Conhecidas também pelo vulgo de outra maneira. Muitas vezes imaginadas à mistura com sociedades secretas, cenários de romance ou filmes de conspirações, à falta de experiência directa das práticas instituídas a níveis superiores.

Estamos agora em melhores condições para apreciar o resultado da inversão do sentido da causalidade da tese sociológica mobilizada pela estudiosa brasileira: “O aumento de 40% da população carcerária deve-se à falta de oportunidades e ao desemprego estruturais, causados pela criminalidade que mina os Estados”?

Quadro I.2. Teses histórica e sociológica sobre fenómeno do encarceramento



Robert Merton (1970) explicava a violência dos bairros marginalizados de Nova Iorque pela inconsistência entre as aspirações e os valores partilhados por todos os norte-americanos e as possibilidades limitadas de alguns deles em cumprirem esses desígnios por vias legais. Uma tal tese, muito adoptada em sociologia, não explica porque é que só uma minoria dos que não têm recursos se dispõem a violar a lei para cumprir desígnios consumistas culturalmente difundidos, e menos explica a ganância dos que já muito têm e se mostram insaciáveis na perseguição de novos objectivos, independentemente dos meios necessários para os atingir.

Teses históricas, como as apresentadas por Woodiwiss ou por António José Saraiva,²² são frequentemente desconsideradas por não serem edificantes. São mais facilmente

²² Os sentimentos de aversão a este tipo de teses são observáveis na resposta de um académico francês ao trabalho de António José Saraiva (1994/1969) sobre o Tribunal da Inquisição em Portugal, bem assim

escondidas dos nossos sentimentos colectivos, e científicos também, como imaginosas teorias de conspiração, ainda que fundadas na recolha e análise de documentos e testemunhos fidedignos por métodos altamente qualificados. Tal epíteto, convém reconhecê-lo, torna muito difícil, a quem dele seja vítima, desenvolver a capacidade de sair dos mecanismos relativistas que automaticamente se despoletam. Deles se fazem, também, os segredos sociais, apresentados publicamente à mistura com tantas outras ilusões que tudo deixa de poder ser percebido como real ou, pelo menos, relevante. O mesmo género de automatismos de entorpecimento da percepção humana são utilizados quando se aplica o lema “dividir para reinar”. Processos desse tipo foram denunciados por Riley E. Dunlap (2002), e também por Al Gore (no filme “Verdade inconveniente”), para os EUA, quando está em causa a identificação social de riscos globais decorrentes de actividades de instituições poderosas. Organizam-se barragens de contra-informação capazes de tornarem em nevoeiro o que está claro, como é o caso do aquecimento global. É como escrever algarismos em cima uns dos outros para se esconder o número original. É como organizar uma agenda política, como desenvolver gestão estratégica ou engenharia fiscal. No meio da confusão, o bom senso das pessoas tende a escolher a tese mais confortável ou conveniente, como diz o antigo Vive Presidente norte-americano. É desejável que os resultados científicos possam estar à margem destes processos de indução de intencionalidades não declaradas, que não decorrem das intuições científicas do investigador mas dos interesses que adoptou ilícita e clandestinamente, eventualmente para lhe proporcionarem fundos financeiros para o exercício da pesquisa ou granjear simpatias pessoais ou institucionais. As teses de Woodiwiss ou de António José Saraiva, pela sua natureza e pelas suas consequências, são do tipo de teses que nenhum tipo de interesses extra-científicos induziu. Mas nem sempre isso é tão evidente. A independência dos investigadores em ciências sociais, face à escassez relativa de fontes de financiamento e à dispersão dos próprios actos de investigação, está objectivamente mais em risco de ser contaminada ideologicamente, intencionalmente ou por incompetência, do que no caso das ciências da natureza. Para que os que se deixarem envolver em agendas alheias sejam sempre uma minoria entre os investigadores sociais, deve exigir-se o respeito escrupuloso dos princípios fundamentais da actividade científica, como seja o de dar prioridade cognitiva à realidade observável e não à teoria, que todavia comanda a acção.

A desigualdade social tem diminuído com o capitalismo? “(...) nos finais do século XVII o nível de rendimento dos países (...) era idêntico (...) segundo os cálculos de Paul Bairoch (...) [valia] entre US\$180 e US\$190 per capita. (...) em 1980 seriam de US\$3000 [para os países desenvolvidos] e US\$410 [para os países sub desenvolvidos]. (...) A diferença do nível de rendimento era de 3 para 1 em 1820, tendo-se atingido a relação de 11 para 1 em 1913, a relação 50 para de 1 em 1950 e de 72 para 1 em 1992. Um em cada cinco habitantes do planeta vive hoje com menos de um dólar por dia (...) e o valor dos activos das 200 famílias mais ricas do mundo ultrapassa o rendimento de 41% da população mundial” em Avelãs Nunes (2003:79 e 80). Face a estes dados, podemos dizer que os pobres de outros tempos viveriam pior do que hoje vivem os pobres. Mas jamais poderemos admitir continuar a pensar que a igualdade se resolve com programas de promoção dos direitos das mulheres ou dos licenciados no mercado de trabalho ou de luta contra a pobreza, ao mesmo tempo que a desigualdade, de facto, cresce a olhos vistos. A desigualdade social cresce significativamente e nenhum espírito liberal pode, se quiser participar na aventura científica, minimizar a contradição (entre o doutrinariamente prometido e o que é obtido na prática) ou remeter para o futuro o

como na dificuldade em incorporar os ensinamentos de tal tese no património das ciências jurídicas e sociais (para não falar da história).

desenvolvimento dum solução automática, mágica ou religiosa. Das duas uma: ou estes números aqui citados de Paul Bairoch podem ser destruídos como radicalmente inverosímeis ou, se são minimamente credíveis, só podem levar-nos à conclusão de que a ideia sociológica de uma classe média de profissionais, variegada e individualista, em crescimento inelutável até que praticamente, no futuro, venha a constituir o sustento de toda a humanidade, é uma quimera. Que isso fosse o programa social-democrata que esteve na base do sucesso do Estado-Social, que por sua vez animou a sociologia até aquilo que ela é hoje, pode-se estar de acordo. Mas isso justifica a fidelidade da actual sociologia a um programa político em crise, só porque, sendo mau, é o melhor que se conhece – como disse Churchill da democracia? Na era da globalização, com as avalanches de imigrantes à porta de uma Europa enmuralhada e com dificuldades evidentes em sustentar o envelhecimento da população, tal fidelidade será a melhor contribuição que a sociologia pode dar à nossa civilização?

II. Estados de espírito – um programa sociológico

“Since Tocqueville the bourgeois republics have attacked man’s soul, whereas the monarchies attacked his body; similarly, the penalties inflicted in these republics also attack man’s soul. The new martyrs do not die slow death in the torture chamber but instead waste away spiritually as invisible victims in the great prison buildings which differ in little but names from madhouses”
Horkheimer e Adorno citados da *Dialectic of Enlightenment* por Melossi e Lettiere (1998):24

Max Weber falava de *jaiola de ferro* para descrever o sistema burocrático integrador que, segundo ele, era uma das características típicas do modo moderno ocidental de viver em sociedade.²³ Michel Foucault falará mais tarde das disciplinas dos corpos e das mentes – de que dá como exemplo político-cognitivo o *Panopticon* de Bentham como inspiração das reformas penitenciárias – como característica da vida moderna. Para ambos, os respectivos modelos de análise eram primeiro ideias abstractas nascidas em condições históricas específicas que informavam intenções que, por sua vez, estabeleciam caminhos de percurso e compromisso entre o que fora sonhado e o que acabava por ser possível realizar na prática.

É claro que a história pode ser contada de várias maneiras. Mas a tradição sociológica, sem dúvida, dá prioridade à noção da concretização da capacidade humana já não só de se adaptar às circunstâncias (sofrer os impactos dos fenómenos naturais, religiosos, bélicos ou das tecnologias) mas de produzir ou pelo menos manipular as circunstâncias em que decorre a vida social. É esse o optimismo positivista que a sociologia sempre honrou, eventualmente exagerando, explorando a análise dos discursos e das normas e deduzindo (sem outras provas) que as pessoas agem de acordo e em coerência com o que dizem ser e fazer.

O caso dos sistemas prisionais é paradigmático a este respeito, porque é consensual haver uma sistemática e universal diferença entre aquilo que se apregoa (o direito escrito) e aquilo que se faz (o direito nos tribunais). De resto, a sociologia das organizações também identificou o mesmo fenómeno, quando opõe a organização formal à organização informal dentro de cada empresa ou instituição.

Exploramos estas contradições da vida prática através de proposta da noção de *segredo social* que é defendido pelo sentimento de repugnância que as pessoas bem-educadas (ou coercivamente constrangidas) vivem sempre que têm de o revelar ou dele tomar conhecimento. É como quem entra em casa alheia (onde consta haver violência doméstica) e evita falar do assunto, mesmo que possam ocorrer factos estranhos (e eventualmente suficientemente reveladores para quem esteja informado dos sintomas). No dia seguinte, se sentir necessidade de contar o constrangimento que viveu dificilmente será capaz de o fazer de forma objectiva: referir-se-á apenas ao incómodo causado pela situação que não sabe ou/e não quer nomear, por pudor e vergonha.

Também as pessoas directamente envolvidas, frequentemente durante muitos anos, em relações altamente condenáveis, não pedem ajuda nem nomeiam (quando o sabem) as situações. Apenas um processo de emancipação as poderá libertar.

²³ Para Sennett (2006) foi Bismark, ou melhor o exército prussiano no poder, quem desenhou um sistema de integração social por via burocrática de que, finalmente, emergiu o Estado Social europeu.

O que as prende, como aquilo que as libertará, do ponto de vista sociológico, do ponto de vista da percussão de ideais sociais mentalmente concebidos previamente, podemos chamar estados-de-espírito.

A sociologia desenvolveu-se com a curiosidade humana sobre o que possa ser a sociedade a que todos estamos, de um modo ou outro vinculados. A quem estuda sociologia ocorre com frequência a sensação de clarividência, de iluminação, de revelação, sempre que uma boa proposta de análise social é compreendida e ensaiada. A sociologia, por outro lado, desenvolveu-se como ciência, isto é, procura explicações tão simples quanto possível para tipos de fenómenos tão universais quanto possível, procurando reduzir conceptualmente a complexidade do real tanto quanto seja possível em função das intenções da sua manipulação. Para intervenções mais grosseiras bastam reducionismos maiores do que os que são operativos em casos de intervenções mais finas e/ou controversas.

Jovem ciência insegura, a sociologia tende a proteger-se da incompreensão do senso-comum, que aprecia as análises sociológicas mas estranha as evidências assim produzidas (pois uma vez produzidas podem parecer banais, coloquiais) ao ponto de as equiparar a ciências ocultas, a truques de ilusionismo ou de retórica. A sociologia defende-se seja através de linguagens iniciáticas (que em todo o caso dão jeito para trabalhar), seja através da exibição ostensiva de tecnologias filosóficas e matemáticas, seja evitando problemas, nomeadamente os com grandes cargas de envolvimento de segredos sociais.

A sociologia desenvolveu-se como ciência por razões complexas, das quais é possível apontar algumas. O enorme prestígio das ciências positivas no século XIX e o movimento de diferenciação em disciplinas especializadas que então se iniciou, principalmente nas universidades reformadas e nos politécnicos que as pressionavam nessa direcção, com espírito revolucionário. A evidência da impotência das personalidades poderosas (tanto membros da realeza como revolucionários vitoriosos) para controlarem o turbilhão de movimentos sociais subversivos durante o longo período revolucionário em França, que se espalhou pela Europa. Ou seja, a autonomia das decisões sociais relativamente aos poderes instituídos e a volubilidade das suas intencionalidades, que podem ser representadas como Povo ou como sociedade. A necessidade geral de compreender e explicar o que estava a acontecer. A mobilização dos iluministas, dos humanistas e de outras correntes filosóficas de sucesso para concretizarem os trabalhos de explicação e compreensão do que se estaria a passar. A sensação eufórica sentida por alguns dos protagonistas, políticos e intelectuais, de que a sua intervenção singular pudesse e fizesse a diferença na história da humanidade.

A sociologia configurou-se institucionalmente, mais tarde, no século XX, mas herdou dos seus maiores inspiradores uma linha de conduta estratégica, ainda em vigor: a) a constatação da ruptura radical, total, entre o Antigo Regime e a sociedade nova; b) a bondade ética da estabilização política e social da sociedade, para que os lemas revolucionários possam vir a ser cumpridos, dentro das possibilidades práticas disponíveis; c) a necessidade de especialização intelectual, a par de outras que entretanto também se desenvolveram na mesma linha, como a economia, a psicologia, o direito, as ciências da saúde. Como ciência, por oposição a profissão de fé dogmática, mas também por oposição a cultura – que derivaria dos clássicos da Antiguidade e não dos revolucionários arrivistas e pés-descalços –, a sociologia desenvolveria esquemas tão lineares quanto possível de pensamento, avaliados em função da sua utilidade

prática na consecução dos programas de investigação sociológica, por sua vez confrontados com os desígnios tácitos das ciências sociais, entre os quais os acima citados.

Toda a teoria social se alimenta da comparação entre aquilo que singularmente chama modernidade (e pós-modernidade)²⁴ com o que poderá ter sido vivido anteriormente pelos seres humanos, comunidades ou sociedades pré-modernas tomadas como um todo, fundamentalmente equivalente e homogêneo, servindo este último factor como pano de fundo contrastante do que se queira designar por moderno. Utiliza o modelo mecânico do equilíbrio como ideal político, económico e social, em que a violência é espúria e negativa, por definição.²⁵ Promove uma ideologia profissionalizante, de cooperação com ideologia dominante quando esta foi favorável à profissionalização, após o *New Deal* norte-americano e durante a reconstrução do pós-guerra na Europa Ocidental, por oposição às ideologias capitalistas e socialistas que lhe são avessas, associada à perspectiva de prestação de serviços públicos em sociedades politicamente liberais.²⁶ Distingue-se da cultura pela sua ânsia de unicidade, ainda que difícil de concretizar, e no modo de difusão social: por via do ensino de massas, a quem são inculcados os princípios teóricos sob a forma de tecnologias profissionalizantes. Não é a inovação, a expressividade e a criatividade – que é o que é valorizado na cultura – que a sociologia tal e qual existe valoriza. Valoriza a reprodução da ciência normalizada e a utilização exaustiva de tecnologias testadas em laboratório e normalizadas pedagogicamente. A sociologia não descarta a inovação, a expressividade e a criatividade. Reserva-as para os mais dotados de entre os seus praticantes e, como ciência, valoriza sobretudo as práticas que podem ser repetidas laboratorialmente em qualquer parte do mundo a partir de instruções tão simples quanto possível.

Numa altura de balanço e contas, dada a periclitante situação social, que se pode dizer que possa vir a ser a sociologia globalizada? Não será um conjunto de sociologias nacionais, como actualmente. Será um conjunto limitado de sociologias dominantes rivais, ideologicamente separadas por objectivos contraditórios? Uma sociologia do realismo crítico e do individualismo metodológico por oposição a uma sociologia do sistema mundo e dos direitos humanos, por exemplo?

Na perspectiva dos próximos cem anos é difícil de dizer. Porém é possível afirmar que a simples possibilidade de divisão da sociologia em campos ideológicos alternativos²⁷ revela a fraca autonomia política e científica desta ciência – o que não admira, se se tiver em conta a sua juventude – e que essa situação pode muito bem estar a ser

²⁴ A história faz coincidir a Revolução Francesa com o fim, e não o início, da Idade Moderna. É a Idade Contemporânea dos historiadores que a sociologia chama modernidade.

²⁵ Max Weber, por exemplo, admitia considerar a violência nas relações externas, enquanto político. Como cientista, ao invés, todos os pontos de vista subjectivos deveriam ter o mesmo valor cognitivo a priori, devendo poder competir entre si sob avaliação dos resultados práticos obtidos de acordo com o princípio da neutralidade axiológica. Para melhor interpretar esta posição vale lembrar que a sociologia, ainda hoje, é fundamentalmente um exercício de âmbito nacional, no qual o Estado detém o monopólio da violência legítima. Isto é, cabe-lhe a ele anular toda a violência social e determinar a violência que pode ser socialmente usada.

²⁶ Na Holanda há sociologia mais próxima das actividades empresariais. Renault Sainsaulieu foi um dos activos académicos que procurou desenvolver esta frente de penetração da profissão em rança. A excepcionalidade destes exemplos confirma a tese geral.

²⁷ Essa divisão ideológica não será uma novidade. As escolas de sociologia sempre se definiram e demarcaram ideologicamente entre si: o pró-capitalismo de sociedades de imigrantes norte-americano do estrutural-funcionalismo por oposição às sociologias influenciadas pelo marxismo na Europa Ocidental, entretanto elas próprias divididas entre os analistas da ordem e da reprodução social por oposição aos que procuravam usar a sociologia como instrumento de participação na mudança, transformação e conflitualidade social.

partilhada pelas ciências sociais com a mesma origem histórica. Por outro lado, a abertura da sociologia preconizada Comissão Gulbenkian para a Reestruturação das Ciências Sociais (1996) para o século XXI, além da multidisciplinaridade e da globalização das problemáticas, deve ser capaz também de tratar as sociedades em pé de igualdade, sem preconceitos tão criticados às teorias da modernização mas tão (inconscientemente?) arreigados aos paradigmas dominantes na sociologia.

Estados-de-espírito

A repulsa imediata que o nome do conceito avançado causou em muitos amigos e colegas sociólogos merece ser comentada. Principalmente tendo em conta ser este uma referência a conceitos clássicos, utilizados por todos os grandes nomes da sociologia, cf. Dores (2003).

Max Weber utiliza a obra de Karl Marx como contraponto para elaborar elementos essenciais da sua própria obra. Marx faz do modelo industrial inglês o ideal tipo do desenvolvimento moderno. Weber contrapõe a singularidade irrepetível da experiência ocidental. Marx explica o evolucionismo social darwiniano pelo seu suporte material, económico, à sobrevivência das pessoas. Weber contrapõe a difusão laica dos comportamentos puritanos, desenvolvidos pelo radicalismo da fé protestante, como contribuição mais importante que as tecnologias para a emergência do capitalismo. Marx entende o industrialismo como a principal inovação da modernidade. Weber contrapõe a administração burocrática. Marx aponta as lutas sociais na produção como o motor das sociedades. Weber contrapõe as redes sociais e, em particular, os mercados como os lugares onde as lutas de classe ocorrem. Marx desmascara o poder das super-estruturas e das ideologias como crenças mágicas e ilusionismos. Weber equipara o poder dos partidos e do *status* (social) ao das classes, embora em dimensões sociais analiticamente distintas, tendo o cuidado de detalhar (classes de propriedade, classes profissionais, classes sociais) a diversidade de aspectos que as classes económicas poderiam oferecer, sempre ligadas a critérios super-estruturais, como o direito, a actividade económica ou o prestígio social.

Numa coisa os dois autores estão de acordo: a mudança social exige a presença e contribuição de estados de espírito com características próprias e raras. Num caso o espírito revolucionário, o espírito de classe para si, a assunção da consciência de protagonista colectivo histórico, na sua qualidade de proletariado. Noutro caso o carisma político, o tipo de poder alternativo aos poderes tradicionais e racionais. Embora discordem de qual seja o estado de espírito determinante na realização das sociedades pós-revolucionárias – um entendeu que seria o espírito revolucionário da burguesia, o outro entendeu ser o espírito burocrático emergente da autonomização da classe de funcionários nas administrações, herdeiro dos processos de racionalização – estão de acordo em dar relevo ao modo como se inspiram as sociedades para actuarem, ou melhor, como as sociedades inspiram os indivíduos e os grupos sociais para organizarem as suas mútuas actuações conjuntas, no sentido da transformação social ou da normalização. De facto, nenhum deles esclareceu cabalmente como funcionariam os estados de espírito, mantendo-se actualmente a sociologia órfã de uma teoria sobre como aquilo que nos passa pela cabeça (e é reflectido com maior ou menor precisão nos registos metodologicamente produzidos pelos sociólogos) explica as acções sociais. Nenhum foi tão longe como Durkheim, que se propôs considerar o estado-de-espírito dominante, a consciência colectiva, a solidariedade social, como uma “coisa”, preparada experimentalmente pela teoria social de modo a ser susceptível de experiências científicas. O que tornou mais evidente a necessidade de explicar de que modo funciona

a coerção social de cima para baixo, entre as instâncias institucionalizadas e o cotidiano, através de sinais e símbolos que, por si, constituem realidades próprias e autónomas, mediadoras, a que se pode chamar linguagens.

Segredos sociais e níveis de repugnância

Terá esta repulsa intuitiva dos sociólogos, quando confrontados com a possibilidade de conceptualizar a noção de estados-de-espírito, alguma coisa a ver com a repulsa sentida pelo mesmo tipo de profissionais quando se abordam temas prisionais?

Num dos congressos que, de quatro em quatro anos, reúne um número significativo de sociólogos chamados pela associação profissional portuguesa mais abrangente, utilizei a ocasião para recolher assinaturas susceptíveis de marcar uma posição pública dos sociólogos sobre a crise prisional em Portugal. A situação dos estabelecimentos prisionais era (como continua a ser) reconhecidamente muito má, as valências de reeducação e de integração social praticamente inexistentes e o Provedor de Justiça tinha produzido relatórios a denunciar a situação, que o Estado reconhecia ser tão má que era impossível, a curto prazo, proporcionar uma reforma aceitável, se essa fosse a intenção política.

Do que conhecia da literatura e da sensibilidade sociológicas, tendo ainda em conta o interesse profissional geral, digamos assim, em apoiar o desenvolvimento das valências não securitárias das prisões, presumi ser apoiado facilmente pelos meus colegas. O que me permitiria falar em nome dos subscritores do abaixo-assinado à comunicação social numa mesa paralela ao Congresso que estava organizada. Tudo isso aconteceu assim. Mas por isso mesmo se surpreendeu a atitude dos colegas instados a subscrever o texto: com excepção de uma, todos da cerca de meia centena de colegas que abordei à entrada do congresso subscreveram o manifesto, mas despediram-se de tal modo que me senti inibido de continuar, pelo incómodo que estava a sentir estar a causar.

Neste episódio, como no caso da recepção da perspectiva de conceptualização de estados-de-espírito, aquilo que está escrito, ou pelo menos o que certas leituras podem interpretar do que está escrito nos clássicos e nos livros de sociologia, contradiz aquilo que acaba por ser vivido e sentido. Dito de outra maneira: se se interpretar à letra aquilo que os sociólogos escrevem, pode ficar-se com ideias completamente erradas do que são os sociólogos. Como provavelmente acontece com todos os escritores. Nestes dois casos concretos, a prisão é repudiada por ser uma instituição manifestamente violenta, com a qual a sociologia não tem facilidade em dar nenhum contributo útil, a não ser alinhar, sem mais, pelo abolicionismo (que é ao mesmo tempo radical e praticamente inócuo) que se compatibiliza bem com a expulsão do assunto da linha do horizonte reflexivo. A repulsa tanto se dirige à instituição carcerária como aos que com ela se queiram confrontar, sociólogos ou não, pois ambas as situações implicam, previsivelmente, o confronto com altos níveis de tensão e de violência, que não são vistos como eticamente compatíveis com a ideia moderna, pacificada, racional, democrática, integradora de sociedade ... moderna, pacificada, racional, democrática, integradora. Os colegas estavam dispostos a desejar que as prisões fossem (e sejam) diferentes, mas entendem – provavelmente bem – não estarem em condições de participar para que isso se venha a concretizar. Lembrar isso é incómodo, para todos. Não foi de propósito que fiz a experiência.

Uma vez vivida, porém, esta experiência ligou indelevelmente, na minha consciência sociológica, as arreigadas limitações da sociologia em lidar com a violência, mais em

geral as limitações da estratégia modernizadora que reclama para si,²⁸ e os ensaios explicativos e compreensivos para observar as prisões de forma distanciada,²⁹ isto é fora do quadro de serviço institucional a que a administração do Estado se empenha em manter os estudos prisionais, não apenas em Portugal como noutras partes do mundo, nomeadamente nos países de referência no espaço europeu.³⁰

O sentimento de repulsa gerado pela violência (que está excelentemente bem explicado por Norbert Elias (1990/1939), num trabalho clássico significativamente produzido em 1939 e apenas reconhecido nos anos setenta),³¹ e, por extensão, pelas prisões, é do mesmo tipo do que gera aversão sociológica à noção de estados-de-espírito? Partilha a teoria social com o senso comum aversões irracionais, incorporadas, quais Dr. Jekyll e Mr. Hide, a vontades, desejos ou intenções de excitações (para voltar a Elias) físicas ou espirituais?

Admitida a pergunta, a resposta só poder ser positiva. Claro! Se se admitir a humanidade dos sociólogos e da teoria social, se se reconhece que a condição humana se expressa em mudanças radicais de humor (entre o nazismo e o anti-nazismo na Alemanha, entre o anti-semitismo e o lobby judaico nos EUA, entre o anti-capitalismo e o neo-liberalismo dos *baby boomers*, entre as sociedades de integração e de exclusão, cf. Young (1999), entre as solidariedades mecânica e orgânica em Durkheim, entre a depressão e a excitação cf. Alberioni (1989) e Elias (1995) entre muitos outros exemplos) também os sociólogos e a sua sociologia estarão, necessariamente, sujeitos a tais mudanças. Entendendo, na sua juventude científica, como doença bipolar a sua própria natureza instável, que é também a natureza da sociedade, a sociologia e os sociólogos procuram esconder as suas fraquezas, como historicamente a burguesia também o fez quando estava subordinada aos poderes aristocráticos, cf Hirshman (1997), esses manifestamente com outro tipo de relação com a violência e os estados-de-espírito existenciais. A sociologia têm-se reservado, estrategicamente a necessidade de evitar violências (voca-se para tratar temas da “segurança social”, mas já não da “segurança policial”, como se fossem mundo autonomizáveis, como se não fossem subsistemas intimamente relacionados na prática, como se não fossem braços diferenciados do mesmíssimo sistema funcional estatal de controlo dos excluídos, só porque o primeiro subsistema historicamente se desenvolveu-se como repartição do

²⁸ A respeito da guerra, e em particular do modo como as democracias responderam à ameaça nazi, há um estrondoso silêncio das ciências sociais, tanta mais estranho quanto na condenação do nazismo se produziu um consenso político raro. Sobre este tópico ler Bauman (1997/1989), Hans Joas (2005/2000) e Dores (2003 a) e b)).

²⁹ Sobre as primeiras dificuldades metodológicas de distanciamento intelectual nas actividades de observação científica das prisões ler Dores (2003c).

³⁰ É surpreendente, em particular, que a Espanha esteja na situação dolorosa de ser pressionada, ao nível do governo e da sociedade, para reconhecer a idoneidade e o valor de um relatório do comissário da ONU para a prevenção da tortura que identifica o país como palco de práticas torturas regulares, coisa que os próprios têm (compreensivelmente) dificuldades em aceitar. O mecanismo do segredo social (que todos alimentados) torna compreensível essa resistência, que todavia não abona a favor das declaradas intenções de respeito pelos compromissos internacionais a favor dos Direitos Humanos por parte da Espanha, da Comunidade Europeia e do Ocidente, onde obviamente a onda securitária global não apenas tem efeitos mas, infelizmente, pelos vistos, tem também origens. Sobre o assunto ler <http://www.nodo50.org/tortura/spip/>.

³¹ No meio da segunda grande guerra a ideia de uma tendência não-violenta da civilização ocidental era manifestamente irrealista, por muito bom que fosse o argumento. Nos anos setenta, porém, não só a Europa tinha acabado de viver um extraordinário período de paz interna de trinta anos (entre a corrida aos armamentos, numa Guerra Fria) como aspirava a que a situação de suspensão virtual das hostilidades bélicas no seu território pudesse manter-se indefinidamente. Aspiração essa que veio ter a sua expressão culminar na queda do muro de Berlim e que se revelou, pouco depois, mera ilusão.

Estado depois do primeiro)³² e evitar emoções, desqualificadas como irracionalidades, directamente associadas a estados-de-espírito ou estados de alma.

A sociologia não pode reconhecer a violência, os estados-de-espírito, as naturezas sociais, por (compreensível) escassez de reflexividade (e de competência cultural e filosófica que a maturidade sempre traz). Querendo sentir-se superior à condição humana de que depende e decorre, interpretando assim o positivismo (que pode ser interpretado de outro modo), partilhando e reforçando desse modo as prerrogativas do seu mentor – o estado social – de usufruir de uma vista panorâmica sobre a sociedade, reificada em baixo (em vez de em cima, como propôs Durkheim), a teoria social esconde, não consegue a coragem para interpretar directamente as suas próprias observações da violência ou das vivências de estados-de-espírito.

Exemplos: no caso dos maus-tratos a crianças, Ana Nunes de Almeida e a sua equipa não contactam directamente com as situações a observar. Fazem-no por intermédio dos educadores, assistentes sociais, profissionais de saúde que, por dever de ofício, encaram quotidianamente com os resultados dos casos ocorridos na sua jurisdição. As descrições recebidas são de tal violência que emocionam a investigadora de tal modo que se vê impedida de trabalhar e sente, quando das apresentações públicas dos resultados, ser olhada como “uma mulher um pouco ansiosa” – palavras ditas em seminário. Na prática, no relatório não foram incluídas as descrições de violência nem estas emoções – que marcaram a pessoa da investigadora, como referiu – nem a profissão da sociologia facilitou que o impacto da vida social na investigadora interferisse com a sequência “racional” da sua profissionalização. Afinal o que nos ensinam – mal – é que a objectividade se obtém através do distanciamento dos problemas sociais e através da aliança entre todas as formas de racionalização, isto é, cooperando com as instituições, nomeadamente utilizando e reproduzindo acriticamente as suas perspectivas classificatórias, como, com o rigor imposto ao seu trabalho, Ana Nunes de Almeida regista no relatório que estamos a referir.

Outro exemplo, este mais pessoal. O estudo sociológico sobre prisões começou sob a forma de investigação-acção, com um financiamento da escola superior em que estava profissionalizado, que pagava despesas de correio com que – através de uma associação interessada em desenvolver estudos nesta área – contactava com reclusos à margem das complicadas e perversas autorizações institucionais necessárias para se entrar nos estabelecimentos prisionais. Um dia, um funcionário do ministério da justiça (que tutela em Portugal o sistema prisional) usou o canal oficial de comunicação com a direcção da escola para informar do uso alegadamente atentatório da segurança dos estabelecimentos prisionais – e portanto do Estado – de que o timbrado da escola estava a ser cúmplice, conforme pretenderam provar através da exposição de materiais obtidos através da violação da correspondência.³³ A escola suspendeu o financiamento da investigação.³⁴

As crianças mal-tratadas, como os prisioneiros, devem estar a recato da investigação social, seja por razões metodológicas – é impossível ou pelo menos não é fácil chegar ao contacto, alega-se frequentemente entre os sociólogos – seja por razões institucionais

³² A sociologia desenvolve-se institucionalmente ao mesmo tempo que a “segurança social”, ideologicamente também oponível à violência, ambas respeitadoras da inquestionabilidade do princípio weberiano do monopólio da violência legítima por parte do Estado, nomeadamente das polícias.

³³ Em processo-crime contra o funcionário, o tribunal reconheceu a violação de correspondência mas não reconheceu o crime, por motivos que escapam à razão mas que são facilmente interpretáveis como segredo social.

³⁴ Na Universidade de Barcelona, na mesma altura, perante limitações equivalentes, porque elas ocorrem em todos os lugares com que estive em contacto, a reitoria esteve em condições de criar e financiar um observatório das prisões com docentes investigadores de Direito URL:<http://www.ub.es/ospdh/home.htm>.

e de relações públicas, seja relativamente aos poderes executivos, seja na frente pública, cuja compreensão do sentido da actividade dos sociólogos não é fácil e pode confundir-se com oposição política, com sentimentos maternos, com activismos pelos direitos humanos, tudo ideologias, sentimentos, irracionalidades que devem – de acordo com certas interpretações mais vulgares dos ensinamentos didácticos na disciplina – ser descartados. Ser sociólogo, neste sentido, passa a ser equivalente ao que acontece aos profissionais de saúde, que embora sejam testemunhas quotidianas das dificuldades estruturais das populações, que estão na base da maioria das suas doenças, recomendam sistematicamente descanso, boa alimentação e leituras aos que sofrem socialmente de ansiedade, má nutrição e exclusão cultural. O pior é que o fazem de boa fé. Por entenderem a devida fidelidade profissional e institucional como únicas, porque interpretam a boa regra do distanciamento científico (para fins cognitivos) como legitimadora do distanciamento emocional (sem o qual não é possível receber, quanto mais registar, os pedidos de solidariedade que lhes chegam em vagas sucessivas), no quadro de uma divisão institucional da exclusão e do controlo sociais de que se sentem parte integrante e útil, independentemente dos resultados em termos de justiça social, face ao que se sentem desresponsabilizados.

A questão actual é a de saber se, sim ou não, tal prioridade estratégica permanece válida num quadro de neo-liberalismo triunfante (o que não quer dizer imbatível) ou se há oportunidade para a rever, nomeadamente abrindo espaço para o debate deontológico profissional (que também é teórico, metodológico e cívico) sobre ao que é que o sociólogo profissional deve fidelidade prioritária: ao seu (potencial) empregador ou ao objecto de estudo, a sociedade? É que se é verdade que a sociedade do futuro promoverá a liberdade, a igualdade, a participação, a iniciativa – o sujeito, como diz Alain Touraine – tanto a nível individual como institucional, tanto a nível local como a nível global, então não apenas a diversificação dos interesses dos empregadores exigirá uma outra flexibilidade aos profissionais (para interpretar poderes e ideologias públicas e privadas, de grandes e pequenas instituições, de multinacionais e de nichos de consumidores) como outra maleabilidade ideológica, descentrada do projecto de Estado Social que, ainda que possamos estar de acordo que seria bom se se pudesse manter e desenvolver, isso pode não vir a constar da história humana até ao fim do século XXI.

Os sociólogos estão dispostos a lutar por maior autonomia profissional da sua profissão face às instituições e aos empregadores? Não se pode responder antecipadamente. Mas de verdade será tal disposição, a sua existência socializada entre os profissionais (e ensinada na escolas), uma condição necessária (e, provavelmente, suficiente, porque querer é poder) para enfrentar os desafios da maturação da nossa ciência.

Como no caso do espírito revolucionário de Marx, da consciência colectiva de Durkheim, da vocação (*beruf*) de Weber, o processo de modernização da sociologia passa também por se verificar (ou não) a produção e sintonização social, mais ou menos alargada, de estados-de-espírito que se podem sentir e compreender, ainda que não saibamos (ainda) explicar, como se espera que possa acontecer no final do século. O projecto de investigação dos estados-de-espírito, que aqui se procura dar visibilidade, propõe-se contribuir para esse efeito, através da definição e desenvolvimento da sociologia quântica e do estabelecimento de uma tabela periódica dos estados-de-espírito, entendidos como formas elementares essenciais de sintonização entre os corpos biológicos e sociais humanos, através de cuja composição se possam não apenas explicar os comportamentos sociais observáveis como os comportamentos sociais possíveis, ainda que não sejam observáveis directamente (como o abuso de crianças ou os comportamentos criminosos ou os comportamentos em sociedades não modernas ou anti-modernas), sem diabolizações que, na história das ciências naturais podem ser

simbolizadas por noções tidas por anteriormente como operacionais, sejam elas a centralidade da Terra no Universo ou o alegado horror natural ao vazio. No caso da sociologia: a fidelidade estrutural ao Estado Social, como centro do nosso universo, e a repugnância civilizada (e também sociológica) perante a violência.³⁵

Sociologia das prisões

Não há nenhum programa sociológico de mudança social, como poderia ter acontecido – caso a própria sociologia pudesse ter existido – no tempo da ditadura em Portugal, quando a social-democracia e o Estado Social eram vistos pelo regime de então como proto-comunistas e seus aliados políticos objectivos, e a sociologia como ideologia socialista disfarçada de ciência social. Tal como aconteceu noutros países da Europa ocidental, a social-democracia portuguesa, vigente desde o 1976, marcou a sociologia com todos os empregos que foi capaz de proporcionar aos sociólogos nos serviços públicos centrais e locais, a começar nas escolas superiores que se mobilizaram para ensinar a disciplina, de acordo com os cânones franceses e britânicos importados e estudados, cf. Madureira Pinto (2004), que por sua vez eram reacções do pós-guerra à crise de dominação do estrutural-funcionalismo norte-americano, cf. Alvin Gouldner (1979).

Interferir com o âmbito do monopólio estatal da violência legítima não é objectivo dos principais programas científicos da sociologia e, especialmente em Portugal, é incómodo, num país de brandos costumes, com pouca tradição de debates públicos contraditórios, onde o unanimismo é apreciado como valor convivial (e político), o confronto de ideias é entendido como um desafio aos poderes instituídos e, portanto, onde escasseia a preparação cívica ou técnica para organizar uma ideologia penitenciária. Os estudos prisionais são raros e só recentemente as entradas de investigadores foram admitidas nos estabelecimentos com procedimentos normalizados. Em resumo, por um lado a intenção do sociólogo é percebida como hostil e, por outro lado, não há instrumentos metodológicos e conceptuais credibilizados para a sua intervenção – com excepção dos propostos por Goffman, nos EUA (Foucault é um filósofo) – embora a função ressocializadora doutrinalmente admitida abra espaço para uma entrada da teoria social.³⁶

A história da entrada deste sociólogo no campo de investigação ficou a dever-se a um empenho cívico sustentado na solidariedade – para com o talento e a razão de um preso

³⁵ Muitas vezes esta alegada repugnância serve para reforçar acriticamente as alegações de legitimidade de certas formas de violência – as que tenham os favores dos poderes dos Estados sob cuja bandeira trabalham os sociólogos, incluindo torturas e guerras – em detrimento das outras que ora são reprimidas ora toleradas (nomeadamente as violências sujeitas a penas de prisão e as que, eventualmente também o sendo teoricamente, na prática não são condenadas, cf. Jakobs (2003) e a que Elias (1997) faz também referência no início do século XX, quando os juízes alemães foram chamados, por lei, a condenar as práticas duelistas em que eles próprio forma formadas, nas escolas de Direito, sem que tenham sido capazes de o fazer).

³⁶ O Instituto de Reinserção Social foi criado em 1982. A avaliação geral de incapacidade de promover a ressocialização dos detidos levou o Ministério da tutela a excluir o IRS da intervenção no interior das prisões, no final do século. Politicamente a Direcção Geral dos Serviços Prisionais domina o meio e difunde no interior do IRS senão uma perspectiva securitária pelo menos respeito pela sua predominância tácita. A intervenção sociológica admitida nesta situação é, na prática, apenas retórica, dada a inoperância e impotência práticas dos serviços de Estado competentes a esse nível, em Portugal. Para uma análise do estado das prisões portuguesas ler Dorés (2004 e 2007). A intervenção sociológica admitida nesta situação é, na prática, apenas retórica, dada a inoperância e impotência práticas dos serviços de Estado competentes a esse nível, em Portugal.

contestário que conheceu em luta contra a arbitrariedade administrativa³⁷ (ele nas prisões, o sociólogo num instituto público, ambos mal sucedidos) – e na obrigação ética de se limpar da teia de vigarices que pessoalmente se viu envolvido durante esse desiderato. Numa certa ocasião, aquilo que numa hora era uma solidariedade forjada na luta pelo reconhecimento, na prática, dos direitos legalmente consagrados para os reclusos passou a ser cumplicidade numa ampla rede de vigarices, urdidas por um dos membros da associação cívica, que para o exterior implicava, evidentemente, toda a gente envolvida, incluindo o próprio sociólogo apanhado desprevenido no meio da sua investigação-acção. Face à situação, além de lamber as feridas e pagar as dívidas, tornou-se imperioso garantir ao (meu) mundo duas coisas: a) o empenho incondicional na luta cívica, que por sorte mereceu o acompanhamento de quase todos os membros da anterior associação; b) a produção de um programa sociológico credibilizado, profissional, capaz de enquadrar não apenas as aprendizagens e dados já recolhidos durante a investigação acção, como dar valor sociológico reconhecível ao trabalho feito e a fazer nessa área temática, contra a ignorância mas também contra os falsos conhecimentos enfeudados às verdades oficiais e oficiosas.³⁸

Não foi por acaso que foi fixada a noção de estados-de-espírito como charneira e âncora para a realização desta segunda intenção. Em trabalhos anteriores,³⁹ o estado-nascente conceptualizado por Francesco Alberoni (1989) oferecia a quem o pudesse apreciar uma pergunta: haverá outros estados-de-espírito a descobrir? Que estados-de-espírito nos ocupam a vida, por exemplo durante os períodos revolucionários, com na revolução dos cravos, ou na condição de anti-herói, condição de *otário* (como chamam os chicos espertos às pessoas a quem golpeiam com vigarices)? Será que os prisioneiros e os guardas vivem estados-de-espírito específicos, provocados pela experiência dos ambientes carcerários por tempo mais ou menos indeterminado?⁴⁰ Será a natureza humana susceptível às influências do meio, seja ele espontâneo ou socialmente arquitectado? Poderá a vontade de cada ser humano alterar tais condicionamentos? Se a resposta a esta última pergunta for sim, além das engenharias e das iniciativas económicas e militares, os estados de espírito também transformam os mundos natural e social? Se sim, como o fazem e que limites têm tais potencialidades de transformação? Perante o encarceramento, cada preso tem várias opções. Para os membros das classes baixas – mesmo sem sondagens de opinião – pode dizer-se haver uma diferença substantiva entre as saídas, conforme o estigma penitenciário é socialmente utilizado com vergonha ou como sinal de estatuto de privilégio no mundo do crime. Para outros de origens sociais mais afortunadas há mais opções, como as de explorar a raridade da sua experiência pessoal para vender livros publicitados na imprensa cor-de-rosa, ou reclamar o estatuto de preso político. O estado-de-espírito do ex-presos (mais do que noutras circunstâncias mais vulgares e menos institucionalmente radicais) é-lhe imposto socialmente, como um estigma, no dizer de Goffman, diferentemente consoante a classe social de origem, conforme o habitus de que nos fala Pierre Bourdieu. Ainda que dependa do próprio o que faz com as suas condições sociais de existência, como diz

³⁷ Do resultado dessa luta conjunta dá um testemunho electrónico o website <http://iscte.pt/~apad/ACED>.

³⁸ A tendência para este tipo de subordinação dos cientistas sociais nem é típica dos sociólogos nem é limitada a assuntos prisionais. Sobre o assunto, atender à polémica contra o trabalho de António José Saraiva (1994/1969) descrita no próprio livro.

³⁹ Dores (1991 e 1996).

⁴⁰ Académicos norte-americanos fizeram uma experiência de simulação de ambiente social carcerário com estudantes (cf. <http://www.prisonexp.org/>) que os levou a concluir existir algo de profundamente coercivo na situação social assim institucionalizada, que pode justificar o argumento de Alexis de Tocqueville (2005/1833) sobre a penosidade radical das penas de prisão relativamente a outros tipos de penas, incluindo o degredo.

Simmel no texto clássico sobre “superioridade e subordinação”, a liberdade é uma potencialidade que – mesmo em condições adversas – oferece mais possibilidades a uns do que a outros. Aliás, é por isso que, ao contrário da teoria de Merton sobre a anomia, a generalidade dos que não têm recursos para viver a vida ideal típica ocidental não recorre ao crime para cumprir tal desígnio. Para essas condições estruturais de vida em sociedade não há o luxo das opções racionais e individuais previstas pelo individualismo metodológico. A esmagadora maioria prefere manter a dignidade social e evitar incômodos com as instituições penais, o que pode não ser suficiente para evitar penas institucionais. Quando acontece o encarceramento, a nível pessoal, muda toda a configuração social envolvente. Isso mesmo mostram as taxas de reincidência penal em todo o mundo: a tendência para não escapar ao círculo vicioso das instituições de segurança (polícias, segurança social e poder judicial) é evidente, regular e universal. Quando o estigma atinge populações inteiras, como nas *favelas* ou nos *guetos* ou nos *barrios* ou em muitos bairros sociais na Europa, não apenas o crime e a corrupção se tornam indiscerníveis da vida quotidiana como a escolha individual racional se torna radicalmente improvável.⁴¹

O combate ao crime, como mostra claramente Michael Woodiwiss (1988 e 2005), não pode ser eficaz se não for capaz de escapar à criminologia que tem o vício ideológico, que também lemos em autores tão insuspeitos como Michel Wieviorka, de classificar como violência aquilo que se entende ser anti-social, isto é apenas a violência com que se não está de acordo, o que coincide frequentemente com a violência que é condenada pelo senso-comum. Ora, sabe-se por experiência histórica de sempre que a) a violência legítima das instituições é, frequentemente, perversa e contraproducente relativamente aos objectivos que diz querer assim alcançar ou alcançar mais depressa; b) o senso-comum, como a doutrina oficial dos poderosos ou as opiniões de cada um, são falíveis e instáveis, consoante as épocas e conjunturas históricas. Deverá estar a teoria social dependente da apreciação pública ou dos poderosos ou das instituições para produzir o seu próprio juízo moral sobre o valor e desvalor da violência, por exemplo das prisões? Ou será que pelo facto das prisões serem parte do sistema institucional encarregue de exercitar a violência legitimada pelo Estado, de acordo com regras doutrinárias cuja aplicação é sempre limitada e cuja avaliação é ainda mais limitada, deve inibir-nos de tratarmos do assunto como uma das expressões da violência social? Violência social essa que é uma das fontes directa de estimulação de energias sociais potenciais despoletadoras de processos de transformação.

As prisões são, nesta perspectiva, instituições que reproduzem o segredo social sobre a violência e, por isso mesmo, têm por função mais imediata inibir que a violência potencial das populações consideradas perigosas seja positivamente valorizada de alguma forma, mobilizando o mecanismo de estigmatização. Nas prisões a violência social transforma-se em crime, através da integração dos jovens nos circuitos socialmente integrados do recrutamento para os únicos trabalhos que sempre estão disponíveis para os cadastrados.⁴² Por isso, sempre que há uma revolução, a vida nas cadeias é agitada pela esperança de ressocialização não apenas por parte dos presos

⁴¹ Sobre este tema ler o jornalista mexicano Klahr (2006) que descreve como a situação dos jovens imigrantes hispânicos da Califórnia, repatriados para os países de nacionalidade por condenações em tribunal, lhes condiciona radicalmente a sensibilidade a valores e os torna em matéria prima humana às ordens de peões da antiga política norte-americana de interferência nos assuntos internos dos países centro americanos, entretanto desempregados, para explorarem os negócios dos tráficos de pessoas, armas e droga, utilizando as vagas migratórias de Sul para Norte, em que os repatriados se misturam até voltarem às cadeias californianas com novas propostas de negócios e de vida para novos recrutas.

⁴² É significativo que o Estado se recuse a recrutar para funcionários públicos pessoas que tenha sido condenadas criminalmente, ao mesmo tempo que afirma ser a prisão um instituto de reeducação social.

como das populações alvo dos processos de criminalização social. Não é por acaso que a tomada da Bastilha é o símbolo mais importante da Revolução Francesa.

III. Manifesto positivista

“We are talking about sociology that has to return to the big questions of the classical era, a sociology that is cosmopolitan and methodological flexible, and is emphatically and militantly anti-ideological.”

em Peter Berger “Sociology: a desinvitation?”

<http://www.angelfire.com/or3/tss4/disinv7.jpg>

2007-04-23, cópia do original em *Society*, November/December 1992, pp. 12-18.

Como muitos outros cientistas antes e depois dele, Comte procurou romper com os conceitos cartesianos que separaram os domínios da fé e da alma dos domínios dos factos e dos corpos. Fê-lo cavalgando os movimentos anti-clericais, revelando ao mundo não só a emergência de um tipo de espírito novo – o espírito positivo, ao mesmo tempo racional, pragmático, científico-experimentalista e anti-ideológico – mas também a decadência dos outros modos tradicionais de usar a mente, fossem eles teológicos ou metafísicos, desqualificados como estados-de-espírito próprios de sociedades infanto-juvenis, finalmente ultrapassados pelo desenvolvimento social maduro, pela emancipação histórica dos povos que haveria de ser cada vez mais consolidada de então para a frente, em particular através da educação das novas gerações, instruídas na superioridade natural das novas formas de pensar, sintetizadas na filosofia positiva. Mais do que ao cunhar da palavra sociologia, a Comte se deve a paixão que ainda hoje entusiasma os estudantes de sociologia, quando entrevêm na sabedoria dos sociólogos novos mundos a observar e a viver, manifestamente escamoteados pelos hábitos do senso comum e pelas ideologias dominantes.

Parece ser característica dos juvenis, quando percebem que a segurança do seu mundo existencial já não pode ser assegurado pela protecção paternal, revoltarem-se contra o protector, neste caso o inspirador. Como qualquer humano, Comte errou frequentemente e também na sua teorização sobre a humanidade e o sentido da sociologia. Não há nenhuma razão para evitarmos tomar conhecimento e consciência de tais críticas, e de as aprofundarmos. Como também não faz sentido tomá-las tão a (des)peito a ponto de desconsiderarmos toda a experiência de vida e de reflexão de um génio, cuja influência perdura entre nós apesar de todos os movimentos anti-positivistas. Não é razoável, mas é significativo e escandaloso, aceitarmos usar o adjectivo positivista como um insulto privado entre sociólogos. Como diria René Girard (1978), quem assim procede, procede humanamente: usa um bode expiatório ao mesmo tempo como deidade e culpado de todos os males, com o objectivo de escamotear a violência original do acto de fundação da entidade social que produz identidade, neste caso a sociologia ela mesma, também.

Essa violência é, entre outras coisas, a ocupação institucionalizada extra-teológica do espaço de reflexão sobre a humanidade, que torna a simples menção da expressão estados-de-espírito uma heresia sociológica. Terá chegado a hora de revelar o segredo social que faz da sociologia uma ciência imperialista? Estaremos já preparados para, sem preconceitos, aceitar a teoria social como apenas mais um (ou vários) contributos para a cognição científica humana, em vez de uma pesquisa alquímica sobre o olhar perfeito que trará ao mundo o bem-estar definitivo?

“Se olharmos para a linguagem dos grupos islamitas, há claramente um regresso a Deus. Se olharmos para os fundamentalistas na Índia, há um regresso a Deus. Se olharmos para a linguagem do Presidente Bush, e lermos o segundo discurso inaugural da presidência, há um enorme regresso a Deus. Se olharmos mesmo para a linguagem do Sr. Blair, na Inglaterra, há um regresso a Deus - ‘A maior parte dos britânicos não queria que fosse para a guerra do Iraque, porque é que foi?’, e ele disse [algo como]: ‘Bem, sou alguém que acredita em Deus e nos meus princípios, oiço a voz e prossigo’...” entrevista de Alexandra Lucas Coelho a Homi Bhabha, académico indiano considerado pela *Newsweek* como um dos 100 pensadores do século XXI, em revista *Pública* de 6.10.2006

O positivismo em Comte foi a filosofia da promoção da igualdade social em função da democratização do conhecimento politécnico. Foi a exaltação das potencialidades práticas da sabedoria, na concretização dos sonhos iluministas, em detrimento da resignação (e exploração partidária) às emoções e aos instintos, nomeadamente os satisfeitos no terror pós-revolucionário, que transformou a submissão aos desígnios revolucionário (Liberdade, Igualdade e Fraternidade) em subordinação e o medo aos sucessivos poderes carismáticos.

Para o autor, a capacidade de teorização – ao invés do que frequentemente se divulga, nomeadamente quando se confunde positivismo com empirismo, apartidarismo político com tecnocracia ou irrelevância da política –, ao contrário das práticas dominantes nas épocas anteriores por si descritas como teológicas e metafísicas, era fundamental para operar as transformações modernas na sociedade. Por isso se empenhou, com prejuízo da própria saúde, na urgência do ensino da *filosofia* positiva. Para que a oportunidade aberta pela Revolução não fosse desperdiçada. O politécnico não era o lugar de aplicação de teorias que lhe fossem estranhas, metafisicamente produzidas. Ao contrário: o politécnico era pensado como o lugar institucional de promoção e desenvolvimento da filosofia positiva, anti-metafísica, centrada na observação da realidade para a transformar, independentemente da agitação, da retórica e dos ruídos de fundo dos demagogos parlamentares ou de sacristia.⁴³

Manifestamente Comte não foi capaz de prever o futuro. Ou o futuro não foi capaz de aproveitar a proposta do primeiro autor a utilizar a palavra sociologia. Ou, talvez de forma mais correcta, os usos que se acabaram por fazer das propostas positivistas foram adaptações a circunstâncias mutáveis por actores sociais instáveis que produziram interpretações variáveis das suas potencialidades. Retomar, portanto, o positivismo como inspiração para abertura da teoria social a novos horizontes não é retomar

⁴³ As militâncias anti-clerical e anti-ideológica, que, além de marcarem Comte, mais tarde também caracterizaram Marx e, de uma forma geral, toda a era revolucionária descrita por Hobsbawn, são expressões, por um lado, dos entusiasmos deterministas da religião do progresso que se apossou dos espíritos ocidentais durante esse tempo histórico, de que emergiu a própria sociologia. Por outro lado, são expressões da vontade de apaziguamento, de consenso, de concórdia, de paz sustentável, que fez da democracia – e ainda hoje faz dela – um conceito desejável, mesmo se controverso.

ingenuamente as suas formulações originais sem crítica. É questionar os caminhos feitos desde então com vista a explicar como o sucesso inicial se transformou em estigma.

Os politécnicos são hoje lugares onde circulam e se decoram receituários profissionais e de onde a filosofia foi banida, por se entender (como anteriormente) ser própria de outras instâncias, consideradas luxuosas, requintadas e principalmente selectivas, onde a elevação do pensamento possa ser exercitada por elites. Os bezerros de ouro, quais torres de marfim, continuam a ser adorados em vez de desconstruídos. Na era da informação, o conhecimento, e principalmente a sabedoria, continuam cercados por estigmas mágicos, rituais partidários e capelas, acessos controlados (económica e socialmente) que o positivismo propôs ultrapassar há dois séculos. Porque imaginou estarmos (será que estamos?) em condições de organização social necessárias e suficientes para que todas e cada uma das pessoas que assim o deseje, livremente, e para isso seja incentivada – por políticas públicas de modernização – possa ser instruída e educada nos caminhos da sabedoria positiva, no quadro da divisão de trabalho solidária que Durkheim revelou caracterizar a sociedade pós-revolucionária.

As teses de Comte têm sido criticadas, e com boas razões como adiante se verá, mas têm também sido alvo de estigmas intelectuais imerecidos, vindos principalmente de sectores sociais que muito lhe devem, como os sociólogos, em cujo campo intelectual a acusação de positivismo se tornou, significativamente, um insulto. Como se a sua ambição expressa e teorizada de tornar as gentes em pessoas melhores (mais capazes de reconhecer as suas limitações e de investir solidariamente os seus conhecimentos) fosse desprezível ou até repugnante.⁴⁴ Ora uma das maiores esperanças inscritas na filosofia positiva é na capacidade das pessoas singulares controlarem as suas acções sociais (produtivas e relacionais, de consumo e de organização) em função da sua capacidade de pensar, experimentar e de partilhar resultados. Nos sistemas educativos isso deveria ser inculcado e modos de resolver problemas práticos deviam ser exemplificados, independentemente das crenças religiosas ou partidárias, familiares ou nacionais. São menos comteanos os levantamentos de “boas práticas” do que as perguntas do tipo: se há bens alimentares suficientes para que todas as pessoas sejam bem alimentadas, porque há tanta gente a morrer à fome. Bob Geldorf tornou-se famoso e mobilizou globalmente pessoas em todo o mundo. Os primeiros são realistas no sentido de adoptarem o *status quo*, e a sua eventual estabilidade, como a realidade. As segundas projectam no futuro esperanças antigas de fraternidade nunca negadas mas jamais concretizadas.

O fundamental das esperanças da filosofia positiva não foi suficientemente desenvolvido, nomeadamente pelas ciências sociais. Por isso assistimos à impotência prática de todo o dinheiro e boa vontade do mundo (a tomar a sério as resoluções do G7 sobre a pobreza no mundo) bem como de todas as universidades e politécnicos do mundo, para resolver um problema ao mesmo tempo tão óbvio e crucial como a distribuição de alimentos e água. Ou a salvaguarda da habitabilidade do planeta. A solidariedade social moderna e as novas potencialidades cognitivas que possa eventualmente libertar, prova-se, não são suficientes para descartar os efeitos perversos

⁴⁴ O imperialismo cognitivo que se pode atribuir à sociologia, como ciência capaz de explicar tudo e qualquer coisa, é uma orientação que não pode ser imputada com seriedade a Comte. Pois foi ele quem denunciou precisamente aqueles que se dedicam metafisicamente a resolver problemas insolúveis – como os de identificar as origens primeiras e as finalidades últimas. A filosofia positiva é sociológica precisamente por sugerir que as limitações de cada um para resolver tudo podem ser potenciadas pela solidariedade que implica cada um resolver aquilo que sabe e pode resolver. Que cada um não se resigne com o fado e se responsabilize por agir positivamente, independentemente das ideologias e dos partidos.

das ideologias políticas e partidárias, dos instintos e emoções, da aliança dos interesses económicos e bélicos aliados em torno do Estado moderno. É ao inverso o que se assiste, nomeadamente à luta religiosa (com evidentes impactos e consequências políticas) sobre o valor da autonomização das instituições políticas relativamente às crenças e institutos religiosos, que Comte – como muitos outros pensadores que se lhe seguiram – deu por irreversível.

Os determinismos evolucionistas – que procuraram acompanhar teleologicamente o enterrar dos fundamentalismos religiosos que legitimavam os privilégios da aristocracia derrotada pela Revolução – são, é hoje evidente, representações imbuídas de desejos de transformação social cuja concretização foi tentada, de diversas formas, mas cuja dinâmica se revelou frustrante. Mas atenção: isso sempre acontece com todos e cada um dos entusiasmos humanos. Filhos do passado, cada um dos esperançados trabalha empenhadamente para deixar a terceiros instrumentos fáceis de usar para se libertarem, tal como o autor julga estar a libertar-se, das suas heranças negativas. Não é possível entrar nesta luta sem contradição, evidentemente, com a parte da própria experiência que se quer renegar e, também, com parte do futuro que se quer evitar.

Também nós, actualmente, podemos e devemos fazer a mesma coisa, sabendo que não podemos escapar à natureza humana, descrita pela teoria dos movimentos sociais em Alberoni (1989). Será, pois, uma manifestação positivista odiar menos o positivismo pelo que não conseguiu induzir ou antecipar, reconhecendo que também as nossas teorias favoritas serão resultado de entusiasmos dos seus autores e susceptíveis de não resistir a experiências bem mais simples do que aquelas a que Comte reagiu. A própria sociologia, que é uma disciplina científica – é preciso encará-lo, nada garante que possa resistir ao sucesso da revolução neo-liberal em curso que secundariza a solidariedade, que declara a sociedade materialmente inexistente. A sociologia certamente não resistirá à história das próximas décadas sem alterações profundas, compatíveis com os novos lugares profissionais que forem criados e com a reorganização dos velhos, como de resto aconteceu nas últimas décadas. Ora, uma das maneiras de projectarmos a sociologia no futuro é indagarmos sobre as razões do sucesso no passado, e em especial as razões que poderão sustentar o sucesso no futuro. Sucessos esses que sejam positivamente escolhidos para nos mobilizarem, em vez de nos desarmarem, enquanto profissionais, face ao que aí venha.

A igualdade: valor inspirador do positivismo

Prioridade à moral em vez de às tecnologias, às devoções religiosas ou partidárias, em nome da aplicação das filosofias científicas à resolução acelerada de problemas sociais. Eis uma formulação possível da proposta positivista. Para o efeito é preciso não se deixar intimidar pelos segredos sociais (romper com o senso comum, como dizia Durkheim) e partilhar os conhecimentos de forma tão universal quanto possível (para o que as escolas de sociologia podem servir de instrumento incomparavelmente mais potente que as lições particulares que Comte organizava). Hoje temos instrumentos, competências e circunstâncias substancialmente diferentes do início do século XIX – experimentámos duas guerras mundiais, as bombas atómicas, os Gulag, a bomba demográfica e a mobilidade física e simbólica permitida pelos meios de transporte e pelas tecnologias de informação; vimos as negações do determinismo histórico, com a queda do muro de Berlim, como do fim-da-história, com as guerras actuais que matam mais civis que militares. Temos a angústia da crise ambiental provocada pela mesma indiferença impotente (ou será impotência indiferente?) dos poderes instituídos (públicos e privados) para organizarem a reversão do rumo da potencial destruição do

planeta, como a que tolera a presença da morte em massa de inocentes pela fome, pela guerra e pela paz que é oferecida aos excluídos. Temos uma vasta bibliografia científica e facilidade de registar e divulgar informação (excessiva) pela Internet. E assistimos quotidianamente a coisas intoleráveis pelas televisões, como genocídios e intervenções bélicas sem que nenhuma razão assista aos agressores – apenas a fé os conduz.

Como admitir pensar, confirmar e afirmar a nossa culpa colectiva, enquanto civilização burocrática e consumidora, alegadamente pacificadora, como nos descreveu Norbert Elias, em martírios inomináveis, como o Holocausto (cf. Bauman, 1997/1989) e as actuais guerras pelo petróleo? O mesmo género de perplexidades é apresentado pela letra de Eça de Queiroz, acusado por si próprio, enquanto autor de *Os Maias*, de produzir uma literatura de *latrinária*, uma literatura de revelação positivista dos esconsos segredos e tabus da sociedade romântica.⁴⁵

É ambição do conceito de estados de espírito e do estudo das naturezas sociais a que se propõe dar prioridade, mobilizar a linha de modernização da investigação social capaz de mostrar, além da face modernizadora, apresentável, das sociedades modernas, a face modernista das nossas vidas que preferimos ignorar, incapazes de conciliar a elevação dos níveis de repugnância que nos tornam pessoas urbanas e as referências às misérias sobre as quais as nossas sociedades se constroem: os nossos segredos sociais (a fome, a violência doméstica, a tortura, são apenas alguns exemplos, alguns empiricamente distantes mas muitos bem juntos de cada um de nós).

A igualdade interpretada por Comte não era uma igualdade fáctica mas potencial, maximizada pela nova liberdade que se vivia. A filosofia positiva não tornaria as pessoas iguais entre si. Apenas lhes forneceria a sabedoria suficiente para que todos e cada um trabalhassem no sentido de resolver problemas práticos, tão sistematicamente quanto possível, em vez de se dedicarem a salvar a própria pele, que é um óptimo instinto na selva, mas eventualmente desnecessário entre gente civilizada. Se não forem outros, os modernistas que apenas admitem canalizar a brutalidade, quem tome conta das instituições.

Comte pensou mal quando deu por certo, no meio da euforia revolucionária, que as fés e as fezadas seriam banidas do quotidiano, as intrigas poderiam ser desmascaradas como palhaçadas irrelevantes, e a sabedoria difundida no povo o tornaria autónomo relativamente aos poderosos e aos candidatos a privilégios. Mas nem por isso o seu ideal de igualdade no acesso à sabedoria deixa de ser um bom princípio – para quem, como nós, o queira adoptar. Depois da subordinação intelectual às forças da natureza deificadas, disse-nos na sua tese mais conhecida, a Lei dos Três Estados, um longo processo de abstracção cognitiva e de experimentalismo mental preparou a era da filosofia positiva, em que o experimentalismo empiricamente informado fecha o ciclo do amadurecimento das potencialidades mentais humanas.

Não há nesta tese nenhum evolucionismo xenófobo, que pode ser encontrado na socio-biologia. Não se trata de classificar as emoções ou conhecimentos humanos num *ranking*, como agora se usa dizer, de discriminação entre as pessoas que vivem de certa forma e as outras, as mais pacíficas (porque estão bem alimentadas e são acarinhadas) e as que recorrem mais frequentemente em público à violência (porque as suas ordens não são obedecidas por instituições repressivas de terceiros, simbolicamente ou pela força, economicamente ou através do prestígio social). Ao invés, Comte fez deduzir da nova organização social descoberta – a república revolucionária à francesa – a possibilidade

⁴⁵ Naquele tempo um dos segredos maiores era o incesto, principalmente das classes aristocráticas. Hoje em dia é a violência doméstica, maxime abuso sexual de crianças, que constituem segredos evidentes a evitar com sentimentos de repugnância que se manifestam perante as notícias mas parecem inoperantes para evitar os factos.

de concretização generalizada e democrática de potencialidades passíveis de serem amplamente difundidas, precisamente porque as pessoas estavam libertas dos preconceitos de subordinação a poderes carismáticos reificados e deificados próprios do Antigo Regime, e todas eram chamadas a colaborar livremente – de acordo com as suas necessidades e as suas possibilidades, para usar uma conhecida fórmula marxiana – na produção da sociedade e de si próprios (que para Comte é manifestamente a mesma coisa: o que, ao mesmo tempo, reforça a sua fé na irreversibilidade da igualitarização vivida no seu tempo e oferece à sociologia a base moral da sua bondade, de que ainda hoje beneficia publicamente). O trabalho social, como as instituições sociais, as políticas sociais, as acções sociais das pessoas, das religiões, dos partidos distinguem-se, no mundo das representações colectivas, das actividades económicas e bélicas por não terem aspirações dominantes, próprias dos militares e dos empresários – uns querem glória e outros retorno financeiro, ao passo que os primeiros querem santidade. O que é uma continuidade evidente do espírito das ordens medievais adaptado à ideologia actual. Se ainda hoje pensamos assim, sem nos questionarmos sobre a desigualdade que tal perspectiva induz no seio da sociedade que doutrinariamente se pretende promotora da igualdade de oportunidades, que justifica – por exemplo – que a própria sociologia tenda a confirmar que os criminosos são, na sua maioria, oriundos das classes mais desfavorecidas apenas porque se toma por indicador objectivo as condenações judiciais (negando a existências consabida de cifras negras, de crimes sem vítima que não podem ser denunciados mas apenas investigados, de erros judiciários e de interrupções de processos por muitas razões diferentes da inocência dos arguidos), não será que o investimento moral e científico na promoção do ideal da igualdade moderna, em liberdade e institucionalmente protegida portanto, boa base para um programa de investigação?

É certo que actualmente a igualdade não é um valor popular. Mas também não o era no tempo de Comte (nem de Eça de Queiroz). É preciso, como em tudo o que vale a pena, dar uma alma (que pode não servir pequena) a este desiderato.

Abrir a sociologia às ciências biológicas e normativas

Comte anunciou a determinação, ao mesmo tempo pessoal, histórica, social e política, de reduzir o conhecimento teológico à potência infantil, superado pelo carácter humanamente amadurecido, científico e responsável da filosofia positiva. Foi um dos maiores sucessos iluministas durante o século XIX, substituído no século XX pela sua versão marxista, que acrescenta (e se descentra) na teoria económica e social. Na prática, porém, fazendo um balanço no início do século XXI, os direitos humanos ganharam mais instrumentos doutrinários mas é duvidoso que tenha conquistado o coração das instituições que lhes resistem; o desenvolvimento exponencial da ciência, da educação e da informação não evitam contradições práticas fundamentais mas proporcionam, ao transformar o planeta num laboratório, riscos incomensuráveis; a laicidade⁴⁶ sofre retrocessos surpreendentes e inesperados, enquanto o aparente unanismo democrático alega Tocqueville para se reconfortar – ao inverso do que fazia o autor – com a irreversibilidade das liberdades cívicas, mesmo e sobretudo quando elas estão a ser atacadas.

Nas circunstâncias actuais, a tarefa primeira da sociologia já não é a de saber se serão as pessoas individualmente, como os reis, os profetas, os santos, Comte ou Marx, ou serão

⁴⁶ Uma das críticas mais contundentes, tanto a Comte como a Marx, podem resumir-se a que as respectivas teorias anti-metafísica e materialista são muito mais parecidas com as teorias teológicas a que pretende contrapor-se do que os autores poderiam admitir.

as sociedades (escolares ou aristocráticas, classes ou partidos)⁴⁷ que assumirão o papel de sujeitos da história natural humana. A tensão teórica na sociologia já não tem razões para opor accionalismo a funcionalismo, agência a sistema, indivíduo a colectivo, quotidiano e estrutura, micro e macro, cultura e identidade, movimento social e instituição, subjectivismo a objectivismo, pois a sociedade de ordens já não existe e o individualismo não parou de se aprofundar na multiplicação das instituições e inclusivamente nas dificuldades de reposição demográfica e de comunhão da vida social. Com a descrença no progresso auto-determinado, ficou claro que por vezes são as personalidades que contam mais, outras vezes são as circunstâncias, e ambas não existem isoladamente a não ser nos nossos métodos de análise. Com o triunfo (relativo) do relativismo face à descrença que o fracasso dos ideais proclamados implicou, a tarefa central da sociologia pode muito bem ser (ou será melhor que seja) a compreensão e a explicação da compatibilidade entre a perenidade e as instantâneas mudanças de carácter (e, portanto, posição) das pessoas, dos grupos, das instituições e das sociedades.⁴⁸

Como é que pessoas e sociedades pacíficas se tornam agressivas, como na antiga Jugoslávia? Como é que a confiança que Fukuyama (1996) convincentemente proclama ser um dos fundamentos básicos do sucesso modernizador se consegue obter ou se perde? Como é que uma sociedade de integração se transforma, em poucos anos, numa sociedade exclusiva e de exclusão radicalizada, cf. Young (1999) e Wacquant (2000)? Não será do mesmo modo como um povo civilizado, como o alemão, caiu na vergonha do nazismo? Como é que se teme, actualmente, que o mesmo possa voltar a acontecer na União Europeia, caso não seja organizada uma política especial de repressão da xenofobia e das proclamações anti-semitas, como a que foi preconizada pela Alemanha em 2007?

A questão central nas sociedades actuais já não é a de saber como mobilizar as sociedades (micro) para aceitarem as instituições como guias num quadro ideológico e geo-político (macro) de luta entre o passado – representado em sociologia pela sociedade pré-moderna, tradicional, de antigo regime ou medieval, tomada como um todo, em contraste como que se espera poder vir a ser – e o futuro – capitalista, social-democrata ou comunista. Actualmente estamos perante a questão a que Comte colocou de forma linear e mobilizadora, ainda que seja agora insuficiente: o ser humano precisa e pode ser melhor do que é? Somos capazes de aprender, enquanto espécie e enquanto exemplares dominantes da espécie, a sobreviver no único planeta onde é conhecida a possibilidade de existência de vida? E somos capazes de viver dignamente, de acordo com ideias mínimos? Perguntado à maneira de Giddens (1985): os movimentos sociais pacifistas, civilistas, capitalistas e industrializantes predominantes na modernidade avançada são capazes de se organizarem entre si de modo a conduzirem a humanidade, cada vez mais globalizada, a um jardim planetário sustentável?

A sociedade actual nega-nos muitas vivências que no século XIX eram tomadas como certas, entre as quais a esperança própria da época. Talvez por isso, ficamos com a sensação de que, por detrás dos computadores, por baixo dos aviões, dentro dos parlamentos continuamos, afinal, com muitos dos mesmos problemas para resolver. Não são apenas as conhecidas dessintonias entre moral e tecnologia, entre cultura e ciência. É sobretudo, e outra vez, a encruzilhada entre a violência desesperada e a defesa da

⁴⁷ A historiografia económico-social dos *Annales* de Braudel procurou mostrar que todos os seres humanos são potencialmente iguais e, portanto, protagonistas funcionais relativamente às necessidades sociais.

⁴⁸ A teoria da reprodução de Pierre Bourdieu oferece-nos uma boa resposta, embora seja insatisfatória na análise da instabilidade das estruturas sociais.

propriedade, entre a guerra santa e o mercado global, que procuram fazer-se passar por inimigos quando são siameses, como o foram as potências coloniais e os seus mandatários autóctones que largamente beneficiaram da descolonização, como o foram as superpotências da Guerra Fria, sem o que nem a desproporção do poder bélico dos EUA nem a fúria neo-liberal a Leste da Europa, mais papistas que o Papa, seriam actualmente possíveis.⁴⁹

Durante a revolução dos cravos gritou-se “nem fascismo, nem social-fascismo”. Havia então liberdade para observar, pensar e dar a dignidade de palavra ao mimetismo entre os pólos do poder no mundo de então. A sociologia ensinada por Max Weber registou isso mesmo, cunhando o conceito de industrialismo, para rimar e unir capitalismo e comunismo. O pudor contra a violência partilhado por ambos os contendores manifestou-se hipocritamente na corrida aos armamentos e na externalização das guerras para fora dos territórios centrais relativamente ao poder. Com a queda do muro de Berlim, muitos pensaram que seria possível alargar a liberdade aos seus limites práticos e reduzir a guerra ao âmbito dos que ainda não estavam convertidos ao progresso natural da moral humana. Perante os imediatos desmentidos históricos, nomeadamente o belicismo conduzido ao sabor dos desvarios políticos e económicos pelo ocidente (que negação mais radical da influência do positivismo na mentalidade actual) há que reconhecer haver um problema profundo de má concepção sobre a própria natureza humana, que distorce de forma grave a nossa capacidade de antecipar o futuro, que é um dos objectivos mais importantes e práticos das melhores teorias e das melhores ciências.

A questão já foi colocada: há alguma hipótese de se fazer ciência com as ciências sociais?

Na política, Margaret Thatcher declarou que não existe isso de sociedade, provavelmente informada pelos seus consultores das críticas às teses positivistas. No campo da sociologia houve quem se passasse para outros campos mais em voga, como a criminologia, as relações internacionais, as ciências da educação, da comunicação ou da cultura, as ciências da saúde também precisam de se humanizar, etc. A profissão de sociólogo será das mais flexíveis e adaptáveis que existem. Houve também quem ficasse na sociologia para reclamar ser uma ilusão a cientificidade daquilo que se possa fazer com os instrumentos técnicos disponíveis e há mesmo quem reclame que a ciência é mais ideologia que outra coisa, na senda de um trabalho famoso de Habermas. E há sobretudo os que se declamam anti-positivistas, porque o positivismo é conservador ou/e metafísico.

Perante o cenário tão negativo, o que terá o positivismo que incomoda tanta gente? E porque é que sem defensores, apesar de tudo, subsiste como alvo de todos os ataques? Não será esta a ocasião histórica de se retomar o positivismo tal e qual ele foi projectado – como abertura da ciência a novos objectos – salvando o bebé da água do banho?

A sociedade nacional está, de facto, em crise da fé que a criou – o nacionalismo – mas não só está longe de estar desaparecida, como está, cada vez de forma mais evidente, a condicionar as nossas vidas. Desde a convenção constitucional europeia até ao terrorismo da ETA, passando pela ideia de divisão da Bélgica em nações, como acontece em Espanha e aconteceu na Grã-Bretanha, para não falar do se passa nos ex-

⁴⁹ É geralmente aceite, intuitivamente, a ideia de que as desigualdades entre as oportunidades de vida no mundo criam as condições para que, de uma forma ou de outra, as desavenças mais ou menos graves ocorram. Nenhuma teoria, porém, explica porque são os ricos – de um lado e de outro – e não os que estão em dificuldades na vida, que se sentem desorientados e desesperados a ponto de se lançarem em violências extremas, matando indiscriminadamente muitos dos que prefeririam nada ter a ver com isso. Essa ausência é uma das consequências práticas dos segredos sociais acima referidos.

países comunistas de Leste da Europa, as identidades nacionais estão muito arraigadas. A sociedade nacional também está em crise por via da globalização, incluindo a violência de novo tipo, como a contestação muçulmana, sustentada na experiência do convívio com a morte e na memória semi-milenar dos primórdios das políticas colonialistas em fim de vida.

A mudança da natureza do Estado é real, mas o anúncio do seu fim é manifestamente exagerado. As sociedades que conhecemos, independentes das políticas, das religiões, com exércitos que se lhes subordinam, capazes de desenvolver sistemas de solidariedade para diversas finalidades, a começar pela segurança, justiça e o trabalho, mas que abrangem muitas outras áreas de actividade, podem ser abolidas por algum cataclismo ou até por exaustão (há sinais de que a continuidade competitiva tem efeitos nefastos na reprodução, isto é na reposição de stocks da população, que entretanto envelhece e se torna mais ciosa ainda do que sempre foi da exclusividade dos seus direitos territoriais, excluindo da cidadania parte importante dos trabalhadores). Mas desejar o fim do Estado é exagero, precisamente porque ele é preciso por razões de segurança. O que acontece é que, por razões variadas, nas últimas décadas mas de forma mais intensificada actualmente, as políticas de redução das actividades do Estado tem incidência nas actividades sociais – as mais custosas em termos financeiros e as que podem, se a sociedade o deixar, serem descartadas, sem que o essencial corra riscos de ruína – alega-se. Mas será verdade?

Figura 1. – Perspectivas de abertura disciplinar

Pólos de tensão teórica	Perplexidades intra-disciplinares		Perplexidades interdisciplinares ⁵⁰	
	Singular	Colectivo	Bio-ético	Normativo
Causalidades da acção	accionalismo	funcionalismo	Cérebro (Damásio)	Emoções sociais
Estratégias	agência	sistema	Violência	Autoridade
Diferenciação	movimento social	instituição	Confiança (Fukuyama)	Ideologias
Mecânica	quotidiano	estrutura	Irreversibilidade (Prigogine)	Equilíbrio
Segredos sociais	micro	macro	Fechamentos (Parkin)	Abstracção
Tolerâncias	cultura	identidade	Estados de espírito (Durkheim)	Introspecção (Diel)
Métodos	subjectivismo	objectivismo	Reflexividade (Giddens)	Hipóteses (Girard)

Certo é que a questão central a que a sociologia deve dar resposta, para se manter útil à sociedade, já não é a de explicar como as estruturas estruturadas são estruturantes (e vice versa) ou como concorrem entre si as faces da dualidade da estrutura, porque as

⁵⁰ Este livro apresenta uma proposta de abertura dos horizontes da teoria social em duas direcções privilegiadas, que não estão virgens: a análise do quotidiano, na perspectiva etológico etnográfica fundada em concepções actualmente disponibilizadas pelas neuro ciências (não nos referimos à sociobiologia, mas a outra coisa distinta) sobre como as pessoas passam à acção, e a análise dos efeitos homeopáticos, mas profundos, das trocas simbólicas entre humanos no condicionamento da acção das pessoas. Voltar-se-á ao assunto mais adiante.

instituições, precisamente, estão em crise, não sabem se vão desenvolver-se ou ser abolidas) mas antes explicar o que seja a *instabilidade*. Ela tem origem na estrutura ou nos agentes sociais? Ou será melhor perguntar: é uma instabilidade maior por desfasamento entre as doutrinas sociais (a consciência colectiva de Durkheim) e as práticas instituídas? E nesse caso a resposta deverá ser pesquisa nos próprios corpos humanos: é são eles que reagem bio-eticamente às experiências concretas, empíricas, em que tais contradições são sentidas em processo de incorporação.

Em termos conceptuais da biologia, para afastar a tese sócio-biológica, há que distinguir a instabilidade das manifestações genéticas em cada ser vivo das mutações genéticas que distinguem grupos de seres vivos uns dos outros. Uma coisa é uma semente cair num chão pedregoso e sem água, inviabilizando ou diminuindo significativamente as possibilidades de sobrevivência daquele indivíduo, que não fica em condições de concretizar potencialidades que noutras condições poderiam ter sido vividas. Outra coisa distinta é uma semente geneticamente anormal vingar e inaugurar uma nova raça ou uma nova espécie. Os humanos são geneticamente muito distintos de todas as outras espécies vivas. Mas entre si também distintos, ainda que não o suficiente para se conhecerem mais do que uma única raça. As distinções de capacidades sociais, potenciadas por um sistema nervoso peculiar e extraordinário (se comparado com as outras espécies), são muito grandes entre as diversas fases da vida de cada indivíduo e entre cada indivíduo e os restantes. Pelo menos assim nos parece ser, ao que devemos dar um desconto grande: se entre etnias sabemos, por experiência vulgar, que cada ser humano é muito mais sensível às diferenças entre aqueles que a si são mais similares, o mesmo certamente acontecerá quando nos comparamos, como espécie, aos outros animais. Ao contrário da sócio-biologia, o positivismo não explora as nossas ilusões.⁵¹ Procura, antes, reclamar de nós atenção para a cooperação social organizada com base científica, o que é grande sabedoria que não merece ser desprezada mas sim revelada, divulgada e posta em prática, uma vez criticadas as ilusões comteanas e sem medo de experimentar, na prática, outras ilusões no mesmo sentido, mesmo sabendo que quem estigmatizou o positivismo, sem critério nem misericórdia, está predisposto a continuar a fazer o mesmo.

Centralidades temáticas e objectos marginais

Antes do 11 de Setembro de 2001, que simbolicamente marca a radicalização do projecto estratégico norte-americano de dirigir uma nova ordem mundial com sede em Washington, já se falava do discurso único, da sociedade penal de Loïc Wacquant, da sociedade vigiada de David Lyon, da sociedade da exclusão de Jock Young, dos níveis de corrupção galopantes de Michael Woodiwiss, do neo-liberalismo denunciado pelo Fórum Social Mundial.

⁵¹ Intrigou-me o sentido das críticas de Anthony Giddens ao seu professor Norbert Elias, a quem todos devemos contribuições geniais. Revoltou-se, por escrito, contra o evolucionismo do mestre alemão, sem mais explicações. Compreendo agora a sua razão: Giddens (1985) tinha descoberto como a teoria social tinha expurgado a violência do quadro teórico dominante (se calhar reagindo às lições de Elias). De facto, ao contrário da tese generalizada da civilizada repugnância contra a violência, a violência do Estado contra a sociedade que o suporta e contra outros Estados é evidentemente crescente. Simplesmente, e isso Giddens não viu, não há nenhuma obrigação de um sentimento de repugnância socialmente partilhado resultar em comportamentos colectivos logicamente compatíveis. Isso pode ser explicado, por exemplo, pelos fenómenos de segredo social, que explicam porque é que pessoas normais são violentas em casa ou nos seus empregos ou na tropa ou em cargos políticos, cf. Max Weber descreve ele próprio ao referir-se à polarização cientista-político. Bauman (1997/1989) explica de maneira parecida a possibilidade de concretização do Holocausto e das guerras actuais, que matam imoralmente cada vez mais sobretudo civis.

Em breve as torturas ordenadas em Guantanamo e Abu Grahib passaram a ser símbolos de retrocesso moral ocidental,⁵² concretizado não por degenerescência dos costumes mas por conspirações em curso para transformar o direito que conhecemos noutra coisa. Em particular para globalizar a aceitação das práticas da provocação e da inculcação policiais como fontes de prova criminal, de que os episódios conhecidos por *voos da CIA* e a rede de cumplicidades alegadas são demonstração. Para renunciarmos colectivamente ao princípio da igualdade de todos os cidadãos perante a lei, cf. Jakobs e Mélia (2003). As conspirações conservadoras em sentido inverso também existem, nomeadamente os apelos da ONU à mobilização de instâncias independentes dos Estados, organizadas no quadro das chamadas ONG, no combate à corrupção e à tortura através de convenções internacionais entre Estados, ou as actividades do Fórum Social Mundial, de onde estão estatutariamente excluídas organizações partidárias, são disso exemplos.

Política, economia, sociedade, cultura marcam as consciências sociológicas e institucionais. Foram dimensões consensuais das análises estrutural-funcionalistas e também das análises culturais que celebrizaram Pierre Bourdieu e o tornam símbolo vivo da sociologia. São referências para a organização do Estado, que se subdivide em ministérios de cada um destas quatro dimensões, a que Giddens acrescentou (ou autonomizou da dimensão política, conforme o ponto de vista) a vigilância da ordem interna e a organização de actividades bélicas, ao tempo entre Estados.⁵³ A crítica pós-moderna à sociologia dominante, à semelhança do interaccionismo simbólico no auge da vigência do estrutural-funcionalismo, procura mostrar a emergência do que em política se chama temas fracturantes: o proibicionismo das drogas e do tabaco, moralidades na sexualidade e na reprodução, direitos de privacidade e vivências de género, os corpos, as emoções e o consumo, violência doméstica, emergência e meio ambiente, imigração, o lazer e as gerontologias, etc. Como com outras formas de vida, também a sociedade é atacada de morbidez: não há sinais estruturais de decomposição, mas há sintomas que podem servir, se detectados e investigados a tempo, para estimular medidas preventivas. Algumas das instituições que sustentaram ciclos virtuosos (sabemo-lo hoje, com a distância que a história permite) podem estar na base dos mecanismos viciosos actuais (havemos de o saber mais tarde).

Para quem estuda prisões, e está habituado a ver o seu objecto de estudo menorizado, marginalizado, por as prisões serem aparentemente irrelevantes a nível cultural, social, político e económico, é uma oportunidade de pensar em que condições as prisões emergem na atenção social do estado de encobrimento mais vulgar, a que se chama “um mundo à parte”. Como é que as sociedades poderão, eventualmente, tomar a sério aquilo que se passa nas prisões, em vez de pensarem os casos prisionais escandalosos como casos isolados, a desmerecer a atenção pública? A resposta mais óbvia é quando acontecem revoluções, de que é exemplo a tomada da Bastilha. Nessas alturas, quando se muda de regime (ou quando há presos políticos) é por via política que se abrem as prisões. Não é quando os intelectuais descobrem, angustiados, o que se vive nas prisões. Embora Dostoievsky ou Goffman ou Foucault tenham contribuído para a denúncia das misérias prisionais, o que terá tido as suas consequências, foi nos países nórdicos que a

⁵² Como referiu a imprensa norte americana (Perkinson 2004 e Butterfield 2004) tanto a tecnologia prática dos “métodos coercivos” de interrogatório, as estratégias de humilhação e tortura, como a disponibilidade dos comandos – como a senhora general que declarou em tribunal ter recebido ordens directas do sr. Ramsfeld – estiveram disponíveis em Cuba e no Iraque porque estão a ser banalizadas nos estabelecimentos prisionais dos EUA faz algum tempo.

⁵³ Em nota de pé de página, Giddens (1985) notava, já nessa altura, que lhe escapava onde encaixar o movimento de emancipação das mulheres na sua proposta de reorganização das dimensões sociais.

redução das prisões à expressão mais simples que se conhece se concretizou. No dizer de Christie (2000) foi a responsabilidade democrática dos diversos parceiros ao longo dos anos, representada no trabalho de imersão que todos os anos todos aceitaram fazer durante um fim-de-semana, reunindo políticos, jornalistas, magistrados e advogados, funcionários prisionais de farda e sem farda, pessoal de saúde e de educação, presos, organizações de familiares e amigos de presos, académicos, para discutir assuntos prisionais. Aparentemente, à medida que foi possível produzir e divulgar um discurso racional, sem recurso a maniqueísmos paralisantes ou ostracismos estigmatizantes, os diversos actores envolvidos, e o público em geral, foram compreendendo e desenvolvendo as vantagens da minimização das práticas de encarceramento.

Loïc Wacquant estava a fazer o seu doutoramento em Chicago, sob a orientação de Pierre Bourdieu, quando se apercebeu, por acaso, que os negros mais pacíficos do gueto, aqueles que procuravam o ginásio de boxe que estudou em regime de observação participante recolhimento, nenhum escapava à experiência do encarceramento. Tal cenário não lhe tinha passado pela cabeça antes. Apenas se deu conta desse facto quando perguntou ao treinador o que tinha acontecido a um colega e recebeu como resposta a resignação perante a extensão dos factos. O livro que produziu para denunciar tal absurdo que fazem com os negros norte-americanos é actualmente a sua imagem de marca, que deixa na sombra os resultados do doutoramento propriamente dito: *Body and Soul*.⁵⁴

Este episódio mostra como funciona a instabilidade de um segredo social. A evidência moralmente repugnante para quem a descobre foi anteriormente induzida paulatinamente em sociedade, de modo a que os hábitos de submissão se transformaram em práticas de subordinação, no caso vertente, em especial, relativamente aos afro-norte-americanos. Mas a revelação do segredo pode ocorrer a qualquer momento, mesmo sem nenhuma revolução. Como quando um académico francês bem treinado aplica métodos científicos credenciados para denunciar na Europa o risco de se poder estar a recair nos mesmos sintomas, a tomar o exemplo dos nossos aliados além atlântico. É difícil medir a influência deste sucesso editorial na presença na campanha presidencial francesa de 2007 do tema da Reforma Prisional. Para esse efeito confluíram, naturalmente, muitos factores, cujas consequências práticas não são fáceis de antecipar. Mas se houver consequências práticas, admitamo-lo mentalmente, não será porque a sociedade se há-de mobilizar para se transformar noutra coisa? Foi isso que aconteceu na Finlândia recentemente, na última década e meia, tempo durante o qual saiu da órbita soviética e se integrou politicamente na zona dos países nórdicos e se tornou exemplo de sociedade da informação mais avançada, a par dos EUA, mas com uma redução drástica, uma revolução, nas práticas de encarceramento – que na zona soviética eram (e ainda são) massivas, ao inverso dos países nórdicos, cf. Castels (2004).

Pode dizer-se, então, que as práticas de encarceramento são características sociais específicas dos diversos tipos de sociedade, podendo colocar-se a hipótese (a testar através de estudos comparativos) que quando menos presos produza determinada sociedade, mais justa ela se sinta. Nomeadamente mais satisfatórios pareçam às populações os resultados práticos das actividades judiciais, policiais e de apoio social. E, por outro lado, mais os indivíduos singulares sejam pressionados a comportarem-se de acordo com os princípios normativos socialmente adoptados, eventualmente com resultados práticos condizentes e mensuráveis ao nível dos comportamentos. No sentido inverso, quando maiores forem os volumes de presos, mais injustas pareçam aos olhos

⁵⁴ Outros livros sobre prisões receberam prémios recentemente, como Cunha (2002) em Portugal ou Kaminski (2004).

do vulgo as práticas judiciais, policiais e de apoio social, o que terá correspondência no comportamento socialmente incorrecto de mais pessoas.

A estas hipóteses devem acrescentar-se outras, em sentido inverso: além do encarceramento poder ser um indicador de especificidades nacionais e regionais, também obedece, com toda a probabilidade, a regularidades globais, nomeadamente o proibicionismo global que induziu em todos os países do mundo, nas últimas décadas, ao aumento das taxas de encarceramento e a crises de sobrelotação de prisões.

Sociologia dos direitos humanos

A centralidade estratégica dos direitos humanos, consagrada nas instituições das Nações Unidas a par da segurança, não pode ser referenciada no quadro das dimensões sociais estrutural-funcionalistas – que afinal permanecem dominantes para a análise social, apesar do ocaso das teorizações de Parsons, cf. Alexander (1987??). A concentração das teorias sociais nos valores positivos (leia-se, pacíficos)⁵⁵ das sociedades modernas é uma das heranças comteanas que merece ser questionada, como o fez Anthony Giddens (1985), quando propôs, sem consequências nas práticas sociológicas dominantes, a reconsideração das dimensões prioritárias para a sociologia, incluindo duas (em quatro) dedicadas à análise da violência: a violência estratégica entre Estados e a violência interna, que Max Weber identificou com um dos fundamentos estruturantes do poder, através da doutrina do monopólio estatal da violência legítima.

Será o impacto de notícias de que nas prisões norte-americanas se praticam actos equivalentes aos de Abu Grahib (por ex: Butterfield, 2004) é socialmente irrelevante? Como os processos instaurados afectam a moral dos militares? E dos carcereiros nos EUA? E na política? Faz mudar o voto? Tem consequências noutras partes do mundo? Em França, a campanha pela Reforma Prisional não tem parado de crescer nos últimos anos e foi mobilizada nessa mesma altura (cf. *Le Monde Diplomatique*, 2004) contra o sistema prisional francês. É actualmente tema de campanha para a eleição presidencial. A questão é esta: se a violência é um problema social de primeira grandeza, que se pretende banir – embora infelizmente não pare de aumentar – porque razão a teoria social não a integra teoricamente no centro das suas atenções? Se não o faz não é por falta de propostas mundialmente conhecidas e divulgadas (como a de Giddens) ou por falta de objectos empíricos bem precisos e institucionalizados (como as prisões).⁵⁶

A hipótese de René Girard (1978) deve ser considerada para clarear ideias. Diz o antropólogo, depois de verificar a unanimidade dos mitos de fundação de sociedades humanas, que todas procuram tratar o trauma original (que as separa das sociedades originárias e compromete dramaticamente, ritualmente, um conjunto de pessoas com a sobrevivência colectiva) como uma desculpabilização da violência fundadora, extremada e identitária. Gera-se a necessidade de cumplicidade colectiva, anónima e divina ao mesmo tempo, que funda a solidariedade social, particularmente sentida na

⁵⁵ Michel Wieviorka (2005 :314) deixa isso muito claro: “Nous devons apprendre à accepter l’idée d’un fondement non-social, voir anti-social dans ce qui mine et déshumanise la vie collective (...) la violence du sujet (...) trouve son espace dans certain contextes plus que dans d’autres (du plus local ou plus global”.

⁵⁶ Alega-se, por vezes, dificuldades metodológicas para acompanhar e observar a violência, seja em situações de guerra (onde não é fácil e é arriscado organizar inquéritos) seja em casos de violência doméstica, protegidos pela privacidade e pelas estratégias de encobrimento. Serão essas as principais dificuldades? Ou serão dificuldades político-teóricas e ideológicas que inibem o avanço nos estudos da violência, em particular a violência institucional que Wieviorka (2005) decidiu não considerar no seu tratado?

presença de inimigos. Quando não os há, são frequentemente inventados para estimular a solidariedade.

O entusiasmo de décadas animado pela Revolução Francesa, como pela Revolução Soviética, desculpabilizou o Terror de tal modo que ainda hoje se discute que (des)valor deverá a história atribuir a tais tempos. O mesmo se pode dizer do que pensamos da nossa história pátria, dos reis conquistadores, dos promotores da globalização, dos modernizadores e dos déspotas. Por isso, dos carcereiros não reza a história, indecisa entre considerá-los úteis ou desprezíveis, como a própria violência. Quem estará disponível – esta é uma questão, que já me foi posta por alunos confrontados com raciocínios equivalentes a este – a aceitar o estatuto de cumplicidade (nem que seja por mera inacção) confrontado com horrores? Todos preferem descartar-se de tais responsabilidades, óbvia e naturalmente. Ou profissionalmente, como mostra Bauman (1997/1989). As instituições modernas são tão eficazes em produzir relações sociais de desculpabilização, por exemplo atrás da desresponsabilização anónima desenvolvida burocraticamente, que nos é possível assistir, sem remorso, até com sentimentos de compaixão, à devastação de seres humanos por violências de iniciativa institucional que discutimos ideologicamente se devemos ou não apoiar, se devemos ou não observar sob a forma de notícias e como as divulgar de modo a não chocar emocionalmente quem as receba, sem jamais nos sentirmos obrigados a – ou termos condições de – intervir.⁵⁷

Esta teorização explica a dualidade moral do prestígio dos poderosos, amados e temidos, odiados e admirados, repulsivos e idolatrados, consoante o estado de espírito das pessoas e dos povos. Consoante a guerra resulta em vitórias ou derrotas, sendo a perda de vidas humanas – mesmo para aqueles que fazem da vida um valor – facto consumado.

⁵⁷ Constitucionalmente a declaração de guerra não é susceptível de ser avaliada democraticamente. São os mais altos representantes do Estado que assumem tal decisão em nome dos seus representados, independentemente das suas vontades. Vontades essas, por seu lado, que podem ser avaliadas por sondagens de opinião que revelam que, uma vez tomada a decisão de fazer a guerra, a guerra sintoniza a opinião popular com a decisão institucional.

IV. Dimensões e essências sociais

“A compulsão generalizada a tudo tornar instituição (...) ocupar um lugar único, duradouro, num Olimpo qualquer do presente (...) O culto generalizado da imagem (...) exemplifica bem (...) uma compulsão à institucionalização” Rogério Ferreira de Andrade (2000) “Institucionalizações e colapsos de sentido nas organizações”, <http://www.bocc.ubi.pt/pag/andrade-rogerio-institucionalizacoes.pdf>, 2007-04-23:13

Durkheim e Max Weber foram contemporâneos numa época em que as rivalidades nacionalistas e expansionistas franco-alemãs não os impediram de entrar em contacto para fins de colaboração científica e académica. Essas relações não correram bem e foram abandonadas, eventualmente por razões científicas que estão por identificar com precisão. O que é certo que as obras de ambos marcaram a sociologia de Talcott Parsons, seu divulgador dos EUA e principal teórico do estrutural-funcionalismo, teoria social dominante até ao fim da segunda grande guerra. Terá sido nessa operação de transplantação de pedaços de teorias contraditórias que a capacidade de análise da espiritualidade e da violência terá ficado pelo caminho? A resposta a esta pergunta, que pode ser afirmativa, pode procurar-se na tradicional discussão sociológica sobre as causas da incapacidade do estrutural funcionalismo ajudar a compreender e explicar as mudanças sociais, as transformações sociais. A sua incapacidade de considerar a possibilidade de se poder viver submetido a estruturas sociais diferentes daquelas que somos capazes (e induzidos) a imaginar. Dito de outra forma, a sua vontade latente de romper teoricamente com expectativas e alvos colectivos alternativos àqueles que sejam dominantes, em cada momento.

As instituições, como já o determinou a sociologia das organizações no acto da sua própria constituição, se se quiser apenas considerar os seus aspectos aparentes, formais, ficam mal descritas. Falta-lhes aquilo que sendo menos evidente, principalmente para quem observa de fora, acaba por ser tão ou mais relevante quanto o organigrama estatuído. Costuma-se chamar-lhe organização informal, como se cada instituição fosse a justaposição entre duas organizações contraditórias ou pelo menos descoincidentes. Não seria preferível assumir a simbiose natural entre todas as partes constituintes (aparentes e informais, evidentes e tácitas, susceptíveis de apresentação e segredos sociais, alvos de objectivação e formas de sintonização social entre as pessoas) de cada sistema humano-social? Será possível existir uma organização sem estar entretecida por uma cultura organizacional, por um processo de mobilização e harmonização de estados-de-espírito dos seus colaboradores e grupos profissionais e políticos?

Ao contrário do que acontecia no século XIX, convencido de que eram os hábitos mentais clericais e metafísicos os únicos obstáculos à resolução dos problemas sociais, no início do século XXI sabemos que a secularização e a racionalização dos estados-de-espírito dominantes e dominados, dos empresários e dos trabalhadores, não garantem o bom funcionamento das instituições. Como se costuma dizer: de boas intenções está o inferno cheio, e o funcionamento das instituições depende da interpretação que em cada momento se faça (e possa fazer) dos valores e dos princípios que as orientam. Instituições que em determinadas circunstâncias serviram como pólos de acumulação de direitos (económicos, políticos, sociais, culturais), como o Estado Social no Ocidente,

no momento seguinte, porque a cultura mudou, em 1968, porque o contexto mudou, com o novo impulso para a globalização capitalista, no momento seguinte, dizíamos, passou a funcionar em detrimento de alguns desses direitos, tornando-se evidente não só a reversibilidade dos mesmos como a vontade política e institucional de reinterpretar, ou mesmo subverter, os valores e princípios orientadores das acções institucionais e organizacionais.

Em que condições a teoria social poderá captar melhor as subtilezas das transformações sociais que estamos a viver, quando formalmente mantemos as aparências de um Estado Social e politicamente se anuncia a sua derrocada, argumentando com a impossibilidade da sua própria existência? É para essa direcção de questionamentos que queremos contribuir neste capítulo.

Durkheim e Weber conheceram-se e procuraram publicar juntos, mas acabaram incompatibilizados de facto. O que partilhavam e o que os afastou da colaboração?

Foi Parsons quem traduziu a obra de Max Weber para inglês e a conciliou, pos-mortem, com as propostas de Durkheim. O sistema AGIL foi pensado para reunir, ao mesmo tempo, dimensões e essências sociais. Como ideal-tipo, as redes de sub-sistemas, qual axiomática, recobririam *a priori* qualquer alvo da análise social, transformando-o desse modo em objecto sociológico. Parsons reuniu num único quadro teórico as dimensões sociais analíticas de Weber e a especialização sociológica durkheimiana. Ao contrário de Max Weber, que admitia ser competência de cada autor escolher da infinidade de dimensões disponíveis as que melhor o interessassem, Parsons fixou 4 dimensões essenciais: **A** de Adaptação, **G** de Objectivo (*Goal attainment*), **I** de Integração, **L** de Latência, essências existenciais daquilo que vulgar e institucionalmente se chama economia, política, normas e valores, respectivamente. Na prática, essa proposta vingou até a actualidade, dada a sua influência no pensamento sociológico sob diversas formas. A especialização científica da sociologia parsoniana foi obtida pela referência à elaboração teórica sistémica que esperava poder fundar um paradigma sociológico de referência universal. Mas ao contrário de Durkheim, Parsons não fixou um objecto próprio da sociologia em ruptura com o senso comum e com as outras disciplinas científicas. Em vez do estudo da moral social ou consciência colectiva modernas – a solidariedade orgânica – Parsons fixou antes um modelo social ideal em vias de concretização, o modo de vida norte-americano, o sonho americano, tomado como zénite das aspirações humanas de todas as épocas e de todas as culturas.

A ruptura com o senso comum em Parsons foi feita através de uma ideologia de conformidade integradora, capaz de considerar toda a mudança (estrutural ou conjuntural ou individual) não essencial, até prova em contrário. O essencial, em Parsons, não eram – como em Durkheim – os factos sociais (a coesão ou a solidariedade sociais a explicar, por exemplo) mas a própria coerência e correcção política da teoria social a utilizar. Toda a mudança agradável e positiva era interpretada como segmentação ou modernização, como complexificação das manifestações práticas de uma espécie de código genético das sociedades humanas, os sistemas AGIL, mais acessíveis à observação directa das suas potencialidades nas sociedades modelo, em particular na sociedade norte-americana em vias de se tornar uma super-potência. As mudanças desagradáveis seriam regressões ou vias desviantes.

Os seus seguidores mais capazes, como Robert Merton, notaram que, em certas circunstâncias, se tornava contrafactual e até moralmente desadequado atribuir valor positivo e construtivo a certos factos sociais: a criminalidade, por exemplo. Merton propôs o conceito de *disfuncional* para descrever as forças de mudança associadas a vivências negativas, mobilizando para o efeito a noção de anomia cunhada por Durkheim. Por falta de consistência dos efeitos práticos a nível individual dos sistemas sociais, por exemplo quando a nível cultural se apela ao consumo e a nível económico se deixa as pessoas no desemprego ou com baixos salários, podem gerar-se fenómenos anómicos e disfuncionais.

Não era já o capitalismo ou o socialismo que se expandiam no mundo, a partir da Europa, como nos clássicos. Era a sociedade norte-americana realizada na sua modernidade máxima (simbolizada pelos arranha-céus) que abria caminho, qual pioneira, tanto ao trabalho dos imigrantes como às sociedades tradicionais que a poderiam copiar na exuberância da diferenciação própria das sociedades afluentes. Esta perspectiva não era perturbada por disfuncionalidades marginais e marginalizadas. Ao invés: caberia também à sociologia, para além de revelar os objectivos otimizados do desenvolvimento humano, identificar os problemas sociais e estabelecer-lhes as causas

(geralmente de cariz económico, de falta de oportunidades ou de cultura de integração social) para apontar políticas sociais apropriadas à manutenção do sentido do desenvolvimento.

O estudo das contribuições espirituais para a vida social sob o capitalismo (inovações morais e éticas que condicionaram as vontades, as intencionalidades e os comportamentos, nomeadamente durante e após as revoluções do século XVIII e XIX) que aproximou Max Weber (espírito do capitalismo) e Durkheim (moral social) na oposição ao espírito revolucionário (muito presente nas sociedades na mudança para o século XX), reduziu-se em Parsons numa teorização científica monoparadigmática, ideologicamente utilitária e autoritária, desencantada e sem alma: o estrutural funcionalismo, qual anatomia social, concebeu tanto os desvios como os desviantes como simples aberrações a desconsiderar teoricamente, como doenças sociais a estripar cirúrgica ou terapêuticamente.⁵⁸

Enquanto Weber chamava a atenção para a singularidade e a complexidade dos eventos sociais, atravessados pela infinitude de dimensões sociais produzidas historicamente de maneira imprevisível e não determinada, Durkheim concentrava-se em mostrar a estabilidade das orientações morais virtuais que serviram de referência à ordem e à solidariedade sociais do século XIX, independentemente dos graus de anomia experimentados historicamente. Parsons desejou estabelecer ele próprio, e a sociologia com ele, a moral correcta de interpretação dos comportamentos sociais: deveria ser integrativa, funcional, favorável à optimização, à avaliação sancionada. Onde se pudesse verificar não ser essa a melhor descrição dos factos observados, das duas uma, ou a sociedade era tradicional e ainda não tinha o grau de diferenciação possível de atingir, ou haveriam dificuldades funcionais nos mecanismos de regulação social como sejam desvios sociais. A autonomia do desenvolvimento teórico macro social relativamente aos factos sociais produzia-se, na mente dos sociólogos, como ainda hoje acontece, por se considerar serem as micro realidades sociais (o quotidiano) de efeitos diluídos pelo efeito geral do sistema (e já não essenciais ou de difusão, como nos clássicos). A vontade das pessoas, dos grupos, das instituições, dos povos, das classes sociais, foi submetida, com Parsons, à teoria dos sistemas, por si formalmente controlada. A ordem social não era, por isso, um problema mas sim um pressuposto teórico de equilíbrio e de funcionalidade. Mais do que isso: era uma questão de bom gosto (social e científico), de fidelidade aos valores nacionais norte-americanos, de vontade de integrar o progresso, de liberdade regulada para defesa do próprio valor da liberdade.

Apesar das críticas cerradas que nos anos sessenta se começaram a levantar contra este tipo de teorização, muitos dos pressupostos parsonianos foram mantidos, nomeadamente por via da divulgação pedagógica da sociologia (relativamente) massificada. A partir dos anos setenta debateu-se a incapacidade de interpretar e compreender a mudança estrutural das sociedades por parte do estrutural-funcionalismo, em particular o facto de essa teoria ser pouco adaptada à prioridade dada na Europa às políticas sociais voluntaristas, *top-down* como dizem os anglófonos, de que se esperavam e conheciam os efeitos difusores de desenvolvimento planeado. Depois do pós-guerra e sob a influência próxima das políticas comunistas a Leste, a sociologia ocidental adoptou e adaptou Marx (cf. Alvin Gouldner, 1979) para se demarcar do estrutural-funcionalismo, mas herdou dele as contribuições que poderiam permitir dar

⁵⁸ A deontologia sociológica debruça-se sobre este aspecto da actividade profissional, prescrevendo a necessidade de avaliar as consequências práticas para as pessoas observadas dos resultados da observação sociológica, recomendando que jamais a sua integridade humana seja posta em causa. Porque isso já aconteceu e pode voltar a acontecer.

identidade à disciplina, em particular opondo o estruturalismo *mainstream* ao relativismo, a que podemos associar as correntes ditas do interaccionismo simbólico e, mais recentemente, pos-modernas. A definição das potencialidades e limitações da sociologia, do seu âmbito legítimo de actuação, e em particular a definição do seu objecto de estudo específico, são os principais (mas essenciais) pontos de discórdia.

Parsons defendeu que a mudança era explicada como qualquer outro fenómeno social: como sucesso ou insucesso da integração ou da diferenciação sociais em função do *stock* de oportunidades socialmente produzidas. Todos estes factores poderiam ser quantificados, seja a nível micro seja a nível macro, tanto na dimensão económica como na dimensão política ou cultural. Os críticos reclamavam do facto de não ser possível estudar a organização social das transformações estruturais, por exemplo os movimentos sociais, que poderiam tornar uma sociedade capitalista, em que qualitativamente as relações são de um certo tipo, numa sociedade socialista, em que as pessoas são obrigadas a viver de outro modo, sob a orientação geral de outros valores (mais a igualdade do que a liberdade, nomeadamente) independentemente das respectivas vontades individuais. Esta perspectiva neo-marxiana foi estendida, depois das revoluções juvenis dos anos sessenta, às potencialidades culturais de transformação das instituições, por exemplo através dos trabalhos sobre os novos movimentos sociais então emergentes, como os feministas, ecologistas, estudantis. Os dois primeiros dando origem a disciplinas autónomas, mas tarde em parte reintegradas pela teoria social sem perderem, ao mesmo tempo, as respectivas especificidades e autonomias.

Parsons cristalizou as contribuições dos clássicos sob a forma de análise dimensional (sistémica), atribuindo a cada dimensão uma designação essencialista, expressa nas iniciais AGIL. Porém, perdeu de vista a necessidade de explicar o modo como os sistemas eram resultado da vida social, da vida humana. Fixou como um dogma funcionalista a noção de que sociedade há só uma, aquela que tende para o tipo de diferenciação previsto pelas essências fixadas nas dimensões pré-estabelecidas,⁵⁹ de acordo com a perspectiva nacionalista do autor. Parsons tirou da vista do sociólogo a alma, as capacidades de auto-transformação, do corpo social. Tornou a ordem social alguma coisa sobre humana, independente das vontades e das intenções das pessoas: naturalizou a sociedade.

Saberia constatar, por observação, a hipertrofia comparada de um dos subsistemas relativamente a outros – o mercado nos EUA ou o sistema político na URSS, por exemplo – mas não admitia que tal sintomatologia pudesse estar associada a uma vida social essencialmente diferente dos equilíbrios integradores a que cada cidadão corresponderia sempre da mesma maneira: trepando até encontrar um posto satisfatório para as suas capacidades. As diferentes personalidades das pessoas eram aparentes, só tinham efeitos práticos de reduzida amplitude, a nível psicológico. E os sonhos, como os mitos, as fábulas ou as ideologias, não contavam para esta sociologia. Ou melhor, seriam sistematicamente reduzidas a influírem numa das dimensões sociais e só a partir daí poderem ter influência no sistema. Embora na teoria dos sistemas todas as acções influenciem potencialmente todo o sistema, a verdade é que a estrutura do sistema em si mesmo fica fora do âmbito da influência, entendido como canal de transmissão e de resistência de tais influências. O estrutural-funcionalismo está para a compreensão das

⁵⁹ Vimos noutro capítulo como Giddens mostrou que as dimensões sociais a privilegiar na análise social devem depender da própria história social (são diferentes se se quiser analisar o capitalismo e o capitalismo avançado) e da sensibilidade do investigador social (no seu caso pessoal, deparou-se com a dificuldade de inserir os movimentos de emancipação das mulheres no seu quadro teórico, embora tivesse notado isso como limitação a corrigir).

transformações sociais como as eleições presidenciais por colégio eleitoral estão para as eleições directas.

As sanções sociais, o princípio da realidade imposto pela necessidade vital de algum tipo de equilíbrio entre os diversos subsistemas, cumpriam, em Parsons, o papel de essência, que, ao contrário do espírito do capitalismo ou da moral social, não se difunde. Ao invés, as essências demarcam as fronteiras de actuação para os indivíduos e as instituições, cujas margens de manobra do sentido da acção social estão fortemente condicionadas (pré-determinadas) pela funcionalidade estrutural predefinida.

Potencialidades e realidades

Weber e Durkheim contrapuseram-se ao determinismo materialista de Marx, cada um à sua maneira. Max Weber de forma expressa, em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. E isso determinou uma divisão de trabalho, que ainda hoje persiste, entre a economia, alegadamente isenta de considerações morais, e a sociologia, implicada implicitamente na concretização racional das solidariedades sociais. Ambos os clássicos localizam o trabalho de moralização social anterior, no tempo, à emergência das suas potencialidades económicas, que tornam a moral um objecto mais estável do que as práticas económicas mas, por outro lado, mais estrutural, na medida em que as formas económicas dependem das possibilidades abertas, ou fechadas, pela moral social herdada e dominante num determinado período histórico.

A sociologia, ao contrário do materialismo histórico, é conservadora – concordaram Durkheim e Weber – porque apenas está capacitada para observar o que está para trás, o que já aconteceu historicamente. O espírito revolucionário aspira, para o futuro, outro tipo de sociedades. Para a sociologia, para a ciência, isso é prematuro, argumentou Durkheim. Enquanto os valores da revolução francesa não estiverem consolidados, passados à vida económica, à divisão de trabalho, em particular através do trabalho das instituições judiciais e das teorias sociais, complementares na tarefa de tornar consciente e racional o projecto social potencialmente inscrito na solidariedade orgânica, ainda em fase de afirmação, que novos projectos de transformação social serão comportáveis pelas sociedades? Max Weber, por seu lado, argumentou que a revolução socialista, se vencesse no plano político, tendo em atenção o seu programa de unificação dos poderes económicos e políticos cooperantes no planeamento centralizado, por falta de concorrência, dada a concentração de mais poderes em menos mãos, maximizaria as desigualdades sociais que, naturalmente, daí decorreriam. Ou seja, ambos os sociólogos concordavam que os estados-de-espírito sociais eram determinantes para organizar as relações sociais, mas nenhum estava disposto a valorizar as potencialidades voluntaristas do espírito revolucionário como Karl Marx, o economista.

Parsons o que fez, com êxito, foi uma tentativa de mobilizar a sociologia dos clássicos para divulgar os efeitos positivos da moral social vigente e vencedora nos EUA, como forma de contribuição para promoção do desenvolvimento em continuidade, propondo aos sociólogos a teoria de sistemas como forma de acumulação de saberes teóricos e de classificação de dados normalizados, maximizando os recursos disponíveis e unificando a empresa da recentíssima ciência. Fê-lo de uma maneira que teve consequências para o futuro da sociologia, nomeadamente para o perfil profissional dos sociólogos, tipicamente conotados socialmente com o papel de amparo dos desvalidos, espécie de defensores dos fracos, catalizadores de processos de integração social de marginais marginalizados, que Goffman designava por “informados”: profissionais capazes de interagirem com pessoas estigmatizadas sem por isso, como acontece aos não profissionais, ficarem sujeitos à contaminação do estigma.

Evidentemente que as classes melhor instaladas socialmente fazem parte integrante da sociedade. Até podem ser sujeitas a escrutínio sociológico. Mas há uma inegável tendência dos próprios sociólogos para dirigirem a sua atenção aos chamados problemas sociais e para tratarem das pessoas desigualmente consoante a sua origem de classe, no sentido de confirmar e reforçar as desigualdades verificáveis. Não são só as instituições escolares que tendem a reproduzir e reforçar as desigualdades sociais existentes, como denunciou Pierre Bourdieu. Também os saberes produzidos pelas escolas e utilizados na vida profissional naturalizam as práticas cognitivas de reforço das tendências sociais para a desigualdade, nomeadamente através dos *habitus* profissionais. E a isso não escapam nem a sociologia nem os sociólogos, que também são formados em escolas. Veja-se, por exemplo, como são tratados os imigrantes.

Imigrantes é a noção mais aplicada a não-nacionais à procura de trabalhos precários, mas não se aplica imediatamente nem aqueles estrangeiros que têm empregos mais estáveis, como quadros, em geral de nacionalidades europeias e norte-americanas, nem aos que promovem o seu próprio emprego, como os asiáticos. Falar de imigrantes em Portugal, por exemplo, é falar de africanos dos Palop, brasileiros e pessoas do leste europeu (moldavos ou ucranianos) porque são em grande número e porque se constituem em problema social, perante o que os sociólogos são chamados a intervir. Quando os chineses começaram a ser considerados problema social, a saída da invisibilidade anterior foi produzida simbolicamente pela sua catalogação como imigrantes. Ou seja: o termo imigrantes está carregado ideologicamente, bem como as suas subclassificações, a ponto de os alvos de tais estigmas sociais não terem hipóteses de contra eles reclamar. Um romeno nada tem de moldavo ou de ucraniano, nem sequer falam a mesma língua, e vivem as suas rivalidades nacionais em função das histórias bélicas que têm em comum. Para os portugueses, incluindo a generalidade dos sociólogos, todos são amalgamados em imigrantes de leste. De que lhes vale reclamarem disso? Nada podem face à ignorância nacional nem à vontade de os amalgamar num mesmo problema social a cuidar, expressa nas classificações administrativas que depois são acolhidas, sem crítica consequente, pela generalidade dos sociólogos que trabalham nesse domínio, ele próprio delimitado por tais conceitos.

O mesmo se passa quando se tratam os delinquentes ou os criminosos. Há uma tendência para procurar nas suas vidas sociais as causas da delinquência e do crime, correlacionadas com a pobreza e outras formas de exclusão desculpabilizantes, caindo ao mesmo tempo em dois erros: a) definir a delinquência e o crime em função dos comportamentos ilegais e fazer equivaler isso às pessoas denunciadas às autoridades (na prática social há, de facto, uma descoincidência significativa entre os crimes praticados, as acusações e as condenações judiciais); b) explicar a correlação observável entre a origem social desqualificada e os denunciados como autores de crimes como uma reacção social e institucional aos comportamentos criminosos, escamoteando as orientações classistas das políticas de lei e ordem aplicadas a uns e de tolerância política e económica aplicada a outros. O mínimo que se pode dizer é que há, a este respeito, uma enorme confusão conceptual, que se explica pela tendência de uma parte (dominante) dos sociólogos em evitarem questionar as noções políticas e ideológicas produzidas pelas instituições de segurança e judiciais, naturalizando-as. Reclama-se por objectividade quando se declara apenas dever ser considerado criminoso quem tenha sido efectivamente condenado judicialmente, ao mesmo tempo que se sabe, e pode ser confirmado e medido através dos inquéritos de vitimação, que as cifras negras, os crimes cometidos sem conhecimento das autoridades, podem ser muito grandes, mesmo sem contar com os crimes sem vítima ou com vítimas colectivas, tipicamente os crimes de colarinho branco, que não são contabilizáveis através desse tipo de inquéritos.

É a concepção de objectividade empirista, redutora da realidade social a algo semelhante a um cadáver, que possibilita aos sociólogos aceitarem analisar tecidos sociais resultantes do esartejamento das sociedades – por exemplo, os imigrantes, os criminosos, os delinquentes como se fossem grupos socialmente estanques e estáveis – sem se questionarem sobre o sentido do corte que os torna isoláveis. Mais: os sociólogos podem especializar-se em trabalhar sobre um ou outro dos despojos do cadáver sem sentirem necessidade de se referirem aos processos de imigração, aos processos de criminalização, aos processos de descoberta e produção da delinquência por parte das autoridades.⁶⁰ Apenas alguns dos investigadores em teoria social procuram avançar no sentido de observar como a vida social produz, difunde e naturaliza classificações que, por sua vez, dão visibilidade especial pré-interpretada a certos fenómenos. E como, paulatinamente ou de supetão, os estados-de-espírito sociais deixam de mobilizar certos modelos cognitivos-ideológicos e passam (momentaneamente ou por um período mais dilatado) a usar outros modelos cognitivos-ideológicos. Apenas alguns sociólogos não perdem de vista como os factos sociais, as evidências sociais, são produzidas não apenas pela matéria envolvida mas também pelo modo de observação do investigador ou do profissional, dependendo deste último aquilo que do que esteja disponível à observação venha efectivamente a ser registado como alvo das apreciações avaliativas da ciência.

Um exemplo prático do alcance disto pode ser o caso conhecido por arrastão de Oeiras. No dez de Junho de 2005, <http://www.eraumavezumarrastao.net/>, dia de Portugal, feriado nacional, numa praia grande e muito frequentada da região de Lisboa, organizou-se uma encenação policial e mediática que alarmou todo o país. Quinhentos jovens negros correram pela praia a roubar e espancar os banhistas desprevenidos. Durante várias semanas os entraves cognitivos e discursivos às expressões xenófobas e racistas, que se organizam em torno da teoria da miscenização tolerante característica do colonialismo português, foram levantados. Preto e criminoso passaram a ser sinónimos e foram condenadas as vozes de chamada à razão como politicamente correctas. Passado o período de maior excitação, tudo voltou ao normal: os segredos sociais que recobrem os sentimentos xenófobos e racistas voltaram a ter o efeito que tinham anteriormente, e poucos foram capazes de se lembrar, no primeiro aniversário do acontecimento, os factos, as imagens de pretos, muitos pretos, a correr com roupas e outros haveres nas mãos à frente da polícia de choque, e a incapacidade das autoridades em esclarecerem o que tinha acontecido. Do ponto de vista de alguns dos que fizeram questão de se recordar, o politicamente correcto tinha obrigado o governo e a polícia a esconderem e censurarem os factos para evitarem problemas diplomáticos com os países africanos de língua oficial portuguesa (Palop). Do ponto de vista de outros terá sido uma provocação racista bem sucedida em mobilizar a polícia e os órgãos de comunicação social. Em resumo: não há esperança de algum dia os poucos que estão empenhados em estabelecer a verdade dos factos venham a estar de acordo sobre o que realmente possa ter sucedido.

Sabe-se do embaraço das autoridades, por terem sido apanhadas desprevenidas pelo confronto étnico mediaticamente, utilizado por todo o mundo de modo negativo para Portugal. Não se sabe quem possa ter sido responsável pela provocação: os próprios pretos que se juntaram às centenas (ou dezenas, é indiferente) na praia ou quem chamou

⁶⁰ Exemplo deste tipo de práticas é o exemplo referido em capítulo anterior, em que Michel Wieviorka procura mencionar exaustivamente as análises mais importantes da violência e termina dizendo que deste inventário excluiu a violência de origem institucional, precisamente aquele tipo de violência que Max Weber chama legítima e que tem por finalidade organizar o monopólio da violência e a ordem social dominante.

a polícia e a comunicação social a ver um arrastão ou algum polícia que precisasse de exercício.

A sociologia, claro, não está em boas condições para mediar ou conciliar este conflito de perspectivas de compreensão dos factos. Pelo contrário, deve evitar deixar-se envolver nele, procurando romper com o senso comum e procurando um ângulo de apreciação dos eventos que seja instrutivo e possa ser também preventivo de explosões de sentimentos racistas. Para tal, a primeira coisa que há que reconhecer é a alteração de estado-de-espírito social que a notícia despoletou na população, a importância da sequência e persistência de notícias que ajudaram a promover essa alteração de estado-de-espírito, que por sua vez – seja através das audiências ou através das entrevistas dos jornalistas – retro-alimentou as notícias, numa escalada que se esgotou a certa altura porque não tinha mais por onde se alimentar. Dito de outra forma, o que impressiona é que algo de inesperado, como a notícia de um alegado arrastão, possa gerar uma espiral de factos inesperados, como a legitimação dos discursos racistas e a desconfiança popular explícita e aberta face à presença de africanos ou seus descendentes (no Algarve, nos dias seguintes, foram detidos jovens pretos acusados que estarem a organizar outro arrastão), da mesma maneira que uma pessoa assustada se torna muito mais sensível a estímulos que lhe provocam sentimentos de emergência e reacções defensivas eventualmente violentas. Com o tempo, à medida que deixa de ser possível alimentar o medo e o estigma, o estado de alarme pode desaparecer, mas a memória do que aconteceu, bem como a explicação a que cada um deu mais crédito, ficaram registadas de alguma maneira, tornando-se parte da experiência social, sem que tenha de haver consciência disso por parte dos que com isso ficaram marcados. Tornam-se parte integrante dos segredos sociais, do mesmo modo e com as mesmas consequências potenciais dos preconceitos contra os imigrantes e criminosos acima referidos.

A alma social, os estados-de-espírito que animam e transformam quotidianamente e estruturalmente as sociedades, conforme o devir histórico e as suas circunstâncias próprias – tantas vezes independentes dos factos tal como pudessem vir a ser verificados se a ciência empirista fosse aplicada sistemática e exaustivamente –, são frequentemente mais influente na composição das intencionalidades sociais verificadas do que a análise racional das situações. Pelo menos é disso que se queixam os cientistas em relação aos políticos e estes relativamente à comunicação social e os jornalistas perante os povos. É claro que as intenções declaradas – por exemplo, pelas instituições políticas ou pelos que esperam misericórdia do poder judicial – têm um valor relativo. Mas nem por isso elas deixam de ter um significado a que quem as tenha produzido tem de se preocupar em parecer aparentar fiel. Da mesma forma que as respostas a um inquérito sociológico podem, potencialmente, ser enganosas ou menos sinceras e nem por isso os cálculos estatísticos sobre tais materiais deixam de ser científicos. É que uma vez feitas as declarações elas entram num circuito de auto-reafirmação que as torna objectivadas não só perante terceiros, que não têm acesso à sinceridade dos autores de tais declarações, mas também perante os próprios declarantes, especialmente quando estes se confrontam (ou são confrontados) com as suas próprias declarações.

É verdade que observar um cadáver com vida torna mais complexa a observação. António Damásio refere num dos seus livros famosos que um dos erros mais vulgares na sua disciplina é a desconsideração, a economia que se faz do facto de cada célula que faz parte do corpo humano, ou de um corpo de um animal superior, ser em si mesma um organismo vivo, com uma vida independente do organismo de que é parte integrante. Tem qualidades próprias independentes das qualidades do ser superior a que está vinculada. Sem se ter em conta essa circunstância, e a instabilidade causada, não é fácil

compreender o funcionamento do cérebro, ou melhor, o funcionamento das emoções e dos sentimentos, individuais e sociais, que são experimentados pelos seres humanos tomados como um todo, incluindo as dimensões sociais incorporadas por cada um e que analiticamente é costume simbolizar – erradamente – como produzidas em circuito fechado no cérebro. Para Damásio, cada célula do corpo humano é uma vida relativamente autónoma a considerar, sem o que as dinâmicas dos corpos, em especial as vidas afectiva, cognitiva e social, permanecerão incompreensíveis. Os sentimentos e as emoções são partes tão constituintes da vida como o coração, o estômago ou o fígado. O mesmo tipo de raciocínio pode e deve ser seguido pelas teorias sociais. O facto de cada ser humano ao longo da sua vida, como ao longo de um dia de trabalho ou de um momento para o outro, poder potencialmente transformar as suas orientações de comportamento de forma mais ou menos radical, de um revolucionário se tornar conservador ou vice-versa na política, por exemplo, não deve continuar a ser tratado como uma possibilidade espúria mas, ao invés, como a mais vulgar das realidades. É claro que isso pode parecer caótico para quem tenha sido educado a imaginar mecanicamente a interacção social entre perfis estruturalmente funcionais de personagens sociais estereotipados. Já viram o que é conceber cada pessoa como um potencial de variabilidade variável entre diferentes reportórios de estados-de-espírito que aprendeu a encarnar, conforme a hora do dia, a estação do ano, o estado civil, a situação perante o trabalho, as companhias de ocasião, as notícias do dia, e outras circunstâncias mil? Mas não será essa aventura, em particular a de se estudar o que sejam os estados-de-espírito que animam os corpos sociais, que nos poderá ensinar mais sobre como funcionam as sociedades humanas, independentemente da evidente maior dificuldade em produzir tecnologias de registo sobre a realidade que possam fixar empiricamente as características sociais? Não nos caberá assumir a coragem de António Damásio e romper com métodos ultrapassados, apesar de o primeiro sucesso de tal empresa se arriscar a ser tão só um apontar de caminho árduo e incerto a percorrer por muitos anos? Não será preciso reencantar a sociedade, tal como os clássicos a procuraram descrever?

Não é esse o encanto do caminho aberto por Norbert Elias, no seu processo civilizacional? Saber que os níveis de repugnância social perante à violência estão a aumentar paulatina e irremediavelmente, à medida que o ideal de civilizado e de culto se torna modelo social a seguir por cada vez mais pessoas, é particularmente satisfatório para as ambições existenciais dos sociólogos. Independentemente da realidade – frequentemente irracionalmente belicista – não estar a querer confirmar a validade geral da teoria. Nos anos sessenta, Pierre Bourdieu ficou famoso por ter descoberto a dependência da multiplicidade dos gostos pessoais da estrutura social. O sucesso posterior de Elias, produzido com base num texto dos anos trinta que teve de esperar a altura histórica propícia para ser reconhecido e adoptado como genial, mostra bem como os critérios de valoração da sociologia se alterou, no sentido da tendência do reencantamento da sociedade. Para Pierre Bourdieu, apenas no período de socialização primária e secundária os *habitus* se incorporam. Na vida adulta manifestam-se automaticamente em disposições de classe, como consequências pessoais do trabalho de incorporação. Norbert Elias perspectiva mecanismos equivalentes na história para lhe dar um sentido evolutivo não teleológico mas incarnado, geração após geração. Mecanismos adquiridos individual e socialmente, nomeadamente através da imitação dos comportamentos das classes dominantes, concretamente dos aristocratas da corte de Luís XIV e dos altos funcionários do Estado moderno.

Tais teses merecem ser revisitadas, seja para atender e desenvolver determinadas intuições que o possam merecer, como o mimetismo humano ou a causas previamente

incorporadas da acção humana, seja para alargar o respectivo âmbito de acção teoricamente reconhecida. Porque razão as experiências sociais adultas não são susceptíveis de produzir disposições e *habitus* incorporados, mesmo que exijam mais trabalho de cada pessoa? Ou o mimetismo humano não pode funcionar com modelos sociais de comportamento bélicos e não civilizados, como parece acontecer na tropa?

Introspecção e teste de hipóteses

No século XIX, ao espiritualismo, centrado nas potencialidades últimas, apocalípticas ou celestiais, o positivismo contrapôs o reducionismo utilitarista (com Comte) e o materialismo (com Marx), ambos de inspiração científica. Ao mundo normativo das ordens sociais imposto em nome de Deus, cuja moral fazia segredo social do indesejável – como, por exemplo, do incesto aristocrático que a literatura de Eça expõe em *Os Maias* – e expunha sem pudor o estigma social – como explica Foucault ao analisar a execução das penas – o positivismo oferece uma perspectiva higienista, terapêutica e técnica para resolver os problemas sociais. Ou melhor dito, oferece duas perspectivas ideológicas para concretizar historicamente o fim da alienação mental por via religiosa: a laicidade burguesa reformista e a revolução proletária e laica. O espírito de submissão ao capitalismo e o espírito revolucionário.

A ideia de sociedade refere-se, com ambiguidade, à solidariedade que separa os selectos dos populares ou marginais e à solidariedade que reúne uns e outros face a perigos externos, nomeadamente aos perigos bélicos. Foi, e é, na guerra que os nacionalismos melhor se fazem sentir, quando aos populares é dada a honra de poderem servir o país ao serviço das decisões das classes dominantes. A submissão social, resolvida em subordinação militar, influencia fortemente o modo de organização social, cf. Sennett (2006), e o estado-de-espírito predominante a partir das configurações bélicas que originaram ou terminaram os conflitos armados sociais com mais impacto na vida em sociedade. Os revolucionários esperavam que as convulsões sociais que ocuparam a maior parte da história europeia do século XIX pudessem, num esforço final de concretização do princípio da igualdade social e política, elevar as relações sociais a um estado tão avançado quanto possível. Como os reformistas, porém, a generalidade dos revolucionários sabia que, mesmo que lentamente, o estado de agitação social haveria de tender a fixar-se em níveis de consumo de energia vital humana mais baixos. Aliás, era na mesma perspectiva de pacificação (fim das contradições sociais irreconciliáveis) que se imaginava o comunismo.

A sociologia, ciência das instituições e das desigualdades sociais, tomou os valores modernizadores (a liberdade e a igualdade) como seus próprios critérios morais mas, ao mesmo tempo, admitiu-os como descrições, ainda que imperfeitas, das realidades sociais. Ao contrário do marxismo, que viu na realidade social vigente sob o capitalismo a (última) negação (possível) dos princípios doutrinariamente declarados pela Revolução Francesa. Com Weber, a liberdade concretizar-se-ia no mercado e a igualdade na burocracia, ao passo que com Durkheim a liberdade era expressão de uma nova ordem de solidariedade social mais alargada e eficiente e igualdade a consequência da coerção social por respeito a tal ordem.

O que é de ressaltar são não apenas as diferentes formas de abordar a análise social própria de cada autor, uns a verem a garrafa meia cheia e outros a verem a mesma garrafa meia vazia, mas também a consciência que todos tiveram da importância de fazerem valer cientificamente os seus pontos de vista próprios. Para tal, cada um usou a ambiguidade da noção de sociedade para designar factos sociais muito distintos entre si. Max Weber entendeu a sociedade como o tecido formado pelo conjunto das relação

sociais inter-individuais, ao passo que Durkheim entendeu a sociedade como uma super entidade abstracta de um nível de realidade superior ao nível de experiência individual. As relações sociais compreendem-se, através da introspecção, por semelhança às experiências do observador, fixando dimensões ideal-típicas apropriadas à análise, segundo a proposta de Max Weber. A sociedade descobre-se através do teste de hipóteses científicas centradas num nível de realidade próprio da disciplina sociológica, à procura de expressões essenciais de vida moral, segundo Durkheim, em particular em *Formas Elementares da Vida Religiosa*. No dizer de Peter Berger (1963), a sociologia é uma forma de consciência moderna e ocidental, por oposição a outras formas de consciência, modernas ou não, ocidentais ou não, que deve ser militantemente anti-ideológica.

Os antigos romanos dividiam a vida em quatro idades de 20 anos cada uma: a infância, a juventude, a idade adulta e a velhice. Comparada com a concepção usada na actualidade, esta divisão expandia muito a infância e reservava para a velhice, a idade em que a sexualidade deixava de ser um constrangimento pessoal e social, os privilégios da filosofia, da sabedoria e da orientação dos mais jovens e de toda a sociedade.

A psicanálise reconhece na sexualidade, e em particular na socialização da libido nos primeiros anos de vida, a fonte principal de vitalidade da espécie humana, marcante das potencialidades e impossibilidades de carácter de cada ser humano ao longo de toda a vida. Determinismo equivalente, mas em sentido inverso, foi proposto por Durkheim, geralmente mal aceite: a sabedoria própria das idades mais avançadas funcionaria como controlo moral das disposições adquiridas pelos *habitus*. Nas sociedades actuais, vergadas ao utilitarismo, apenas a solidariedade social mantém a maioria dos velhos ligados à vida e à sabedoria tradicional, pouco valorizada e, ao contrário, frequentemente desvalorizada, está desligada dos grupos etários mais velhos, todavia demograficamente crescentes.

Na sociologia há a tendência de se considerarem os problemas da infância como externos ao âmbito disciplinar, embora actualmente, nomeadamente a partir da noção dos direitos das crianças, se assistam a esforços de actualização da teoria social. Os problemas da juventude são um campo particular e exótico da análise social, seja no campo da sociologia do quotidiano – que procura observar as práticas de convivialidade de grupos sem enquadramento institucional que apenas nesses idades são vulgares –, seja no campo da caracterização das desigualdades sociais entre os jovens, que não são possíveis antecipar enquanto utilizarmos os instrumentos metodológicos usuais, centrados no trabalho economicamente útil. Quais serão os destinos sociais dos diversos elementos e grupos juvenis institucionalmente informais, não se pode saber, embora isso mesmo seja indispensável para que tais análises estruturais possam fazer sentido. Desde os chamados pré-delinquentes,⁶¹ para quem os especialistas auguram futuros institucionalizados em centros de repressão, até às juventudes partidárias, passando pelos estudantes organizados em origens de classe, conforme a situação dos respectivos educadores, os jovens são, para a análise social, o seu futuro previsível enquanto adultos economicamente activos. Do mesmo modo, os velhos são o seu passado enquanto

⁶¹ Há sociólogos capazes de usarem este extraordinário e premonitório adjectivo que prefigura, um pouco à maneira da análise social do lugar dos jovens, mulheres e velhos sem actividade económica, uma forma de conformação social moderna: a exclusão socialmente produzida e, pelos vistos, cientificamente confirmável. Esta estratégia contrasta a nível metodológico com outra, usada no caso dos criminosos, que considera equivalente o universo dos criminosos e o universo dos presos, desta vez descartando a hipótese dos erros judiciais nem das cifras negras. A primeira antecipa a decisão judicial, a segunda apenas considera a decisão judicial, ambas reforçam preconceitos de senso-comum em vez de romperem com eles.

adultos activos e todos somos melhor definidos socialmente, na prática e na ciência, pela condição sócio-profissional que aspiramos, que detemos (aqui há um pico de objectividade) ou que já detivemos, no quadro da divisão de trabalho e da empregabilidade observáveis actualmente.

O inquérito sociológico, por facilidade e como aplicação da regra reducionista própria da ciência, admite como sendo a essência de cada vida humana a referência a um máximo de qualificações profissionais reconhecidas e certificadas. Cada ser humano é, pois, referido ao tipo de adulto que está socialmente classificado de acordo com complexos sistemas de avaliação económica, social, política, cultural, que servem de guia na vida quotidiana, quais totens modernos, referências identitárias naturalizadas. Por vezes, como no caso típico de mulheres, crianças, jovens e velhos, há pessoas a quem se admite atribuir estatuto social autónomo (e menorizado) – por serem protegidas de gente ou instituições mais poderosas do que as próprias seriam isoladamente. Para efeitos de análise social, o tipo de gente que se considera, principalmente nas metodologias extensivas, é o indivíduo, isto é, a pessoa adulta activa, cuja consideração de género, idade, posição social, é feita através de critérios discretos que não põem em causa na referência principal – pelo contrário, partem desse princípio. A ponto das feministas – que procuram evitar que se pense que pelo facto de ter havido avanços muito consideráveis na consideração dos direitos das mulheres, nas últimas décadas, a distinção anti-discriminatória entre os sexos deixou de fazer sentido – insistem frequentemente em análises sociais que privilegiam a variável sexo, precisamente negligenciada como distintiva nas análises sociológicas que não são especializadas em temas femininos.

Estando nós a entrar numa nova era, em que – aparentemente – os lugares de classe que a burocracia do Estado Social quis estabilizar tendem a dispersar-se numa economia em rede, dominada por sociedades da informação e estas dominadas, por sua vez, por conhecimentos produzidos pelos sistemas de vigilância global cf. David Lyon (1994) e pelos analistas simbólicos cf. Robert Reich (1991), quando a flexibilidade no trabalho, a corrupção e a economia paralela libertam as pessoas das respectivas famílias e lugares de origem, numa radicalização do processo civilizacional de individuação próprio da modernização social, e a exclusão social se torna maciça e produto do funcionamento geral da sociedade, cf. Young (1999), será que as formas tradicionais de produzir informação estatística sociológica e de interpretar os dados assim produzidos não está em processo de degradação qualitativa? Quando os estudos demográficos revelam o envelhecimento radical da população na Europa, será sensato continuar a pensar a idade sénior como marginal às questões sociológicas prioritárias? Que mudanças na teoria social implicaria a colocação da variável etária no centro das preocupações sociológicas? Berger e Luckmann (2004) falam de dois tipos de socialização, a primária e a secundária, e ainda da socialização incompleta. O primeiro decorre entre a família e cada criança. O segundo resulta da relação da pessoa com as instituições e também com os grupos de pares, a terceira refere-se aos casos em que as duas socializações anteriores não são suficientes para colocar de forma suficientemente firme a pessoa assim formada num lugar social pré-definido, o “papel social”. Portanto, pode haver lugar a processos de ressocialização em pessoas adultas, que são adultos apenas na idade, mas tratados como se o não fossem na prática social, por precisarem, alegadamente, de ajudas especiais para completar a socialização, ao mesmo tempo que se produz uma pressão social para a sua exclusão do âmbito social principal (o dos adultos integrados e tranquilos nos seus papéis sociais pré-definidos), a que também se chama, com uma ponta de hipocrisia, ressocialização.

Nesta narrativa da emergência social do ser humano na sua condição social, com a qual, segundo os autores, não se nasce, fica claro que a sociologia: a) não trata de todos os seres humanos igualmente, mas se centra apenas nos que estejam socializados; b) que os processos de socialização são estudados pela sociologia, e a referência moral (do que está bem socializado e do que esteja mal socializado) desta ciência é aquela que for a dos seres humanos já socializados; c) que nesta perspectiva a velhice só é alvo de atenção sociológica na medida em que possa ser atingida por processos de dessocialização, digamos assim, que justifiquem uma reacção ressocializadora.

“O máximo sucesso da socialização é mais provável ocorrer em sociedades com muito simples desenvolvimento e abstracção de linguagem e mínima distribuição de conhecimento”,⁶² escrevem os autores, e continuam: “O ‘individualista’ emerge como alguém que tem a potencialidade de migrar entre um número de mundos disponíveis e que construiu deliberadamente uma identidade a partir dos materiais oriundos de uma diversidade de identidades.”⁶³ Quer dizer: nas sociedades complexas e emancipadoras dos indivíduos, por um lado, a socialização é mais exigente, e, por isso, falível. Por outro lado, cada indivíduo deve ser formado numa diversidade de potencialidades que pode necessitar de pôr em prática, que na sua falta o colocam fora da sociedade, em necessidades de ressocialização. Nesta perspectiva, a sociedade é mais feita de papéis sociais do que de pessoas individuais. Os primeiros são, por natureza, sociais, e as segundas são biológicas. As pessoas podem, conforme as características próprias e as formas sociais em que se pretendam integrar, tornar-se indivíduos socializados ou pessoas excluídas por serem incapazes de se adaptarem às características indispensáveis à integração social, que dão muito trabalho a adquirir e podem mesmo não poder ser adquiridas de todo ou em tempo útil (ossos da competitividade).

⁶² “Maximal success in socialization is likely to occur in societies with very simple Detachment of Language and minimal distribution of knowledge” Berger e Luckmann.

⁶³ “The ‘individualist’ emerges as a type who has the potential to migrate between a number of available worlds and who has deliberately constructed a self out of the ‘material’ provided by a number of different identities”, idem.

V. Naturezas sociais

“For Agamben, in his *Homo Sacer*, the fundamental classification of classical society was not necessarily between the sacred and the profane, but between *physis* (nature) and *nomos* (order [or law]), or more precisely between *zoë* or natural life and *bios* or the forms of life. (...) Nature is characterized by its violence” em Bryan S. Turner (2007) “The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility” em *European Journal of Social Theory* 10(2):295

No princípio era o verbo? Ou seria esse o tempo em que os animais falavam?

A vida humana é alvo de uma luz nova no reino animal. A palavra, a nomeação, desmultiplica o real em vários mundos imaginados, em várias civilizações, que transformam as pessoas em seres culturais, previsíveis, embora sempre instáveis.

O valor da palavra é indubitável, já que muita gente oferece o corpo para assegurar a terceiros (aqueles a quem reconhecem o poder da palavra) que as suas palavras se fixarão na história. Assim os militares vão para a guerra, os militantes para a luta, as famílias avançam para defenderem as respectivas honras, que são afinal o direito a ter um lugar, não apenas físico mas virtual, imaginário, de prestígio, no concerto das relações sociais humanas.

Não avançam desorganizadamente. Os jovens machos vão à frente, orientados pelos velhos sábios, que também organizam o controlo das mulheres e das crianças. A competição entre sociedades faz-se por intermédio de confrontos entre juvenis, que antes e depois dessa idade não estão em condições de o fazer. Nas sociedades modernas esta estruturação social tende a reformular-se, por diversas razões: a) tecnologias para exercício da extrema violência não exigem força física; b) a divisão de trabalho tende a fazer da guerra um sector de actividade autónomo; c) o envelhecimento demográfico desvaloriza a velhice; d) o auto-controlo da sexualidade e da reprodução por parte das mulheres confunde a ancestral divisão de trabalho entre géneros. Mas ainda assim continua a ser relevante distinguir os seres humanos de acordo com as várias etapas do seu desenvolvimento biológico e social, entre várias gerações de socialização, que correspondem aos anos de maturação de um individuo competitivo para a vida profissional e pública e aos anos depois do abandono dessa vida, seja por incapacidade de nela participar, seja por ter direito a nela deixar de participar.

Custa a acreditar que a sociologia tenha tão pouco em conta os ciclos biológicos nas suas análises mais estruturadas, o mesmo se passando com os fenómenos normativos (dos efeitos da retórica política na disposição social das pessoas ou das decisões judiciais na vida quotidiana). Queremos mostrar que não é impossível manter a especificidade da sociologia e da teoria social e, ao mesmo tempo, abrir amplas pontes cognitivas com saberes que ainda que não sejam científicos, mas serão melhor descritos como dogmáticos e experimentais, são necessários a um bom entendimento do campo específico de intervenção sociológica.

A sociedade é uma noção que se refere a uma certa entidade natural – não é produzida pelas pessoas, mas tão só constatada a sua existência, seja como herança, constrangimento, ideal metafísico, imagem distorcida ou de outra forma que se entenda

concebe-la – decorrente dos processos de diferenciação evolutiva que ocorrem na Terra e afectam certas formas de vida animal, entre as quais as humanas. De facto, em certas espécies, em contraste com outras, observam-se fenómenos gregários e de acompanhamento mútuo entre os indivíduos, em números variáveis, que, por um lado, parecem necessários ao bom desenvolvimento da espécie e, por outro lado, produzem resultados práticos dessa experiência colectiva que não seriam alcançáveis sem a sintonia de esforços e de entendimentos sobre as formas de distribuição dos benefícios proporcionados pela associação.

A compreensão da existência da sociedade constituiu, no caso dos humanos, uma vantagem comparativa relativamente a outras espécies, observável na diversidade e flexibilidade de modos de organização e adaptação ao meio e às circunstâncias que se julga, vulgarmente, estarem na base da explicação da colonização global do planeta por parte da nossa espécie. A capacidade de controlo – sempre relativo – das relações sociais à distância, como as descritas por Durkheim (2002/1912) para sociedades muito simples, que estão na base do desenvolvimento do Estado moderno, segundo Norbert Elias (1990/1939), e da dominação de homens mais velhos e cognitivamente competentes sobre o resto da espécie, actualmente a evoluir para o que se costuma chamar a sociedade da informação e do conhecimento, tais capacidades de controlo são fonte de disputa política e cultural, mas também repressiva e bélica, cf. reclama Anthony Giddens (1985), que conformam as formas de cooperação humana para organizar a sobrevivência da espécie através dos mecanismos económicos de produção dos recursos necessários à essa sobrevivência, assim como à reprodução da espécie, do meio ambiente em que possa existir e, *last but not the least*, das relações sociais de cooperação (e conflito) que sustentam e retroalimentam a produção económica e as instâncias sociais.

Não admira, pois, que os estudos socializados sobre a sociedade, e concretamente a sociologia, gerem tanto desconforto nalgumas sensibilidades, como a de Margaret Thatcher que disse “*there is no such thing as society*/isso de sociedade não existe”. Preferem reduzir ao mínimo a reflexividade social para, desse modo, imaginam, aumentarem a capacidade de submissão dos seres humanos às ideologias políticas conhecidas como “discurso único” ou políticas tecnocráticas do *one best way*,⁶⁴ tomadas geralmente por positivistas quando são melhor descritas por autoritárias. É claro que não é esse, geralmente, o sentimento dos sociólogos. Mas não será, muitas vezes essa a prática? Logo na fase inicial da formação sociológica, fica claro que há várias maneiras (e vários professores e autores) capazes de nos fazerem olhar o mundo de outras maneiras. Algumas delas emocionalmente satisfatórias, outras perturbadoras, que somos chamados a aderir ou a repudiar, a desenvolver ou a esquecer. Porém, como temos mostrado, apesar da variedade de sensibilidades e de práticas profissionais, não será que se pode observar um recolhimento da teoria social que legitima a negação das formas estruturantes da violência e da espiritualidade próprias da natureza humana? Voltaremos a este ponto, que é central na nossa argumentação.

No actual contexto de prevalência ideológica global do neo-liberalismo, politicamente inaugurado com a Dama de Ferro, afirmar a validade da diversidade de abordagens da

⁶⁴ A organização científica do trabalho, também conhecida por taylorismo, tem por objectivo separar em séries de tarefas simples qualquer posto de trabalho. Os organizadores do trabalho registam todos os movimentos de um trabalhador no seu posto de trabalho e racionalizam esses movimentos, expurgando de todos os movimentos inúteis e tempos mortos, permitindo aumentos de produtividade significativos. Nesta perspectiva, entretanto um pouco desactualizada pela supremacia da economia dos serviços e as potencialidades das novas tecnologias de informação e comunicação, apenas haverá, para cada tarefa, uma sequência óptima: aquela que é determinada pelo organizador do trabalho, muitas vezes um senhor engenheiro.

sociedade, a que se costuma chamar multiparadigmática, em contraponto com o discurso autoritário é um contributo relevante para argumentar que também poderá ser admissível uma certa perspectiva de observação incapaz de confirmar a existência de um determinado conceito de sociedade – por exemplo: a sociedade socialista. Já será menos compreensível (será um sinal de repugnância) negar a existência daquilo que faz da nossa espécie um caso único na vida da Terra. A saber, a capacidade de diferenciar entre os seus indivíduos chefes capazes de transformarem a vida de todos os outros membros da espécie. Indirectamente, através de processos administrativos e legais, mas também directamente através de processos políticos com impactos económicos e culturais difundidos de forma ainda por explicar cabalmente, que são conhecidos por ondas.⁶⁵

Negar a existência da sociedade não é apenas negar as formas de solidariedade tradicionais e institucionalizadas pelo Estado Social. É denunciar a teoria social como uma falsidade, o que os sociólogos não devem permitir sem reagirem. Para o que devem ter em conta os mecanismos sociais que estão a ser mobilizados pela retórica neo-liberal, em particular os segredos sociais que recobrem, por natureza das coisas, o exercício dos poderes instituídos, sempre incapazes de cumprirem cabalmente com os desígnios e respeitar os valores alegados que legitimam a sua própria existência e, portanto, dependentes da benevolência e crença das tutelas e das sociedades nas respectivas virtualidades, a concretizar no futuro ou, pelo menos, nas necessidades imediatas do presente. Numa fase histórica em que a estratégia política dominante é a de subverter os objectivos das instituições sociais do Estado Providência, a denúncia pública de tal reorientação – para que a sociologia estará, eventualmente, melhor preparada que outras ciências sociais, como a economia, por exemplo – denunciar como metafísico o próprio objecto de estudo dessa ciência é como tirar a bola do campo de jogo.

Diferentes estratégias de afirmação da teoria social

É compreensível a reacção de acompanhar, qual judoca, a argumentação adversária e juntar a crítica economicista de base marxiana à sociologia dita qualitativa (vulgarmente confundida com opinativa, mesmo pelos alunos de sociologia) com a crítica liberal de base weberiana à sociologia que não ancore as suas reflexões na evidência primeira e objectiva do ser humano singular como fonte de toda a sociabilidade, das relações sociais e das sociedades. Vimos em capítulos anteriores como tal estratégia, apesar dos resultados excelentes já obtidos, se caracteriza por fazer segredo, digamos assim, das dinâmicas sociais emergentes, em particular reforçando estigmas sociais e escamoteando violências institucionais, fundamentalmente por prosseguir a estratégia anti-ideológica de recusar o envolvimento na luta política entre socialismo e capitalismo, no quadro das políticas social-democratas vigentes no tempo da Guerra Fria. No actual quadro geo-estratégico de globalização há que preparar novas estratégias susceptíveis, ao mesmo tempo, de abrirem o campo de desenvolvimento científico e profissional para as teorias sociais e de se adaptarem melhor às novas circunstâncias, em que a insegurança e a guerra recrudescem de intensidade e ocupam parte cada vez mais relevante das preocupações das pessoas e das instituições.

A proposta que apresentamos decorre, especificamente, das surpreendentes realidades observáveis nas prisões, em Portugal, na Europa e no Mundo, onde para além da óbvia ineficácia prática e financeira dessas instituições (basta ver como se tornam supermercados de tráfico e consumo de drogas, nomeadamente, quando a sua expansão

⁶⁵ Ver, por exemplo, Chris Freeman e Francisco Louçã (2004) para o campo económico, Young (1999) para o campo social ou Woodiwiss (2005) para o campo político.

tem sido justificada precisamente pela guerra contra a droga) se verifica um recuo evidente na implementação das políticas de direitos humanos, cujas instituições, porém, continuam activas e esforçadas, na esperança de serem capazes de resistirem – infiltradas, perseguidas, subvertidas – à onda securitária, até que as orientações políticas dominantes nos Estados mais poderosos do Mundo possam vir a ser revertidas. A diferença entre os movimentos sociais pró e contra os direitos humanos pode sintetizar-se pelo facto de os segundos entenderem que certos seres humanos podem e merecem ser socialmente destituídos da sua dignidade de membros da espécie, a quem se aplicam critérios mínimos de solidariedade. Observa-se aqui uma prática de diabolização do outro que se equivale e sustenta nos processos civilizacionais de materialização da natureza, como se ela fosse magicamente renovável. Esta natureza assim concebida é, por isso, insusceptível de provocar sentimentos de repugnância perante a violação evidente dos critérios de prudência, da mesma forma que a violação banalizada dos direitos humanos nas cadeias e nas ruas de todo o mundo, incluindo na Europa (evidente no caso dos imigrantes), é ignorada e remetida para o limbo dos segredos sociais. Porém, tais procedimentos sociais (e políticos) não desaparecem como se nunca tivessem existido. São parte da construção da sociedade de risco, em que a presença do outro nos assusta e nos repugna, fisicamente. E nos isola uns dos outros, aumentando o ciclo vicioso de isolamento social e político de todos e cada um em proveito de cada vez menos, eles próprios cada vez mais isolados, também.

A experiência prisional permite colocar a hipótese de, em determinadas circunstâncias bem controladas pelo experimentador, neste caso o sistema penitenciário, as pessoas, qualquer pessoa, tender a reagir de formas padronizadas, isto é socialmente primárias e fixadas por instintos biológicos, dadas, precisamente, as circunstâncias de isolamento social.⁶⁶ Será isso que sustenta a tese de Michel Foucault de que é a prisão que produz, qual fábrica, os criminosos, ao fazê-los experimentar formas de sociabilidade traumáticas e socialmente incompreensíveis (tanto para os restantes membros da sociedade que não tenham tal experiência, como para os próprios prisioneiros), rompendo-se assim, de forma irreversível, com recursos de sociabilidade em geral já escassos nas pessoas alvo de repressão sistematizada. O estigma social moderno é invisível mas tão pertinaz quando as marcas físicas. Trata-se de uma cirurgia mais ou menos profunda, com cicatrizes mais ou menos feias, nas potencialidades sociais de indivíduos presos e respectivas famílias e amigos, de facto grupos sociais inteiros.

Ora, à teoria social repugna-lhe o uso da violência e faz parte das preocupações deontológicas e profissionais que lhe estão associadas prestar toda a atenção à possibilidade de participar em manipulações orquestradas de populações humanas contra os seus interesses, desejos e vontades. Mas não será que faz, ao permitir-se a si própria dirigir-se aos grupos sociais classificados como excluídos como grupos excluídos. Não estará, desse modo, a reforçar e a participar nos processos de exclusão social? Não será que admitir serem criminosos os condenados, em vez de suspender os juízos das instituições judiciais e relativizá-los, desenvolvendo por si própria e para si própria uma teoria sociológica autónoma, com métodos autónomos, que lhe permitam produzir o distanciamento cientificamente aconselhável ao estudo dos processos de criminalização, não será isso, dizíamos, tomar partido acrítico pelo Estado, qualquer que seja o Estado, contra o cidadão, qualquer que seja o cidadão preso, ainda que inocente? Não é isso que faz Michel Wieviorka (2005) quando trata sociologicamente da violência quotidiana, sem considerar a violência estrutural e estruturante?

⁶⁶ Cf. experiência de Stanford, <http://www.prisonexp.org>.

Para um questionamento aprofundado dos institutos judiciais e dos seus impactos sociais e históricos, a partir da produção ideológica sistematizada, deve ler-se António José Saraiva (1994/1969). Centenas de anos depois da abolição da Inquisição, quando esta já não provoca medo mas antes repugnância e incredulidade pelo desempenho que lhe foi permitido desenvolver durante 3 séculos em Portugal, quando a menção de associação com tais práticas é insultuosa, Saraiva regista – e não o devemos ignorar – como cientistas e académicos especializados e eruditos, no caso um francês, continuam a ser enganados pelas descrições inscritas nos processos inquisitoriais, tomando-as como descrições fidedignas das realidades investigadas através de métodos como a tortura, a provocação, a perseguição, a corrupção, a troca de influências e a delação. Estaremos nós, no nosso tempo pós-inquisitorial, livres de práticas judiciais desviantes na procura desinteressada da verdade? Só por ingenuidade se pode responder afirmativamente. Só por negligência essa pode continuar a ser a resposta dominante quando nos centros de poder da única superpotência se discute, pormenorizada e sadicamente, os níveis de tortura apropriados a serem aplicados aos presos, como forma de legalizar práticas já recorrentes, na prática.

Os torturadores beneficiam dos mecanismos do segredo social, quer dizer: embora seja impossível desconhecer-se a sua presença e trabalho, procede-se como se eles não existissem, encobrendo-se as respectivas actividades com barragens de acusações e estigmatizações contra os denunciantes, na melhor das hipóteses fazendo-se disso um caso jurídico (para ser trabalhado em segredo de justiça) mobilizando todas as regras judiciais para evitar o reconhecimento da verdade. Isso é fácil, quanto mais não seja pela demora que um processo sempre implica e pela impossibilidade prática de denunciar todos os torturadores, dada a energia necessária para produzir uma só acusação contra o peso das instituições que arrastam distraidamente os pés e que se recusam a ver o que é evidente.⁶⁷

As técnicas de tortura e de encarceramento são eficazes porque se imagina que a capacidade de, na altura da sua aplicação, induzir determinados estados de espírito (ansiedade crónica, subordinação, comportamento bipolar, por exemplo) tais inscrições temporárias servirão de lição aos condenados (ou simplesmente capturados) para se resumirem, de cada vez que venham a ser confrontados com as autoridades, a tais estados de contenção e de incapacidade de iniciativa. A experiência das instituições penitenciárias mostra que tal raciocínio é falso. Mas é verdadeira a sensação (aparentemente satisfatória para alguns torturadores, como também para pessoas que se satisfazem em fazer caridade a presos ansiosos) de que em circunstâncias extremas os seres humanos reagem, de uma forma geral, de forma previsível, ao contrário do que acontece quando os graus de liberdade são maiores. Ao pressionar um ser humano, limitando-o nas suas possibilidades de acção, o repertório de comportamentos e atitudes reduz-se exponencialmente, eventualmente até à expressão de estados-de-espírito elementares, radicalmente incontrolláveis pela pessoa que deixa de ter condições para ser sujeito e passa a ser *voyeur* de si próprio, como acontece – e é impressionante – aos auto-mutiladores, aos grevistas de fome, aos suicidas, aos provocadores e outros que compõem o grupo dos mal comportados dos sistemas prisionais de todo o mundo. Em caso de torturas mais profundas, os especialistas são capazes de descrever (e provocar) reacções extremas nos seres humanos, nomeadamente o enlouquecimento provocado

⁶⁷ O caso espanhol está relativamente bem documentado por que existem dezenas de associações cívicas dedicadas a denunciar a tortura e a recolher elementos susceptíveis de mostrar que tais práticas podem ser consideradas sistemáticas, cf. <http://www.nodo50.org/tortura/spip>. Um das denúncias que fazem é a política de sistemática amnistia levada a cabo pelos governos a favor dos alegadamente raros torturadores condenados em tribunal.

pelas celas brancas, sem referências que localizem a pessoa no espaço. Isto, evidentemente, só por piada de mau gosto pode ser descrito como tortura psicológica, visto que – ainda que os torturadores não toquem na sua vítima – as suas consequências práticas são destrutivas para a vida humana.

As práticas sociais de redução de um ser humano às suas expressões mais simples mostram como são efectivas, no sofrimento e na capacidade de conter a vítima dentro de padrões de comportamento regulares. Mas também mostram como são reversíveis tais comportamentos assim que o contexto social muda. Apesar dos traumas inerentes, cada ser humano tem potencialidades resilientes que podem tornar a sua vida, uma vez liberto da tutela perversa, passível de ser vivida confortavelmente, na condição de tratar do trauma de modo eficaz e socialmente apoiado, como mais facilmente acontece com os torturados por razões políticas que sobrevivem à vitória dos seus ideais e, por isso, os podem declarar vitoriosos contra os seus torturadores.⁶⁸ Noutras condições mais adversas também é possível desenvolver estratégias sociais para maximizar a resiliência, como a que é descrita por Kevin McDonald.⁶⁹ Os Falun Gong surgiram na China nos anos noventa como força social e política a partir do sucesso de um modo de tratamento dos traumas resultantes da Revolução Cultural Chinesa, mais de vinte anos antes. A prática terapêutica do Chi-Kung, meditação respiratória que pode ser socializada, não usa a verbalização mas sim a imaginação de cada praticante-participante virada para um mundo melhor imediatamente imaginado como exercício de disponibilização para a vida e para os outros e o mundo. Com o decurso do tempo, o movimento social unificou-se e foi mobilizado para contestar o poder político e do Estado sobre a sociedade chinesa.

Ao contrário do senso-comum, há que se reconhecer que a marginalidade das prisões nas sociedades modernas (geralmente entendidas como reminiscências do passado a superar quando for possível, isto é quando deixarem de existir pessoas ou grupos sociais subdesenvolvidos, pré-modernos, por integrar) se o é a nível quantitativo – mesmo nos EUA, país do Estado Penal, não há mais do que 1% de encarcerados (o que é um número extravagante) – não o é a nível moral, como é bom de ver pela relevância política da prevenção contra a tortura, bem como a doutrina sobre os direitos dos presos. São objecto de tratados internacionais de tal relevância política que a ONU, para além do Conselho de Segurança, tem também um Conselho para os Direitos Humanos. Além de acompanhar as situações de tutela subordinante sobre pessoas, geralmente por parte de forças organizadas em torno de Estados, este Conselho estimula os Estados e organizações não governamentais e estabelecerem doutrinas susceptíveis de servirem de instrumento legal para sustentarem as lutas desiguais, frequentemente de um punhado de pessoas, geralmente advogados ligados às vítimas, que pretendem romper o segredo social, exercer o papel social de quem Goffman chamou os *informados*, aqueles que são capazes de enfrentar e aceitar a existência dos segredos sociais, nomeadamente o exercício recorrente e quotidiano da violência nas relações sociais, exercício esse estruturado pelas intervenções de instituições especializadas (nem sempre moralmente legítimas, mesmo quando não são juridicamente perseguidas), e, ao mesmo tempo, contestar as consequências práticas de tais segredos, para estupefacção dos que Goffman chamou *normais*. Estes são os que se imaginam, e frequentemente se encontram, à margem do uso ilegítimo da violência estruturante, da violência

⁶⁸ Sobre o assunto confere experiência da associação Exil: <http://www.centroexil.org/>.

⁶⁹ Kevin McDonald é Senior Lecturer em Sociologia na Universidade de Melbourne, Austrália, e Vice-Presidente do Research Committee 47 da Associação Internacional de Sociologia, *Social Movements and Social Classes*. Publicou 'Global Movements' na Blackwell em 2005.

institucional. Ou melhor, são os que beneficiam dessa violência, e por isso preferem desconsiderar a sua existência, tratando de a justificar como reacção defensiva, mesmo quando isso não corresponde à verdade.

Por razões metodológicas, nestes casos, quando tratamos de objectos de estudo cuja extensão é tão contraditória, quando aparentemente atinge muito pouca gente mas de facto acaba por afectar toda a sociedade, a conceptualização de essências (em vez de dimensões) parece mais adaptável aos fenómenos homeopáticos, digamos assim. É assim com o exercício da justiça, por exemplo, que afecta directamente poucos cidadãos mas tem um papel político, moral e social profundamente estruturante. Precisamos de instrumentos teóricos e metodológicos capazes de nos elucidarem como é que micro e macro sociedades e relações sociais se entrecruzam e influenciam de maneira tão intensa e directa.

O sujeito

Michel Foucault (2004/2001) dá-nos pistas muito interessantes ao analisar o modo como o *cuidado de si*, a procura de sentido para a vida pessoal e social, se refere a um trabalho social e pessoal (no caso de alguns seres humanos, numas épocas, mas de forma mais generalizada noutras épocas) de elevação moral e cognitiva, na nossa tradição civilizacional. Assumir pessoalmente desígnios colectivos, ter visão como se costuma dizer, experimentar viver o isolamento da liderança inspirada, encarnar inspirações de exemplos anteriores de heroicidade, sacrificar-se por todos os outros, são tudo expressões correntes que se referem aos resultados práticos do cuidado de si. O sujeito torna-se adulto na medida em que se emancipa na auto-determinação, na individuação. Mas a sua completude como ser humano moderno, radicalmente ocidental, passa pela capacidade de honrar a sua estirpe servindo toda a sociedade. Era esse o conceito utilizado por Tocqueville para elogiar os capitalistas norte-americanos que, apesar do seu envolvimento na vida económica, ao contrário do que acontecia em França, também se envolviam na direcção da coisa pública, na política, permitindo assim um melhor e mais eficaz funcionamento da democracia, na defesa da liberdade contra o despotismo.

Para o estrutural-funcionalismo, a completude do ser social faz-se pela sua integração social nos lugares institucionalmente disponíveis em cada momento. Um sistema meritocrático deveria ser capaz de maximizar, para benefício da sociedade, as potencialidades de cada um através da organização de mercados de trabalho tão transparentes e competitivos quanto possível. À medida que cada pessoa se fosse formando, à medida que fosse transformando a experiência em sabedoria, outras potencialidades poderia explorar, assim tivesse a oportunidade. As diferenças de capacidade de elevação cognitiva e social das pessoas existem naturalmente, mas também estão condicionados pela formação piramidal dos lugares institucionais. Este facto levou à formulação do célebre princípio de Peter, que quer dizer que a partir de certos patamares de rarefacção institucional, nos lugares mais de topo, começam a faltar as competências necessárias ao melhor desempenho do lugar, já que a concorrência e a formação escasseiam.

Mas como se vive a decadência? Como é que os indivíduos, uma vez esgotadas as possibilidades competitivas, dada a fragilização própria da idade, como é que acompanham a vida social? Uma parte importante dos pobres é constituída por pessoas de idade. O acompanhamento por parte das famílias e amigos é frequentemente nulo. Cada vez mais, à medida que a sociedade competitiva se instala e se torna indisponível para integrar as margens, que além dos velhos acumulam crianças e suas mães

desvalidas, deficientes em número crescente, sobrevividos por via das novas técnicas médicas, todos envergonhados por não corresponderem ao perfil social normal, reforçado pela teoria social dominante. Mesmo quando reclama estar a analisar a desigualdade social e a parametriza, de modo abstracto, através da quantificação de dimensões sociais escolhidas estrategicamente, como as qualificações escolares, os rendimentos, a relação com o trabalho, a situação no emprego.

O sujeito é o centro das teorias accionalistas, representadas por Alain Touraine (1994/1992) e Michel Wieviorka, seu discípulo. É a pessoa capaz de se constituir em agência social, seja pessoalmente, enquanto personalidade, seja mediante a participação em formas institucionais que os autores entendem ser historicamente (e moralmente) relevantes, do seu ponto de vista, que é também o ponto de vista da pacificação do mundo. Ora, precisamente, como melhor que todos os outros sociólogos ambos notaram, a violência é parte integrante da produção do mundo dominado pelos seres humanos. E por isso, a objectividade sociológica, ainda que nos possa ser desagradável, não pode aceitar que cada autor escolha, entre as violências existentes, aquelas que entendem dever condenar para alvo da sua análise, ignorando, na prática, as outras formas de violência, que para outros olhares (e formas de vida igualmente humana) podem ser mais evidentes. Para as vítimas da violência doméstica, velhos, mulheres e crianças na sua esmagadora maioria, o terrorismo pode parecer, com toda a probabilidade será, mais do mesmo ou até, quem sabe, uma oportunidade para acabar com o sofrimento ou dar-lhe um outro sentido. E, nessa situação, a desprotecção (às vezes cumplicidades) institucionais não são problema menor do que as agressões em si mesmas. Perguntem à mulheres que denunciam aos amigos e familiares e recebem conselhos para que fiquem, não desistam do matrimónio...

Costuma dizer-se que por detrás de um grande homem há sempre uma grande mulher. O que se espera poder ser verdade. Mas também é certo que, por vezes, por baixo de grandes homens estão cadáveres de mulheres, homens e crianças, alguns desconhecidos dos próprios, outros feitos à sua mão. Porque é que factos tão gritantes como estes se mantêm segredo social? E porque é que a teoria social reforça tais segredos, em vez de os revelar publicamente, com objectividade?

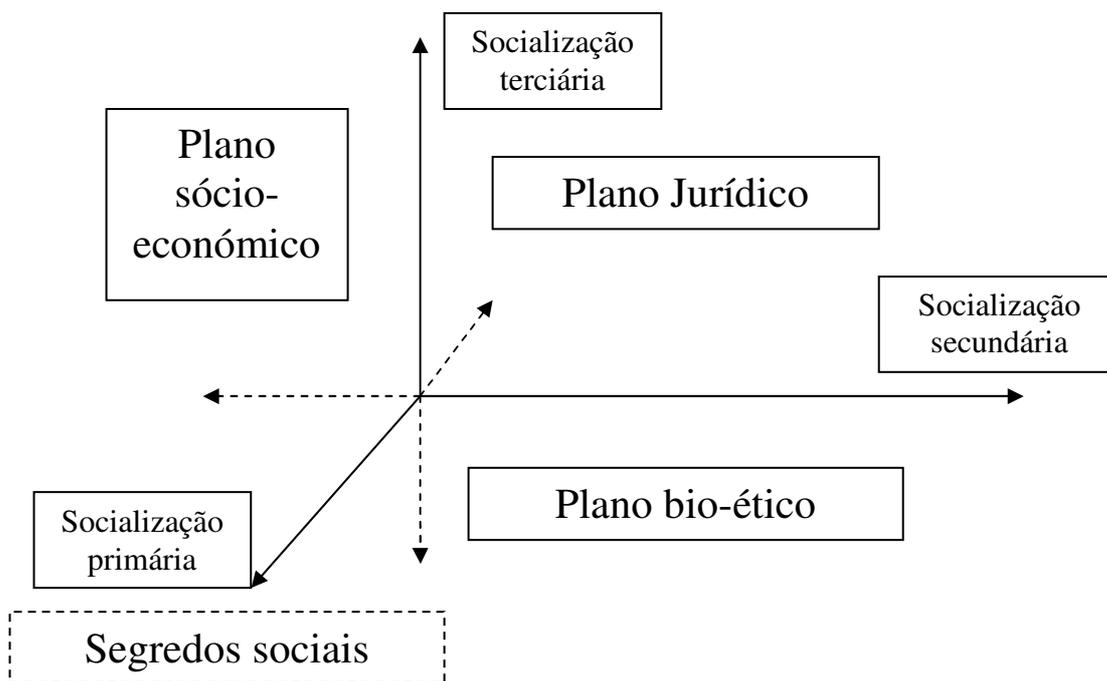
A teoria social deverá ser capaz de acompanhar a produção e decadência de um grande homem ou mulher como produto social do seu tempo, mas também como resultado dos cuidados que a si próprio essa pessoa esteve em condições, objectivas e subjectivas, de oferecer. Se a ideia de Touraine é a de democratizar a possibilidade de todos e cada um sermos grande homens e mulheres – esse foi o desígnio generoso de Comte, que aos sociólogos fará bem acompanhar – de os cidadãos serem formados como sujeitos, na sua capacidade de iniciativa na perspectiva da solidariedade social, então a teoria social deve ser capaz de ajudar a compreender o ciclo de vida de uma pessoa, desde que se forma gente até que se fine. Para o que beneficiará da cooperação das bio-ciências que estudam o corpo humano e das ciências doutrinária que estudam os modos e alternativas de auto-determinação dos povos.

Como chamou a atenção Max Weber, em termos objectivos o que nós podemos observar directamente são os suportes materiais da sociedade, as pessoas. Não basta argumentar assim, e logo transformar cada pessoa num ideal-tipo de comportamento racional, como o autor clássico faz, ao definir o método sociológico como a compreensão do sentido das acções sociais. Se a objectividade depende da nossa capacidade de análise das pessoas em carne e osso, procedamos a tal exercício efectivamente. Não será preciso – é mesmo desnecessário – autopsiar pessoas para realizar a análise social. Ter-se-á, naturalmente, que partir do princípio de que é possível encontrar sistemas bio-sociais humanos reprodutíveis, recorrentes, experimentáveis.

Não é isso mesmo que pedimos aos alunos de sociologia quando lhes pedimos para se colocarem, virtualmente, no lugar social de outro que se queira compreender?

O que é isso senão a mobilização, para determinados efeitos, científicos ou profissionais, de estados-de-espírito que possam ser aprendidos através da observação mimética de terceiros? Tudo se passa como se cada um de nós fosse bio-socialmente disponível para, apesar das limitações e incompletude da nossa fisiologia geneticamente estimulada (ou por via disso mesmo), reconstruir, dentro de certos limites, a própria natureza humana, tornando desigual (culturalmente) aquilo que potencialmente é, de facto, mais homogéneo na nossa espécie (desprovida de raças, que outras espécies desmultiplicam) que na generalidade das outras.

Quadro V.1. Espaço analítico dos estados-de-espírito



A sociologia deveria concentrar a sua atenção na produção de matrizes tão básicas e essenciais quanto possível de estados-de-espírito utilizados em todas as civilizações conhecidas, conforme sugestão de Durkheim (2002/1912). A produção de um equivalente da tabela periódica da química para a sociologia seria um programa de investigação científica fundamental, que teria de contar com o avanço da psicologia das emoções e a neuro-biologia do sistema nervoso que dessem consistência, no plano bio-ético, às hipóteses sociológicas. Hoje em dia é possível imaginar estudar os modos de circulação de materiais e informações num corpo humano que vive uma experiência profana e outro que experimenta uma vivência religiosa. De facto foi isso que reuniu em Lisboa, na Fundação Calouste Gulbenkian, um seminário de especialistas.⁷⁰ E foi nessa mesma direcção que António Damásio (2003) desenvolveu as suas interpretações inovadoras sobre o funcionamento do cérebro humano, bem explícito no título do seu último *best-seller*: *As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*.

⁷⁰ Encontro em Março de 2007 subordinado ao tema *Análise Evolutiva da Religião*, que contou com a participação de especialistas nacionais e estrangeiros das áreas das ciências sociais e das ciências básicas, de que se destacaram David Sloan Wilson e Lewis Wolpert, ambos professores de biologia interessados em fazer pontes com as ciências sociais.

Essa base material da existência humana determina a vida fisiológica a várias velocidades, capaz de desenvolver níveis de realidade vital distintas entre o nível celular e o nível do corpo, entre o nível da reacção neuro-cerebral instintiva, independente da percepção, e o nível reflexivo, mais lento mas mais eficaz como potencial adaptativo. Ainda que os mecanismos sejam diferentes, do mesmo modo podemos conceber os trabalhos de elevação espiritual das pessoas, no sentido do cuidar de si mencionado por Michel Foucault, como uma aproximação da sua parte a níveis de sociabilidade mais complexos, mais extensivos, potencialmente mais poderosos mas também mais lentos e insensíveis ao que se passa nos níveis inferiores.

Há, como na evolução biológica, uma construção bio-social da complexidade, que se desenrola com o tempo em direcções privilegiadas, historicamente produzidos e biologicamente condicionadas pelas potencialidades da espécie, que são comparativamente grandes mas estão longe de ser infinitas. Cabe à sociologia identificá-las, como vimos acima, assim aceite auto-determinar-se tal objectivo. Na nossa análise (ver quadro V.1) destacamos os processos de individuação, que marcam profundamente a transição entre a vida infantil e a vida adulta nas sociedades modernas, a que geralmente se chama socialização secundária, quais ritos de passagem, idade onde as taxas de morbidade e criminalização são mais elevadas. Destacamos também os processos de institucionalização, da concretização prática de valores socialmente assumidos como socialmente benéficos (tanto nos desígnios profissionais, como nos empresariais e políticos) a que aqui chamamos de socialização terciária, particularmente sensíveis aos movimentos sociais, capazes de criarem, animarem ou destruírem instituições inteiras, o que tem um significado crítico para os que vivem dos rendimentos derivados da existência de cada instituição em particular. Destacamos também os processos de laicização, que se revelam particularmente ao nível da reprodução biológica da espécie e nas famílias, a socialização primária, onde a medicina e a farmacêutico proporcionou uma nova moral liberta de preconceitos religiosos, que todavia persistem na doutrina e ao nível dos conflitos políticos e simbólicos.

Este quadro de actividades sociais desenrola-se com base na bio-unicidade das potencialidades humanas, que se diferenciam de acordo com as potencialidades efectivamente concretizadas do ponto de vista físico, fisiológico, social e individual em cada povo e também em cada caso histórico. Este processo de diferenciação, que tende a ser organizado e reforçado pelas instituições, pelo funcionamento de facto das instituições (que produzem lugares sociais, ideologias, transacções, distribuições, etc.) pode ser analisado em dois planos: o plano jurídico, formal, doutrinário e retórico, e o plano sócio-económico, substancial, prático e fáctico.

A sociedade, como vimos, produz segredos sociais, práticas que são tabu e retóricas que não são desmentíveis, apesar do rei ir evidentemente nu. O que dá a esta diferenciação de planos a ambição de se reportar não apenas a um mero ideal tipo, mas sim a uma hipótese de revelação da realidade. Que se constitui num desafio, nomeadamente à teoria social: de deixar de reforçar (e de se reforçar) no plano jurídico, confundido violência com violência dos mais fracos, ou crime com condenação, ou desintegração social com falta de qualificações humanas ou ambição espiritual de modernização e participação cívica. Há que contrapor ao plano jurídico os segredos sociais que a palavra sempre encobre, independentemente das intenções e das instituições.

Naturezas sociais

Foi a José Luís Casanova (2003) a quem ouvi primeiro referir-se a naturezas sociais como um conceito sociológico. Escreveu sobre a experiência de descoberta que fez

quando perguntou, através de inquérito extensivo de perguntas fechadas, como uma amostra representativa de portugueses se posicionava face a valores como a liberdade e a igualdade, traduzidos para as perguntas feitas aos inquiridos como disposição auto-declarada para a pró-actividade e indisposição auto-declarada face a situações de falta de solidariedade social. Os resultados mostraram serem mais discriminantes da população inquirida do que cada um dos indicadores de variáveis utilizadas para análise estrutural. Isto é, pode defender-se a hipótese de a relação dos portugueses com estes valores básicos da modernidade ser mais elucidativa das suas divisões internas (e, eventualmente, das suas tendências de comportamento) do que todos os restantes indicadores, mais objectivos, já muito testados e frequentemente utilizados na análise social.

O autor nomeou as orientações sociais como sendo o indicador composto destas duas perguntas. Entendeu isso como uma forma de especificação de um conceito mais geral, que nomeou como sendo naturezas sociais. Trata-se de observar as expressões das naturezas sociais desenvolvidas na sua versão moderna: desenvolvidas doutrinariamente e acolhidas bio-eticamente, com consequências sócio-económicas a determinar melhor através da aplicação de métodos de observação de comportamentos em situação, condicionados, já se vê, pelas responsabilidades sociais directas de cada pessoa no quadro das suas sociabilidades primárias (família e amigos mais próximos) e profissionais (nas instituições com quem se relaciona e de que espera recompensas).

Quadro V.2. Especificação do lugar do conceito estados-de-espírito

→ Sociedade:

→ naturezas sociais

→ orientações sociais (declarações sobre valores)

→ estados de espírito elementares (limites-potencialidades humanas)

O valor científico das abstrações – das teorias e hipóteses – é frequentemente temido e admirado. Como dizia Khun (1970), referindo-se a praticantes de ciências naturais, à ciência normal opunha-se a rara ciência paradigmática. Enquanto uns desenvolviam rotinas, outros procuram novas formas de entender o mundo. Ora, não será relevante – principalmente para quem aposta num conceito tão controverso como estados-de-espírito – que além do estudo do gosto, que tornou famoso (mesmo quando incompreendido) Pierre Bourdieu, seja um conceito como as orientações sociais para a liberdade e a igualdade a revelar uma importância analítica tão inesperada? As orientações sociais não são apenas valores: são normativos com mais de duzentos anos de vigência, que ainda funcionam, pelo que se pode observar, com uma força maior do que os lugares sociais obtidos pelas pessoas. O que não deixa de ser surpreendente, seja pelo facto de apenas agora a sociologia nos dar conta disso, como pelo facto de vivermos um tempo de que se diz frequentemente não ser favorável à persistência dos valores.

Não será que se justifica, relativizando o valor da modernidade, afinal apenas um episódio histórico e civilizacional (sem dúvida relevante, principalmente para a teoria social), investigar para lá disso, mais fundo que isso, os estados de espírito elementares, que é como quem diz universais?

A teoria dos estados-de-espírito procura identificar, com rigor, a um nível analítico e experimental apropriado, o que possa ser entendido ser a sociedade. Sociedade como

emergência natural da condição humana ao nível da regulação mental feita em comum, consciente e inconsciente, racional e irracional, pela acção dos sujeitos intencional e não intencional, educativa, profissional, histórica ou outra.

Naturezas sociais é uma concepção de sociedade limitada a certos níveis da realidade – como propôs Durkheim quando nos apresentou a noção de consciência colectiva como sendo a própria sociedade, e os factos sociais como evidências da existência dessa consciência colectiva. Tais objectos (reais mas também construídos mentalmente, para efeitos disciplinares e auto disciplinadores) são específicos da sociologia e só da sociologia, que apenas a eles se deveria dedicar, sem prejuízo de construir pontes com outras formas de saber, em particular os saberes bio-médicos e doutrinários.

Durkheim distingue os saberes sociológicos dos psicológicos (suicídio) e económicos (divisão de trabalho). Faz uma distinção horizontal. Há, porém, que estudar também as distinções verticais entre disciplinas científicas, como de resto é proposto por Comte, da química inorgânica à química orgânica, da fisiologia ao comportamento social. A teoria social, como em Peter Berger e Luckmann (2004/1966), deveria ser capaz de entender como é que os fenómenos sociais se formam e se destacam de outros fenómenos não sociais, como os fenómenos biológicos ou os fenómenos jurídicos. Precisamos de compreender melhor o sentido dessas distinções verticais e horizontais para termos uma medida exacta sobre o valor e as limitações do pensamento sociológico (bem como de outros saberes especializados, científicos ou não). Para podermos ser críticos relativamente aos usos sociais dos discursos sociológicos, bem como de outros tipos pensamento, nomeadamente o médico, o militar, o político, o económico, o psicológico, o religioso, etc.

É particularmente relevante ter capacidade de apreciar a proposta de Durkheim que determina a prioridade moral (e não política ou tecnológica, por exemplo) na definição das potencialidades e limitações da acção social que constrói o futuro. Para esse efeito a teoria dos factos sociais é demasiado estática e virada para o passado para nos poder dar respostas.

O conceito de naturezas sociais é uma indicação da relevância da organização dessa discussão: a de saber como do cosmos, matéria e energia se separaram e relacionam, de como da matéria inerte foi possível emergir a vida, de como da vida emergiu a consciência e de como a consciência precisa de dar sentido à vida, à organização da matéria e da energia, e à história do cosmos, como se fosse – como provavelmente é – a sua própria história: a história da consciência humana, cf. Paul Diel (2004, 1985).

VI. Dinâmicas sociais

“If sociology is to be criticized, it is not because it has neglected globalization; it is because it has neglected the rise of global security systems whose stated aim is to protect residential populations against the perceived risk of mobile populations. (...) Genocide is a modern strategy to eliminate a whole population, and not a military strategy of warring gangs of men.” em Bryan S. Turner (2007) “The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility” em *European Journal of Social Theory* 10(2):289 e 299

A percepção sociológica das dinâmicas sociais está limitada pela auto-imposição de excluir a violência do domínio da vida em sociedade, como anormalidade a ser censurada e remetida para o limbo dos segredos sociais. O mesmo género de auto-limitação recai sobre a espiritualidade, a capacidade de renascer que a vontade proporciona a quem viva uma fé, e que coloca num outro patamar a experiência humana e social.

A primeira auto-limitação compreende-se pelo confinamento dos objectos estudo a um espaço nacional, dentro do qual, por norma, a violência está monopolizada e, assim, contida e moralizada. Trata-se de acordar ao Estado o direito de dirigir a ordem social que entender mais conveniente, e que a teoria social deverá avaliar nos campos que lhe são próprios, os do social, que não os da violência. A segunda auto-limitação refere-se à hesitação da sociologia entre assumir-se como um saber superior (e até imperial, nalguns casos, quando parece querer explicar tudo ou sintetizar todos os conhecimentos humanos, seja à moda da enciclopédia seja na procura da filosofia essencial ou pedra filosofal) ou como um saber especializado, sim, mas ao nível dos outros saberes práticos, como se bastasse tomar atenção, sem fazer escolhas e tomar decisões, para produzir sociologia. Se o espírito religioso se pretende ao alto, será que o saber científico, de génese anti-teológica, deve representar-se do mesmo modo?

As críticas de Alberoni (1989) às teorias da institucionalização e dos movimentos sociais revelam não haver razões para opor mecanicamente movimentos sociais e instituições, a não ser que se queira colocar o ónus da violência e das intenções de violência nos primeiros e transformar as segundas em castelos medievos que apenas reagem defensivamente às provocações externas. A não ser que se queira escamotear a natureza social (e portanto violenta, normativa) dos poderes institucionais, fontes de cristalização de valores sociais interpretáveis, em cada momento, no contexto das contingências das possibilidades ou dificuldades da sua concretização prática.

Efectivamente os movimentos sociais tendem a aspirar à institucionalização, isto é lutam para serem aceites socialmente as formulações valorativas através das quais exprimem as emoções e sentimentos fortes dos seus participantes, mas mais confusamente do que depois de institucionalizados. Nesse circunstância passará a ser possível, como no oráculo, pedir explicações e definições, critérios e resultados, avaliações e responsabilidades, a quem esteja em posição de representar, ao mesmo tempo, a instituição enquanto prossecução de valores sociais e a instituição no sentido de organização mobilizadora de recursos para investir em certas finalidades estrategicamente definidas para honrar tais valores.

Porque será que se nega, então, esta evidente elevação do nível de qualidade das relações sociais quando estão institucionalizadas? A teoria social, como todas as teorias activas e vivas, dependem para o seu desenvolvimento dos postos institucionais de que possam dispor para se desenvolver. Nesse ponto, há que reconhecer a evidência: quanto mais sociólogos aceitarem procurar institucionalizar as suas formas próprias de entender a sociologia e a ela se refiram, tanto mais a sociologia, enquanto valor cognitivo, terá hipóteses de se afirmar num mundo que dela precisa para ajudar a interpretar a instabilidade da vida.

O estudo das naturezas sociais procura identificar configurações específicas bio-sociais da acção humana que possam servir de base infraestruturadora e explicativa da acção social. A propensão pró-activa para a liberdade de iniciativa ou a repugnância face a desigualdades sociais são, segundo Casanova (2003) orientações sociais modernas (modernizadas e modernizadoras) declaradas e que condicionam, de forma a estudar, as intenções, os destinos e também as disposições dos seres humanos em sociedade, pelo menos em Portugal e provavelmente nos países ocidentais. Mas há outras expressões da natureza social das pessoas, provavelmente mais simples e universais, como as tendências para a religiosidade estudada por Durkheim como formas elementares da consciência colectiva e, portanto, de sociedade. Outros autores clássicos registaram a relevância de outros estados-de-espírito, como o espírito do capitalismo ou a consciência de classe ou ainda a consciência revolucionária. O senso comum refere-se frequentemente a uma grande diversidade de estados-de-espírito: espírito profissional, disciplinado, humanista, de grupo, de equipa, de submissão, revivalista, desportivo, filosófico, científico, vingativo, religioso, altruísta, militarista e muitos outros.

Ao mencionar-se a característica reificadora da teoria durkheimiana da coerção social, que apenas identifica como sendo sociais os processos de incorporação de práticas e valores nos indivíduos, sugere-se ao mesmo tempo a necessidade de explicar como é que a sociedade se constitui, a partir da vida humana, de tal modo que se possa autonomizar e actuar como fonte causal. Para avançar neste campo, a comparação ideal típica entre os organismos humanos e a sociedade, como se cada um de nós fosse uma célula de um super organismo, ensaiada por Spencer e retomada no funcionalismo que Durkheim acolheu e Parsons desenvolveu, tal comparação desvia-nos do caminho provavelmente mais seguro e frutífero, que é fazer emergir dos indivíduos, enquanto seres sociais que não podem deixar de ser, a própria existência e autonomia da sociedade. Da mesma forma que as percepções oculares não são as imagens que o cérebro integra em visões do mundo, nem estas visões se confundem com as interpretações que cada ser humano faz daquilo que vê, nem isso deixa de ser relativamente independente daquilo que é capaz de pensar, imaginando visões que, de facto, nunca viu ou poderá ver, também a sociedade – vivência humana de um nível específico da experiência vital das pessoas – é ao mesmo tempo o resultado biológico e evolutivo da simples existência da espécie humana e, ao mesmo tempo, uma entidade autonomizável objectiva e analiticamente nas suas características causas específicas, de cima para baixo nos níveis de existência humana, do mesmo modo que os ambientes influenciam, umas vezes de forma mais radical que outras, a vida ecologicamente limitada às suas circunstâncias próprias.

Não há uma alternativa entre escolher ser o indivíduo a fonte da sociedade e ser a sociedade a tutela do indivíduo. Da mesma maneira que não faz sentido perguntar quem nasceu primeiro: o ovo ou a galinha, ou a matéria ou a energia, a mente ou o corpo.

António Damásio mostra como o funcionamento do sistema neuronal humano, como dos outros animais superiores, centraliza informações oriundas de muitas partes do corpo, chegadas através de sistemas eléctricos e/ou químicos complexos e relativamente autónomos, regulados entre si e em conjunto através de um regime imaterial que chamou homeostático, espécie de painel de controlo virtual que é emocionalmente sentido por todo o corpo – como bem estar ou mau estar – e estimula e reflecte as capacidades de reacção biológica (incluindo do cérebro e da mente) perante as contingências da existência da vida. Esse nível de experiência imaterial é individual – quem está ao lado de quem sofre pode não estar a sofrer, e certamente não sofre do mesmo modo. Mas também há níveis homeostáticos sociais, como bem sabem os serviços de saúde, quando assistem a curas milagrosas de pessoas a quem chegam notícias e afectos de amor ou o contrário, a degradação da qualidade de vida de pessoas socialmente isoladas e acossadas, como acontece nas instituições de reclusão voluntária ou forçada.

As naturezas sociais são formas de existência da vida humana, captadas a determinados níveis experienciais que não são individuais. Como disse Durkheim, o todo não é apenas a soma das partes. E como disse Max Weber, jamais haverá sociedade sem a existência de indivíduos. Como o inverso também é certo: jamais existirão indivíduos humanos sem sociedade humana.

Institucionalizações e transformações sociais

O estudo da sociedade não é apenas o estudo das estruturas estruturadas estruturantes de que gostava de falar Pierre Bourdieu. Tais estruturas sociais são já resultado de processos evolutivos que cristalizaram níveis estabilizados e superiores de existência humana, por exemplo os níveis institucionais, cuja construção há que compreender no quadro das sociabilidades naturais. Uma boa sugestão para explicar isso mesmo é fornecida por Francesco Alberoni (1989) quando identifica o estado-nascente – a experiência humana de sobreviver a um estado de depressão e o ultrapassa de modo entusiasmado pela vida – como fonte primária de movimentos sociais. Ao contrário de Alain Touraine, que faz depender a certificação da existência de um *verdadeiro* movimento social das (suas) expectativas de potencialidades de intervenção histórica efectiva e eficaz, medida pela transformação estrutural das sociedades e das respectivas instituições, Alberoni menciona como legítimos movimentos sociais factos corriqueiros cujos efeitos práticos a nível institucional podem ser, e são quase sempre, nulos: o apaixonamento entre duas pessoas (aquilo que o autor designa o tipo de movimento social mais pequeno que se pode imaginar) transforma as suas vidas e a dos mais próximos, mas não tem, em geral, consequências práticas fora desse âmbito social. Desta concepção resulta não ser a característica principal dos movimentos sociais a sua oposição às instituições, como Touraine prevê, mas antes a disposição de todos os movimentos sociais para a institucionalização, numa procura de concretização prática dos ideais preconizados emocionalmente que nunca são plenamente realizados, dada a natureza contingente e complexa das pessoas e das sociedades.

Fica bem claro nesta discussão como a institucionalização promove níveis cada vez mais abstractos de existência humana, ancorada em símbolos variados, desde os edifícios e o pessoal que dá permanência aos trabalhos de institucionalização, ao pessoal dirigente que, em pessoa, passa a representar ao vivo, pelo menos enquanto ocupa tais funções, as próprias ambições institucionalizadas, traduzíveis em valores, orçamentos, poderes, decisões, conspirações, estratégias, movimentações, e também atracção/repulsão relativamente a movimentos sociais (mais ou menos influentes e

transformadores) que possam ser capturados pelas suas áreas de intervenção. Quer dizer: a espontaneidade da vigência de pequenos movimentos sociais que resultam da saída natural das pessoas de estados depressivos, que ciclicamente nos afectam enquanto indivíduos, podem ser canalizados política e institucionalmente para se racionalizarem dentro das instituições, em termos profissionais, nomeadamente, assim existam tais instituições e tal capacidade de captação. Quando essa capacidade não existe, é mais provável que os movimentos sociais se desenvolvam em ansiedades que podem ou não ser acumuladas e/ou racionalizadas em formas violentas de contestação, seja das instituições seja da sociedade no seu todo.

Uma transformação das estruturas sociais, das instituições, pode ocorrer por força da violência dos movimentos sociais que querem, mas não podem, ser institucionalizados, como pode ocorrer – como é actualmente o caso da revolução neo-liberal – por via da concertação social entre as classes dirigentes, perante a força aparentemente indestrutível das instituições, para a subversão dos valores que através delas se pretendia atingir. Concretamente, pode falar-se de democracia e liberdade para justificar a guerra e a exploração, pode falar-se de direitos humanos para organizar negócios privados e corrupção, pode argumentar-se com solidariedade social para destruir os sistemas de protecção dos excluídos.

As transformações sociais, ao nível estrutural, mais ou menos bruscas, implicam, para se consolidarem, que os indivíduos, no seu dia-a-dia, sejam capazes de acomodar novos modos de interacção, cujas consequências macro-sociais dificilmente podem ser previstas por quem organiza, do lado dos movimentos sociais como do lado das classes dominantes, a indução transformativas. A teoria da reprodução de Pierre Bourdieu ajuda a compreender isso: em crianças todos somos socializados de maneiras específicas, de acordo com o meio social de origem e a história vivida. O *habitus* representa uma herança incorporada individualmente de maneiras de se emocionar e sentir, de se expressar e de desejar, de imaginar e ambicionar. Quando ocorre uma transformação social, porém, o que acontece a esse *habitus*? Necessariamente muda. Mas muda como? Não é o *habitus* que resiste à mudança e faz da coesão e reprodução sociais uma realidade vivida: a estabilidade das estruturas sociais e dos modos de sociabilidade públicos e privados?

A transformação social pode ser rara, mas pode acontecer. É compatível com a natureza humana. Logo, o *habitus* não pode ser único. Cada um de nós durante as primeiras socializações o que faz não é apenas fixar praxis já consagradas, embora isso seja indispensável fazer para bem-estar emocional e para evitar dispêndios de energias impraticáveis (não se pode esperar que, espontaneamente, uma criança desenvolva em si toda a evolução social como acontece com a evolução biológica). Cada um de nós testa e escolhe diferentes elementos de *habitus* acessível, nuns meios sociais mais ricos e variados que outros, e compõe a sua própria maneira de se ir integrando socialmente como parte de uma família, de um grupo de amigos, de um espaço residencial, de uma pátria, de uma nação, de um espaço civilizacional, de um quadro profissional, de uma missão institucional, etc. Quando ocorre uma transformação social, embora isso implique sempre mais trabalho de definição e adaptação social, até porque como todos os níveis sociais estão a adaptar-se ao mesmo tempo, as ondas de choque multiplicam-se e alteram-se frequentemente, os indivíduos não estão desprovidos de competências potenciais socialmente reproduzidas mas anteriormente minimizadas, por qualquer razão. Por exemplo, a revolução dos cravos libertou nos portugueses a vontade de falar e de aprender, *ad náusea*, o que explica, em parte, passados dois anos de intensos exercícios de cidadania, o refluxo do interesse pela política, pela discussão e pela sabedoria, tomadas frequentemente entre nós como ânsia de protagonismo, espírito

individualista e narcísico, gosto de desenvolver a conflitualidade e a provocação, aspiração a acesso a privilégios. As velhas teorias políticas obscurantistas desenvolvidas pelo Estado Novo, dado o fracasso das experiências de racionalização pós-revolucionárias, continuaram a cumprir as suas funções sociais de inibição individual e colectiva, que caracteriza os portugueses na União Europeia, cf. Gil (2004).

O *habitus*, porque não implica a redução dos indivíduos à condição de autómatos nem impede a mudança social – eventualmente suporta-a – pode ser entendido como um jogo de grupos de competências que cada pessoa decide suspender ou desenvolver, consoante os estímulos sociais e a própria vontade, cuja configuração pode ser alterada a qualquer momento, seja por decisão do próprio ou solicitação social. Pessoas que mudam de curso ou de profissão, a meio, porque decidem que a sua verdadeira vocação, ou onde maiores são as recompensas, está em desenvolver capacidades e habilidades que, até então, estavam retraídas. Isto é como a questão das relações sociais infanto-juvenis (e algumas adultas também): os amigos de hoje podem passar a ser inimigos de amanhã e vice-versa. E essas mudanças antecipam, na vida adulta, formas de adaptação pessoal e social a situações em que as pessoas são levadas a apresentarem-se, por via dos diferentes estímulos sociais, em diversos círculos sociais, de maneiras distintas. Geralmente sem que a própria pessoa se dê conta da sua diversidade bio-social – umas vezes mais emocionalmente mais distendida, outras vezes mais crispada, umas vezes mais concentrada e outras mais desatenta. Por vezes de maneiras desconhecidas de si própria, face a situações novas ou entendidas como novas, que podem provocar a emergência de estados-de-espírito raros: as paixões podem revelar poetas, como se sabe através das histórias das musas literárias. As guerras frequentemente produzem pacifistas entre os guerreiros, como aconteceu na nossa guerra colonial.

Reprodução e disposições sociais

As teses sobre a reprodução social desenvolvida pelas instituições escolares apresentadas por Bourdieu destacam as disposições (os gostos, as vocações, a adaptabilidade a certos ambientes institucionais onde se adquirem estatutos e competências profissionais) como recursos e propriedades pessoais produzidas socialmente através de educações de classe, nas famílias, nas zonas de habitação e convivência habitual, e da educação pública nas escolas. Dado o carácter classista da vida institucional nas escolas, decorre da produção de diplomados e nas classificações sociais de competências certificadas pelo sistema educativo um reforço político, social e ideológico das classes médias, que desse modo se destacaram da mão-de-obra operária, em baixo, e das responsabilidades de gestão económica das empresas e do Estado, em cima, racionalizando a opção anti-ideológica da educação de massas vigente nas sociedades do capitalismo actual. Essa distinção não se faz de maneira formalmente jurídica – como acontecia nos regimes pré-capitalistas – mas apesar do programa jurídico-político que prevê o estabelecimento de garantias de igualdade de oportunidades para todos os cidadãos. Esta distinção faz-se socialmente, isto é, implicitamente, como segredo social, através da valorização selectiva das disposições sociais de classe incorporadas nas crianças e jovens, reforçadas positiva e negativamente de forma institucionalizada, através de práticas discriminatórias alegadamente educativas (boa-educação) e culturais (gostos correctos), sujeitas elas próprias a regimes de controlo profissional e de tipo pedagógico.

Estas teses de Bourdieu oferecem uma perspectiva um tanto ou quanto fatalista da existência social. Porque ao concentrar a nossa atenção na reprodução social, e ignorar a produção das transformações sociais que também são uma constante da vida em

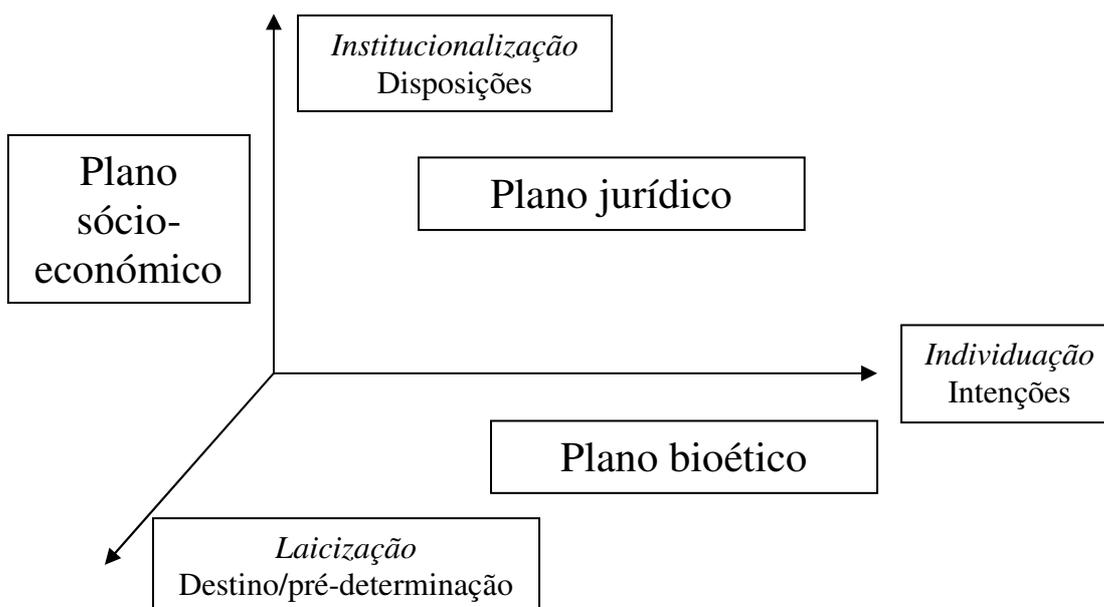
sociedade, e na classe média, em forte crescimento no período em que Bourdieu trabalhou, dá da sociedade do Estado Social uma visão própria das ideologias do fim-da-história, que o autor rejeitou veemente na praça pública no fim da sua vida. Falta-lhe, como refere Casanova (2003), um sal de voluntarismo próprio do accionalismo weberiano, que pode ser acrescentado à sua teorização caso se adopte a proposta de entender na sua pluralidade, como atrás se explicou, o que se deva entender por disposições. Das heranças sociais e culturais cada ser humano incorpora o máximo, principalmente nas idades mais verdes, e escolhe depois, qual ruminante, a composição específica de gostos, práticas, rotinas e exercícios de cuidado de si e de apresentação do *self* à sociedade. A qualquer altura da vida, incluindo nas fases mais adiantadas da vida, é possível a um ser humano disponibilizar-se (por vontade própria ou em função das circunstâncias) para repescar disposições adquiridas anteriormente e entretanto não desenvolvidas e abandonar outras disposições já desenvolvidas mas que se passou a preferir esquecer.

Precisamente o que caracteriza de forma mais evidente a sociedade moderna e pós-moderna é o individualismo, isto é as novas condições de sucesso generalizado dos processos sociais de individuação, não só nas classes dirigentes mas também nos assalariados. Cada vez mais pessoas ficam livres, isto é, são compelidas a responsabilizarem-se pela selecção que possam fazer das disposições sociais que vão querer desenvolver e que vão esconder de si mesmas e da sociedade (alimentando os segredos sociais). Mais: à medida em que a competitividade se torna uma palavra de ordem política, a produção (reprodução, selecção e adopção) de disposições, nomeadamente através da educação ao longo da vida e da certificação de todas as competências adquiridas pela experiência de vida, torna-se alvo da reflexividade social, na teorização de Giddens, das potencialidades das intenções de cada um e da sua capacidade de as fixar em vontades de auto-transformação e de auto-representação.

As dificuldades sentidas pelos indivíduos relativas à autenticidade das suas performances, sempre em esforço de adaptação e de melhoramento, indicam-nos a dissonância entre as disposições espontâneas, intuitivamente adoptadas, e as disposições encenadas racionalmente, com objectivos de socialização. Isso é verdade na vida intelectual, como referem as teorizações sobre a performatividade dos discursos (em vez da sua verdade) como critério pós-moderno de cientificidade, como é verdade na vida pública, de que os *reality-shows* são um exemplo de tentativa de reclamação e superação deste tipo de dissonância sentida ao nível popular, como é verdade na vida íntima, nomeadamente quando as pessoas se satisfazem com a sua própria sinceridade ou do parceiro como uma rara revelação dos respectivos eus verdadeiros, anteriormente desconhecidos dos próprios. Os dilemas dos titulares de cargos de representação social, públicos e privados, de nível baixo, intermédio ou alto, são estruturalmente equivalentes, pelo menos na sua precariedade, embora com consequências tanto mais extensas socialmente quanto mais alto for o nível do lugar representado. Na política, é um exemplo, todos são acusados de não serem sinceros. Porém, quem for sincero não terá vida longa e favorável na política, apesar de (ou porque?) Lenin ter tornado famosa a frase: “Só a verdade é revolucionária”! Tudo se passa como se as pessoas reclamassem dos políticos paixão, convicção, mas não lhes perdoassem as ilusões nem estivessem disponíveis para os acompanhar na mobilização necessária e indispensável para fazer avançar projectos políticos apaixonantes (mas também perigosos, como o mostra a história recente do Ocidente). Ao fim de algum tempo os políticos percebem que são os *performers* e não os ideólogos quem vinga nas sondagens e organizam-se em função disso, naturalmente. O que aumenta a probabilidade da vacuidade das convicções no topo das instituições e, desse modo, possibilita, paulatinamente, a subversão neo-liberal

do Estado Social a que temos vindo a assistir, em que os dirigentes são frequentemente os primeiros adversários políticos das missões institucionais para que estão vocacionadas as organizações que encabeçam. O que aumenta, evidentemente, as oportunidades de corrupção, já que há um aumento do âmbito de actuação institucional (formalmente a favor dos valores instituídos mas na prática adversário desses valores) e uma tendência politicamente compreensível para evitar ou amolecer, digamos assim, quando não subverter, todas as actividades inspectivas, de avaliação, de auditoria.⁷¹

Quadro VI.1. Motores da diferenciação social moderna



As naturezas sociais são a essência da estruturação das sociedades, que as fazem estruturarem-se de modo específicos, como estalactites nas rochas. São as características humanas inatas e geneticamente transmitidas, de geração em geração, que permitem e exigem o desenvolvimento culturalmente estimulado de estados-de-espírito, capazes de fixarem certas formas de viver a relação da existência individual e da existência social, indissociáveis na prática, mas passíveis de ser distinguidas conceptualmente. Estados-de-espírito são como que as sintonias possíveis entre os níveis de realidade bio-social que configuram a existência humana, desde o habitat propício, à evolução da vida até à produção e experiência bem sucedida dos genes humanos. Desde a procriação das células que suportam a nossa experiência de seres superiores, até à integração dos vários subsistemas orgânicos, muscular-esqueléticos e neuro-sensoriais humanos de modo imaterial, isto através da regulação homeostática, cujo funcionamento se pode desmultiplicar em níveis sentidos por nós como superiores, cujo zénite não existe, de facto, mas que alguns dizem ter atingido, pelo amor, pela sabedoria, pela verdade, pela paz, pela meditação, pela solidariedade, enfim, pela alma. O que existe, isso sim, é a capacidade humana de exercitar a desmultiplicação analítica de mais níveis de sociabilidade, através da manipulação de símbolos e de instituições, que permitem a alguns – em particular àqueles a quem cabe, voluntariamente ou não, a representação dos desejos e valores sociais – elevar as suas emoções sociais a níveis raros e de difícil

⁷¹ O caso da Eron ficou famoso pelas suas consequências e por ter sido o primeiro a acontecer a uma empresa gigante nos EUA, onde era esperado existirem formas de auto-controlo empresarial mais eficazes e melhor enquadradas institucionalmente. A Argentina ficou famosa por causa da bancarrota.

manutenção (por exemplo, quando se tem de assumir as responsabilidades de investimento de bens públicos ou privados avultados, com previsíveis consequências sociais e políticas mais ou menos desconhecidas).

Tome-se o exemplo do espírito do capitalismo analisado por Max Weber. O autor tratou de procurar a gênese desse estado de espírito, quando a experiência demonstrou a relação entre certa ética protestante e a riqueza material dos seus seguidores. Ora, mesmo para os que não aceitavam essa ética, uma vez ela concretizada em práticas e hábitos observáveis e reprodutíveis por gente observadora e desejosa de também ter os resultados económicos dos oriundos da seita religiosa, por imitação, os capitalistas laicos adoptaram um conjunto de normativos que Weber descreve sistematicamente. Quer dizer: uma vez fixado um certo estado-de-espírito, uma certa forma de sintonização entre o mundo inferior e o mundo superior, uma certa maneira de estar na vida, as capacidades imitativas das pessoas, que compensam a sua impreparação genética para sobreviver sem forte e prolongado suporte social, têm a capacidade de reproduzir em terceiros – através da nossa capacidade de compreensão da acção social dos outros, identificada por Max Weber como tarefa principal da sociologia – o mesmo estado-de-espírito. Desse modo, historicamente, tem sido possível difundir e popularizar certos estados-de-espírito. Como também tem sido possível e relevante reprimir outros estados-de-espírito, de que são testemunhos eloquentes as frequentes guerras religiosas, ideológicas e os genocídios, bem como as práticas de tortura ou de simples amesquinamento pessoal e social de grupos estigmatizados, incluindo mulheres e crianças, de modo tão banalizado, mesmo nas sociedades como as nossas, a quem repugna tanto, pelo menos aparentemente, as violências, como se comprovará facilmente pela recente descoberta da violência doméstica e pela consideração dos abusos sexuais de crianças como aberração social, todavia vulgar e frequente, facilmente encoberta por instituições as mais respeitadas e de tal forma ignoradas pelo vulgo que são dos exemplos mais acabados, vetustos e profundos do segredo social.⁷²

Dinâmicas sociais

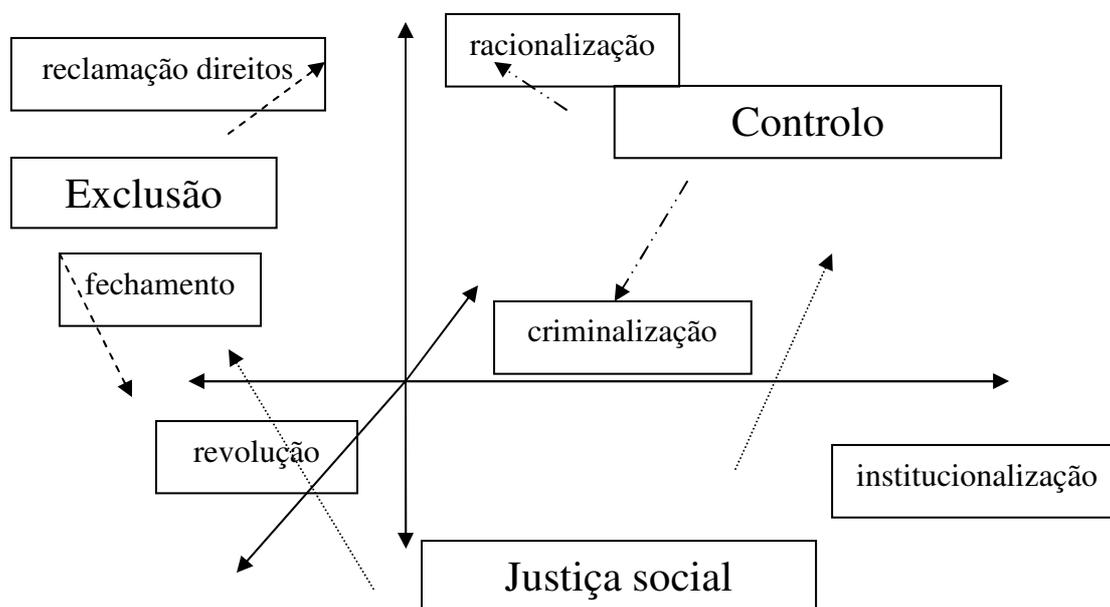
A sociedade é um nível específico da vida humana, que depende dos restantes níveis inferiores (ecológico, fisio-biológico, comportamental, cultural) e com eles articula, necessária e contraditoriamente, formas de sintonização que tendem, sob certas condições, à elevação a novos patamares de sociabilidade – mais rarefeitos, instáveis mas também mais estruturantes. Aquilo que se chama civilização ou cultura, descrito por Norbert Elias, é uma referência explícita do senso comum a processos de elevação espiritual, social, que são mais apreciados em certos contextos sociais que noutros.⁷³

⁷² Para uma explicação antropológica e cognitiva esquecida – precisamente por causa das múltiplas repugnâncias que causa, seja às instituições religiosas, seja às instituições promotoras das ideologias modernas – deve ler-se René Girard (1978).

⁷³ Por razões históricas que merecem ser desenvolvidas, o povo português – comparado com outros povos – deprecia-se através da cultura do fado e da resignação, que são culturas provavelmente ligadas tanto ao salazarismo como à saga dos Descobrimentos, tendo com os valores culturais uma tal relação de distanciamento que, por um lado, é capaz de reconhecer a necessidade de afirmar como estratégia modernizadora fundamental a qualificação dos portugueses, ao mesmo tempo que, por outro lado, mantém tranquilamente níveis de investimento escolar e cultural muito abaixo de média europeia, acomodando ainda a retórica do excesso de doutores que existem e o sentimento de desdém pelas ideias mais elaboradas e inovadoras (“querem é protagonismo”) bem expressas nos estudos sobre literacia ou de competências cognitivas dos jovens comparados com outros países, alegoricamente fixadas pelo cinema em “Os Lisboetas” de Sérgio Tréfaut, na cena em que uma russa, na praia, informa os parentes distantes da estupefacção que sentem os imigrantes de Leste a respeito do ensino em Portugal.

Não há direcções pré-determinadas para a concretização destas tendências de elevação social humana, como o provam a diversidade de civilizações, cf. Braudel (1989). Mas também não há infinitas possibilidades de realização para as sociedades humanas. O que há é uma permanente hesitação, digamos assim, sobre o melhor caminho a percorrer. A reflexividade social, por um lado, a política, por outro, são fenómenos suficientemente banais e profundos para nos revelarem a instabilidade natural da existência humana, que pode em qualquer momento inverter rumos de vida, trocando as disposições vigentes por outras, também disponibilizadas pelos processos de socialização mas, por diversas razões, secundarizadas ou reprimidas. Estes processos dinâmicos podem ocorrer, e ocorrem frequentemente, tanto a nível individual (quando as pessoas trocam de casa, se apaixonam, mudam de emprego, perdem o emprego, quando se associam entre si, etc.), como a nível institucional, cultural ou social, quando há troca de protagonistas, à uma, resultantes e activistas de tais processos. Cada ser humano, na sua materialidade físico-química, mas também na sua realidade ecológico-espiritual, partilha com todos os outros, a diferentes níveis, as necessidades de estabilização da natureza instável da vida, nas suas diferentes expressões, e a vontade própria de recomeçar, isto é, de voltar a escolher o conjunto de disposições de base (biológicas e sociais) que pretenda desenvolver no projecto de vida de lhe cabe concretizar. Pode viver-se mais energicamente investindo na conservação dos modos de vida ou mudando-os. Mas em qualquer dos casos há que elevar-se aos níveis mais rarefeitos da existência humana, lá onde é possível gizar perspectivas de vida a longo prazo.

Quadro VI.2. Dinâmicas sociais modernizadoras



Eis uma representação de dinâmicas sociais em torno da solidariedade (actividade de elevar a níveis já conhecidos os modos de vida de terceiros, considerados – com razão ou sem ela – inferiores) e da emancipação (actividade de projectar as relações sociais de modo a elevar a qualidade dos modos de vida considerados mais elevados – o que não quer dizer que o sejam de facto).⁷⁴

⁷⁴ Uma das novas tarefas prioritárias a desenvolver no quadro da globalização e da sociologia global é criticar o modo simplista como se assumem como modelos de desenvolvimento as sociedades ocidentais

Por justiça social entenda-se o estado de coisas verificável numa determinada circunstância histórica e social. As pessoas e as sociedades, todas, embora cada uma à sua maneira e investindo energias diferentes (qualitativa e quantitativamente), se resolvem em movimentos sociais. O que implica a presença de múltiplos processos de institucionalização, alguns acolhidos pelas instituições que, assim, se auto-estimulam e vivificam, outros rejeitados por todas as instituições. Nestes últimos casos, a maioria definha e desaparece, incapaz de custear as despesas de se manter animado e activo contra as dificuldades de institucionalização. Ocasionalmente não é isso que acontece. É a oportunidade para Alain Touraine e Michel Wieviorka testarem a qualidade verdadeira do que aparece e se apresenta como movimento de contestação às instituições, visando conscientemente (mas seriamente e com competência, perguntam os autores?) a transformação social, fazer história. Nuns casos os movimentos sociais são principalmente contributos para a doutrina social, de que são talvez o melhor exemplo os Direitos Humanos, tão óbvios quanto desrespeitados em toda a parte do mundo, frequentemente esquecidos nas negociações entre as nações ou usados apenas como moeda de troca, muitas vezes desrespeitados pelos seus próprios promotores, com destaque para os EUA que impõe sistematicamente uma clausula jurídica de não aplicação a si próprios e aos seus cidadãos dos tratados internacionais que neste campo ajudam a formular e celebram.⁷⁵

Por revolução, neste quadro, não se deve entender o mesmo que revolução política, mas antes, além disso, as revoluções de outros tipos: culturais, tecnológicas, morais, religiosas, por exemplo. Todas incluem formas de violências mais ou menos destrutivas. Mas raras seguem o modelo da Revolução Francesa ou das revoluções proletárias. O que têm em comum, por oposição aos processos de institucionalização, é que chamam a nossa atenção para aquilo que efectivamente muda na vida quotidiana, na vida mais densa, em vez de nos concentrar nas esferas mais rarefeitas da sociabilidade, onde se arquivam os desejos e as intenções, independentemente das possibilidades e das vontades de as traduzir em práticas sócio-económicas.

A diferenciação promovida pelos processos de institucionalização distingue, mais e mais à medida que se concretizam, por um lado os aspectos formais e simbólicos e, por outro lado, os aspectos substanciais e fácticos. Ambas as vertentes são objectivas e incompreensíveis uma sem a outra. Todavia tem tutelas sociais diferenciadas: de um lado as doutrinas e do outro as práticas, reguladas as primeiras pela linguagem e a racionalização e as segundas pelas repugnâncias e tolerâncias tácitas. De um lado as elites e do outro lado o povo. Este último eventualmente concebido como estando estruturado, como se de cada estrutura social emanasse um carácter específico, quando de facto isso depende também da história das relações culturais e de dominação que derramaram doutrinas e as respectivas interpretações no tecido social, dando-lhe as cores com que se vivifica, se apresenta e se transforma.

Os controlos sociais são disciplinares no duplo sentido da disciplina teórica, no caso dos estratos sociais abrangidos pela educação deste nível, e da disciplina dos corpos, de uma forma mais geral. A conformidade, como a transformação, sociais podem decorrer mais da acção ou do sentimento. Certo, ambos vão sempre de par. Mas é diferente o cenário da Grande Marcha que levou os comunistas chineses ao poder e a Revolução dos

dominantes e encontrar formas criteriosas e justas de avaliar a qualidade de vida, independentemente dos interesses e paixões políticas e nacionalistas, através de trabalhos comparativos, multidisciplinares e com equipas multi-civilizacionais.

⁷⁵ Nas últimas linhas dos tratados internacionais pode encontrar-se a cláusula "not self-executing" que diz: "the US ratifies the Treaty but the Treaty does not apply to the US/Os EUA ratificam o tratado mas o tratado não se aplica nos EUA."

Cravos ou a Implosão da União Soviética. Nuns casos, como no movimento do Iluminismo, é mais a cabeça, as ideias e as partes mais elevadas das pessoas e das sociedades que se mobilizam num processo idealizado de transformação, cujos resultados vão sendo fabricados ao estilo da água mole em pedra dura. Noutros casos é mais a manifestação dos corpos perante as adversidades – o que se costuma dizer por dar o corpo ao manifesto – que impõem as transformações sociais. Elegemos a racionalização, em homenagem a Max Weber, como a melhor representação do que é a experiência social de controlo doutrinal: reduzir à forma escrita, ao plano das duas dimensões, o registo, armazenamento, distribuição e exposição das ideias. Racionalização que deve ser entendida em sentido lato, de inscrição social, que também é concretizada através da arte, da arquitectura e todas as formas de vida simbólica. No sentido inverso, quando são os factos e os corpos que se tornam mais revelantes, escolhemos os processos de criminalização como a melhor representação social do que é o inverso da inscrição social: a gestão institucional e simbólica dos segredos sociais. A sua redução a epifenómenos comportamentais individuais singulares e desencarnados das relações sociais que os tornam recorrentes. O exemplo mais vulgar é, naturalmente, o tráfico de drogas, que cresceu exponencialmente com a declaração de guerra norte-americana contra droga de origem não ocidental, que corrompe e consome os sistemas policiais, judiciário, prisional ao ponto de se registar um recuo evidente dos padrões de respeito pelas doutrinas dos direitos humanos e do Estado de direito nas sociedades ocidentais. Sistemáticamente a questão dos tráficos organizados é reduzida aos milhões de consumidores singulares, insistindo-se na política de evitar que mercadoria e consumidor se encontra pela declaração doutrinal de inexistência de um mercado legal de estupefacientes, ao mesmo tempo que as polícias são ocupadas em produzir a cartografia do mercado ilegal, obrigado a utilizar os mecanismos de segredo social para se abrigar. A ambiguidade política assim produzida, em que às polícias se pede que conheçam os meandros de um dos mais lucrativos mercados do mundo e, ao mesmo tempo, se mantenham afastadas dos lucros assim produzidos, numa sociedade em que o lucro é um dos valores sociais supremos, gera necessariamente a grande e pequena corrupções, no sentido jurídico e no sentido biológico, de putrefacção social e das instituições, cf. Woodiwiss (1988, 2005).⁷⁶

A diferenciação cavada entre as questões da exclusão social e do controlo social sustenta a concepção de controle judicial vigente nas sociedades modernas – há, de resto, uma teoria muito divulgada com o nome de teoria da reacção social ao crime, que pressupõe a passividade institucional do Estado, qual entidade beatífica, que apenas intervém quando alguém infringe as leis do jogo, sem se perceber porque devemos privilegiar essa vertente e não a inversa da acção violenta, que de resto é típica dos sociólogos: os crimes têm causas em dilemas sociais para os quais os indivíduos não têm recursos para resolver de outra maneira, cf. Robert Merton (1970). Nestas circunstâncias meta-teóricas, é possível, com credibilidade, inverter o ónus da prova, para usar uma expressão jurídica. No caso de uma onda de crimes, quem responde são os indivíduos capturados – que nem sempre são os que mais danos causaram, e nem

⁷⁶ É racional a hipótese de haver, por parte das persistentes políticas proibicionistas, um proveito a oferecer deste processo de putrefacção das instituições. Sendo estas últimas os esteios das regulações social e política próprias do Estado Providência, entretanto declarado em crise, é natural que os seus adversários políticos, partidários de regimes despóticos e neo-liberais aliados entre si, a possam usar por um lado para financiarem actividades – como está documentado ser a situação nos célebre caso Irão-Contras ou no caso Noriega e todos os outros do género, incluindo os casos de iniciativa privada como os relatados pelo jornalista Marco Lara Klahr (2006) – por outro lado, para desenvolver controlos partidários e informais das instituições, de que a emergência aparentemente insolúvel do financiamento ilegal dos partidos ou dos *off-shores* são apenas emergências.

sempre serão as causas do surto, mas tão só pessoas envolvidas em práticas anteriores já conhecidas das autoridades. Caberá aos políticos e outros produtores de opinião, sem recurso a informações que não sejam os dados de registo policiais, especularem sobre o que se estará a passar, tornando inviável qualquer hipótese de se poder estabelecer uma relação positiva, evitando as questões ideológico-partidárias, entre os crimes e o controlo social, entre as práticas económicas e as práticas institucionais. Mais: torna-se mesmo politicamente repugnante ou radical, e por isso remetido para o plano dos segredos sociais, qualquer desenvolvimento de hipóteses de ligações entre estes dois campos, que afinal são também as ligações entre os níveis macro e micro-social, entre as elites e os marginais, entre as instituições e os excluídos, a discriminação e os discriminados, a violência do Estado e dos poderosos (geralmente impunes) e as suas vítimas de carne e osso.

Reclamar direitos é uma das formas de produzir, de formas socialmente mais aceitáveis nas sociedades democráticas, expressões emancipatórias que podem acompanhar movimentos sociais concentrados em determinados focos de pressão político e social. Sem o suporte desses movimentos sociais, tais direitos dificilmente serão sequer formulados, quanto mais respeitados. A escrita em termos normativos dos direitos não garante a sua eficácia prática. Pelo contrário, essa importante vitória é apenas um passo na luta pela incorporação dos valores sociais implicados na vida dos agentes sociais relevantes para o efeito, tipicamente os funcionários e as instituições do Estado com tutela na área em causa. Por exemplo, é importante, na fase histórica em que vivemos, apesar do desleixar estrutural e institucional sobre os temas dos direitos humanos, que exista um protocolo adicional à convenção da ONU para a prevenção de tortura que permita ancorar as poucas mobilizações cívicas interessadas neste assunto. Quem sabe, esta dinâmica institucional sirva, um dia, de base a uma retoma das disposições sociais de afirmação dos conceitos humanitários, e, entretanto, possa servir de resistência contra as políticas torcionárias e securitárias em alta?⁷⁷

A energia necessária para fazer vingar os programas sociais de afirmação de direitos é tão grande que dificilmente, caso as instituições não colaborem, é possível jogar em vários planos ao mesmo tempo. Mesmo quando as instituições são colaborantes, todos os recursos sociais são insuficientes para valorizar o que merecem todos os programas político-sociais estabelecidos nas doutrinas do direito. Quanto mais não seja porque, na prática, os direitos frequentemente conflituam entre si, nos tempos da sua concretização. Mas há também que contar com os adversários e, por vezes, com os inimigos, frequentemente perversos, isto é escondidos atrás de segredos sociais, aterrorizando as pessoas com papões os mais diversos, manipulando a opinião pública e, desse modo, condicionando ou mesmo inibindo as acções sociais e até movimentos sociais inteiros.

O principal argumento, que nas sociedades modernas é frequentemente tratado ao nível dos segredos sociais, é o da ordem social, isto é, da manutenção das posições sociais relativas. As relações sociais estruturais têm implicações no bem estar das pessoas, sempre mais confortáveis em ambientes sociais conhecidos, a que se adaptaram e sabem como corresponder, do que em situações de instabilidade social, onde serão obrigadas a desenhar novos hábitos, novas aprendizagens, novas lutas de auto-confirmação da sua auto-estima perante os desafios de corresponder ao que a sociedade planeou para cada um. Tanto mais confortáveis na estabilidade quanto menos recursos tenham e, portanto, menos capacidades de investimento possam dispor e maior o risco de aumentar a dependência social face a terceiros.⁷⁸

⁷⁷ Para mais informações sobre o Protocolo ler <http://~apad/ACED> e Dores (2007b).

⁷⁸ Frank Parkin (1979) analisa e tipifica as práticas de fechamento social.

O desenho das dinâmicas sociais no campo analítico dos estados-de-espírito refere-se ainda a duas dinâmicas de circulação entre os vários planos e eixos de cristalização social: uma no sentido dos ponteiros do relógio e outra no sentido inverso. Estas dinâmicas simbolizam os ciclos sociais virtuosos e os ciclos sociais viciosos, que também encontramos na política, na economia, na cultura ou nas vidas pessoal e institucional. Ao ciclo institucionalização, racionalização e fechamento opõe-se o ciclo revolução, reclamação de direitos e criminalização.

Antropologicamente é reconhecida a relevância das classificações do alto e do baixo, da mente e do baixo-ventre, da razão e da emoção, da elevação e da vileza, da mente e do corpo. Não há consenso social de quando se estará num ciclo positivo e num ciclo negativo. Sobre o assunto, e a aplicação ao nosso contexto civilizacional, vale a pena ler Jock Young (1999), que refere o tempo da inclusão social e o tempo da exclusão social que, por hipótese, se podem suceder sucessivamente entre si, dadas as referências de Levy Strauss e Pierre Bourdieu citadas pelo autor ao referirem-se a sociedades primitivas. Enfatiza-se o distanciamento do autor relativamente à tendência de idealizar o tempo da inclusão (como um tempo romântico, à semelhança dos tempo dos cavaleiros andantes utilizado por Cervantes na sua obra prima) por contra-ponto ao tempo da exclusão. Lembra-nos, justamente, como a revolta juvenil dos anos sessenta se fez contra tais dinâmicas de inclusão que, agora e em abstracto, se arriscam a parecerem apenas boas, sem mácula.

Os prazeres da carne, o hedonismo, actualmente muito apreciados em público (ao contrário do que era prática social nos tempos de inclusão) não são necessariamente contraditórios com os prazeres intelectuais ou mentais (na altura eventualmente mais prenhes de autoridade, de que agora se alega a falta). O facto dos esforços de elevação da vida a níveis de sociabilidade mais altos serem reversíveis e obrigatoriamente construídos com base na estratificação de poderes, muito deles corruptos, impuros, mesquinhos, vingativos, venais, legítima moralmente os que preferem satisfazer-se com os legítimos prazer carnis e, com base nisso, procurar desenvolver formas não socializadas de elevação do espírito, que lhes parecem mais puras e sustentáveis.⁷⁹

É claro que todos temos, face a estas questões, a nossa posição. Ou melhor: as nossas posições. Tal como o criador do Zé Povinho, nesse mesmo século XIX, de feroz crítico do poder monárquico se tornou aguerrido defensor do poder republicano, mesmo onde os mesmos vícios grassavam, conforme fica evidente para quem visite o museu de Bordalo Pinheiro no Campo Grande, em Lisboa, também cada um de nós, conforme o clube do nosso coração jogue ou não, assim a nossa capacidade crítica ou cooperante se mobiliza ou desmobiliza. Não vale a pena o trabalho de negá-las, pois elas organizam-se a partir do nível fisiológico de cada um de forma inelutável. E mudam mecânica e regularmente com os cenários que os nossos sentidos fazem chegar aos sistemas nervosos mais profundos nos nossos corpos. Porém, com algum exercício cognitivo e intelectual não é impossível reconhecê-lo de modo a aceitar integrar essa característica das naturezas sociais para efeitos científicos.

A sociologia não é sustentável sem apoios institucionais cada vez mais fortes. Mas, ao mesmo tempo, o seu desenvolvimento e capacidade de adaptação aos novos tempo exige que corra riscos, isto é que as suas instituições dedicadas aceitem e acolham os movimentos sociais e intelectuais de contestação das próprias instituições (geralmente conhecidos, no seu conjunto, por pós-modernos), como forma de assegurar a vitalidade

⁷⁹ Esta contradição é referenciada no século XIX por Eça de Queiroz quando reproduz literariamente as polémicas literárias dos salões, onde se degladiavam os que, como ele, preferiam mostrar a verdade dos segredos sociais, as hipocrisias dos políticos, da aristocracia e das classes dominantes, e os que entendiam ser isso uma forma – ainda que elevada e erudita – de contribuir para a instabilidade social.

necessária às transformações requeridas. A discussão estratégica é a de saber por onde isso passará? Que dose de inovação e que tipo de inovações são desejáveis e satisfazem a ambição de futuro, mais amplo ou não, de influência da teoria social? Como acontece a outras instituições sociais, em conjuntura de perda de influência global, ameaçada pelo neo-liberalismo, a teoria social está obrigada a escolher: resistir e patrulhar as fronteiras, à espera que uma melhor conjuntura a venha salvar do aperto actual; dar-se à luta e arriscar o mundo instável, vivendo sem complexos a oportunidade de crescimento e abertura que, outra opção estratégica, dificulta ou inviabiliza. Reconheçamos, sim, a violência estruturante (não é ela óbvia?) e a espiritualidade das ambições na vida (o que faz de nós, geneticamente a espécie mais homogénea, a espécie mais diversificada e adaptável à face da terra) e tomemo-las como alvos de análise social.

Apoiemo-nos na segurança que nos dão os saberes e prestígio adquiridos pelos nossos antecessores e dirigentes institucionais nas últimas décadas e tenhamos a disponibilidade de reconhecer a instabilidade social que se vive, que sempre se viveu, merece uma sociologia capaz de tratar as instabilidades institucionais, emocionais e sociais como parte integrante dos seus campos de caça.

VII. Emoções enquanto operadores de estados-de-espírito

“no new institutions for adults should be built and existing institutions for juveniles should be closed” em Task Report on Corrections do National Advisory Commission on Criminal Justice Standards and Goals (1973) citado por Melossi e Lettiere (1998):38

De acordo com o sistema de dinâmicas sociais apresentado, podem prever-se dois grandes tipos de maneiras de influenciar acções sociais: a) uma por fechamento, que tem três fases: institucionalização, racionalização e estruturação por cristalização de algumas certezas assumidas colectivamente, representada pela circulação contra os ponteiros do relógio no quadro VI.2.; b) outra por criminalização, cujas fases são revolução, reclamação de direitos, estigmatização do que esteja fora do quadro idealizado, representada pelo sentido dos ponteiros do relógio no mesmo quadro.

De um lado, com o primeiro tipo de dinâmicas, referimo-nos a processos de integração social por assimilação, que começam pela assunção colectiva da libertação individual na escolha do lugar, entre os socialmente disponíveis, que melhor possa satisfazer a vocação de cada um, em benefício de todos, conforme a teoria estrutural funcionalista preconiza. Trata-se de um processo pacífico, em que é dada prioridade à definição de interesses individuais que são sopesados socialmente e atribuídos racionalmente. A tese forte deste livro, é a chamada de atenção para o facto de que este tipo de processos não funciona sem contraponto. As dinâmicas sociais de sentido inverso (no quadro) são de facto coexistentes e não são susceptíveis de serem inibidas. São dinâmicas de exclusão, de balcanização social, que ciclicamente alternam na maior influência na condução das acções políticas e sociais, cf. Young (1999).

À alternância do sentido dominante das dinâmicas sociais, que pode ser observada a diferentes níveis da vida social, tanto a nível pessoal e grupal, como a nível institucional ou macro-social, correspondem diferentes espíritos do tempo, que são registados pela estranheza com que recebemos informações sobre declarações consensuais de poucos anos atrás e que hoje em dia seriam sentidas como aberrantes, se alguém tivesse a coragem de as proferir (ler epígrafe). Espíritos do tempo que nos tornam pessoalmente, eventualmente, mais próximos de pessoas que viveram há milhares de anos do que com pessoas contemporâneas, como terá sido reconhecido na época do Renascimento. Trataremos no texto de sugerir, não nos é possível neste trabalho ir mais longe, que o estudo das emoções humanas e sociais ajudaria a explicar os mecanismos de revolução alternante das dinâmicas sociais.

Por outro lado, essas emoções sociais ao fixarem-se como referências prioritárias, através de sentimentos como a culpa de não estar sintonizado com os poderes instituídos, transformam paulatinamente as pessoas singulares. Não é fantasista o actor social que em cada pessoa se desdobra na sua instabilidade típica, qual Mr. Jenkins e Dr. Hyde, como na tese weberiana do cientista e do político, dupla da distinção entre juízos de facto e juízos de valor, e que se torna caleidoscópico, segundo a premonição pessoana, à medida que a modernidade avança na multiplicação acelerada de instituições e na mobilização flexível dos profissionais e das suas famílias entre diversas posições ao longo da vida: cada pessoa é coagida (no sentido durkheimiano) a aprofundar o seu ser em conformidade com políticas de precarização das relações salariais e da avaliação permanente do mérito de empresas e trabalhadores. Esta é a revolução permanente herdada da revolução cultural dos anos sessenta, mas num sentido bem diferente –

infelizmente para pior – do que foi imaginado pela geração do *baby boom*, cf. Sennett (2006).

“A natureza só fala àqueles que têm uma ideia por detrás da cabeça”

Pascal

Estados-de-espírito são configurações bio-sociais que a sociologia e outras ciências sociais têm vindo a identificar e que mereciam ser objecto de uma classificação sistemática e participada de forma multidisciplinar. Para além dos clássicos espírito do capitalismo, consciência de classe, espírito revolucionário, consciência colectiva, espírito nacional, consciência civilizada, espírito profissional, temos vindo a identificar espírito proibicionista, espírito revivalista. Os estados-de-espírito são produtos históricos, estabilizados e identificados socialmente através de técnicas de interiorização – memória, treino, ensino, demonstração, jogos, ritualização – e de difusão – artes, comunicação social e política fundamentalmente – muito variadas. Em condições de modernidade, a sensação de aceleração da vida pessoal e social decorre do facto de se gastar muito tempo nas mudanças de estados-de-espírito necessárias para cumprir com os diversos papéis a que as pessoas activas se sentem obrigadas. No outro extremo da vida social, onde não estão socialmente controladas as mudanças de estados-de-espírito vividas por pessoas e grupos ditos excluídos, sofrem da sensação de que o tempo está parado para eles, por não conseguirem nem valorizar os estados-de-espírito que vivenciam, nem experimentar estados-de-espírito socialmente valorizados. A mobilização e desmobilização de estados-de-espírito de acordo com as circunstâncias depende de mecanismos bio-sociais, a que se pode chamar operadores de estados-de-espírito. São emoções que servem tal finalidade. O segredo/mistério, o receio/medo, o amor/paixão são algumas dessas emoções. Conforme a intensidade e a ocasião assim servem para reter o estado de espírito vivido por uma pessoa dentro do padrão de um tipo de estado-de-espírito comunitário – digamos, resistir em delatar à polícia nomes de cúmplices – ou para trocar o padrão em vigor por outro mais institucional – colaborar com a polícia. Pode acontecer que tais operadores funcionem sem efeitos práticos, por exemplo quando as pessoas atravessam uma depressão e se sentem abandonadas, ou quando as pessoas estão sob efeito de manipulação socialmente organizada, em situações de sequestro, impedidas de fixar qualquer tipo de estado-de-espírito dada a instabilidade radical do ambiente artificialmente produzido.

A actualidade das redes terroristas

Há nas descrições dos novos fenómenos do terrorismo, chamados Al Qaeda, a Rede, alguma coisa de equivalente, mas invertida, relativamente às descrições vulgares do que é a sociedade pós-moderna descrita por Manuel Castels ou do que são os movimentos sociais apresentados por Alain Touraine. Todas estas noções se referem a algo declarado essencialmente novo, que pede a nossa radical mobilização pessoal e fidelidade institucional, num sentido ou noutro condicionantes da nossa vontade. Tal como nos jogos de consola, em nome de princípios – como sejam a civilização, o progresso, a historicidade – desenham-se quadros estratégicos de luta a que são associados instrumentais próprios, que os definem melhor que os próprios princípios. As instituições políticas, os mercados e as respectivas formas de alimentação e de actuação, o equilíbrio de forças bélicas são, à vez, consideradas determinantes para a qualidade da vida pessoal e social, independentemente das considerações éticas e filosóficas que se possam fazer. Da comum oposição dos movimentos sociais e dos movimentos de apoio à Al Qaeda face a política da administração norte-americana não se deve deduzir, como por vezes se faz, a sua equivalência social ou política, cf. Wiewiorka (1998) que separa os movimentos sociais negativos ou pervertidos dos outros.

Mas na *sociedade exclusiva* de Young (1999) há várias maneiras de conduzir o desenvolvimento organizacional e tecnológico através dos mercados, como mostra a oposição, citada por Castels (2004), entre a sociedade penal norte-americana e a sociedade finlandesa que reduziu ao mínimo a aplicação de penas de prisão, ambas os melhores exemplos de sociedades em rede da actualidade.

Os organizadores de um interessante Congresso sobre terrorismo, organizado em Lisboa, no Outono de 2005, pela Fundação Caloust Gulbenkian, entre os quais o filósofo Fernando Gil, resumiam para a televisão a sua estupefação perante a posição de auto-culpabilização que associavam à maioria dos intelectuais ocidentais face ao terrorismo islâmico. A razão, defendiam, debate-se entre defender a nossa civilização ou não o fazer. E isso far-se-á estrategicamente, pelo exercício da violência legítima, ou ninguém o fará por nós, argumentaram. Aqueles que ficam detidos pela culpa ocidental de políticas pretéritas ou presentes deixam-se aprisionar e, portanto, imolar dentro do casulo protector que nos tem permitido, nomeadamente, desenvolver movimentos de libertação de mulheres e a imprensa e comunicação livres.

A sociologia, em particular, vive um dilema complexo nesta conjuntura. Primeiro porque não tem tradição de tratamento de temas ligados à violência, e um apelo destes soará a uma espécie de mobilização militar para instrução – o que poderia ser produtivo mas certamente controverso. Segundo porque o partido da guerra no Ocidente, faz anos, aboliu oficialmente, pela voz de Margeret Tactcher, a *sociedade*, como se não houvesse tal coisa já que não se vendia em nenhum mercado. O sentimento de exclusão social que vivamente se sente nas ciências sociais é, com certeza, sugerido pelas observações profissionais feitas à vida dos velhos e novos pobres, mas também é resultado dos ataques ao valor das actividades estigmatizadas como não imediatamente produtivas. Serão, pois, parece ser a reclamação de Fernando Gil, os intelectuais capazes de se elevarem fora dos seus jogos de interesses particulares e usarem o distanciamento cognitivo para que são treinados para tomarem parte – no seu campo de competência – na batalha civilizacional que se nos apresenta?

Culpabilização – pecado original dos intelectuais ocidentais?

Contribuir para aclarar os mecanismos sociais de transformação social que caracterizam especialmente as sociedades modernas e que, de maneira óbvia, estão em aceleração nas sociedades ocidentais actuais (e de maneira geral em todo o globo) é o nosso objectivo. Ao contrário do que defendeu em livro o filósofo citado, como reacção aos ataques de 11 de Setembro de 2001 nos Estados-Unidos, classificando a sua incursão nestes terrenos como não profissional ou científica, mas sim cívica. A nossa aproximação é para encontrar elementos de teoria social capazes de poderem ser explicativos das mudanças sociais e pessoais que estão em curso e que parece ser necessário reorientar.

Tem razão Gil em notar como a intelectualidade ocidental se descarta sistematicamente das responsabilidades bélicas, pelo menos ao nível da tomada de posição pública. E há uma excelente razão para tal: os cientistas – que os há, e muitos (a maioria?), que trabalham para instituições de índole estratégica – estão obrigados ao segredo profissional e, por outro lado, é compreensível que sintam dificuldades pessoais profundas (subjectivas e objectivas) em enunciarem pública e livremente o que lhes vai na alma. O exemplo do cientista inglês que se suicidou em circunstâncias nunca completamente esclarecidas, mas politicamente ligadas à decisão do governo inglês de o fazer falar em público sobre a guerra no Iraque, é apenas um exemplo, dos poucos conhecidos, entre os quais se contam o caso dos famosos conceptores da bomba atómica. A ciência que se produz para a guerra é-nos oferecida em modo tecnológico,

incorporada em mercadorias banalisadas, depois de os primeiros testes terem sido feitos sob a tutela militar e oferecidos, em seguida, a empresas seleccionadas. Como passa do campo militar para os mercados é um segredo de que depende, em grande medida, a capacidade de inovação industrial norte-americana, como foi o caso dos computadores e da internet.

Nestas circunstâncias pode compreender-se que a primeira reacção dos intelectuais livres, livres de responsabilidades bélicas directas ou indirectas, seja de demarcação face aos riscos morais de assumir outra posição. Sem que daí se possa concluir sobre qual seja o pensamento dominante: esta noção é, hoje, demasiado maniqueista para classificar utilmente a diversidade que caracteriza, desejavelmente, o trabalho intelectual pos-Guerra-Fria. Esta nova configuração social e geo-estratégica explica o facto de não haver propriamente uma revolta dos intelectuais contra a onda securitária e bélica que temos vivido – nada de parecido com o movimento que celebrou Sartre nos anos sessenta, embora em França, onde vive o filósofo, existam movimentos desse tipo que inexistem em Portugal – ainda que possa haver (também) quem se sinta prejudicado profissional e pessoalmente por ter posição política contra a guerra do Iraque ou contra o securitarismo. Se for esse o caso, a questão de Fernando Gil poderia ser traduzida numa oposição ideológica entre pombas e falcões, no seio do que chama os intelectuais, achando-se o filósofo pouco acompanhado – o que é sempre um sentimento recorrente nos intelectuais, independentemente da posição e principalmente nas condições do relativismo pós-moderno que vivemos.

Há na posição cívica de Fernando Gil um másculo apelo à virilidade dos intelectuais, que do seu ponto de vista está em falta numa altura de risco inusitado. É uma auto-justificação do isolamento que sente na comunidade intelectual, insuficientemente preparada para abandonar os respectivos casulos ideológicos, cuja estrutura estará em risco caso a guerra militar seja perdida. Para ser franco, não foi isso que percebi do único dia de conferência a que assisti, com intervenções brilhantes dos seus convidados, especialmente de Gareth Evans (<http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?>) a quem Fernando Gil minimizou por ter considerado linhas de intervenção política fora do domínio policial-militar, que são as únicas relevantes segundo o filósofo. De onde coloco a hipótese de o académico, como o fez Max Weber quando falou do político e do cientista, se considerar um heterónimo contraditório do actor cívico (daí ter sentido necessidade de distinguir à partida as suas duas condições, aparentemente incomunicáveis). Tal como Weber, pode assim ser democrático e aberto enquanto intelectual e beligerante e convicto como agente cívico, ao invés dos intelectuais de que se queixa, provavelmente afinal por se manterem apenas como intelectuais a observar o que se passa.

As questões de humor pessoal podem passar para questões de humor social, seja a níveis intermédios, seja a níveis dos mais elevados. Para fazer a guerra, apesar do poder de a declarar estar constitucional e estrategicamente fora das mãos da República e nas mãos de alguns de entre os seus representantes máximos, não é dispensável um nível de legitimidade social grande, sob pena de fracasso na empreitada. O que quer dizer que também em sentido inverso, do topo social para a base, as traduções de humor social existem. Partindo do princípio que os estados de humor social reconhecíveis a todos os níveis sociais de forma sintonizável, por uns ou por outros, são construídos ritualmente, tal como são treinadas as saídas de emergência de prédios ou aviões em caso de emergência, um trabalho de recenseamento de estados-de-espírito socialmente consolidados, reconhecidos, permitiria compreender as incoerências do filósofo, dos intelectuais, da teoria social, dos guerreiros pacificadores, como expressões da vida em sociedade e seus reveladores.

A noção de que face ao terrorismo só há duas posições, como começou por afirmar George W. Bush, foi desmentida pelos factos. Mas não deixou de ser repetida, nomeadamente quando aconteceram manifestações a favor da alter-globalização ou contra a globalização, quando se enfrentaram os movimentos armados pre-existentes à declaração da administração norte-americana de de guerra ao terrorismo – como no caso do aproveitamento fatal para Aznar do atentado de Madrid para atacar a ETA, na Chechénia. E até em França, quando um movimento espontâneo de revolta dos jovens excluídos contra um insulto lançado pelo ministro das polícias e pré-candidato à presidência da República, foi tratado como acção de imigrantes islâmicos, independentemente da verdade dos factos entretanto já investigados e apurados oficialmente não corresponderem a tal descrição. Como se polarizam estas posições?

Uns são pelo uso da força, o que implica tacitamente aceitar definir inimigos e estratégias de informação e contra-informação sem as quais a legitimidade dos actos bélicos pode ser posta em causa. Outros preferem não definir inimigos e manterem-se afastados da violência, tanto quanto possível. Uns e outros não têm razões universais para defender – a menos que se dediquem ao activismo não-violento ou pacifista. São tipicamente posições instrumentais, dilemas que o Iluminismo imaginou poder superar, mas que ciclicamente emergem como determinantes, apesar dos esforços para os subalternizar, de que se queixa Gil, neste sentido com razão. É difícil determinar qual o momento de usar a força com o mínimo de estragos, a não ser que apenas um dos lados seja contabilizado e esse lado seja esmagadoramente mais forte (o que não condiz com a noção de bravura viril dos nossos antepassados, mas condiz certamente com o que se sabe das práticas penais em geral, e as norte-americanas actuais em particular, que estão a merecer crescente preocupação cada vez em meios mais alargados). De um momento para o outro, temos que o reconhecer, quem era a favor da paz pode passar a ser a favor da guerra, e vice-versa, sem haver necessidade de nenhuma travessia do deserto. Depende da apreciação altamente subjectiva que faça da situação e da consideração instrumental de usar ou não a força.

A análise do efeito das emoções de culpabilidade ocidentais face às novas realidades geo-estratégicas, nomeadamente a reorganização das classificações utilizadas para identificar os principais actores em presença, decorre de uma ancestral e profunda tradição cultural e das suas aplicações concretas em cada momento. Fernando Gil acusa os intelectuais ocidentais de alimentarem esperanças irrealistas, do seu ponto de vista, de sucessos diplomáticos na disputa com os terroristas sem Estado das redes, usando para o efeito os sentimentos de culpa ocidentais de terem explorado outras civilizações nas últimas centenas de anos. Ao mesmo tempo, o filósofo procura enfraquecer a posição adversária invectivando contra ela a culpa potencial do fracasso militar na luta contra o terrorismo – que precisa de ser apoiada na sua legitimidade – esperando, talvez, que a emoção assim difundida possa modificar o estado-de-espírito dos seus ouvintes ou leitores a favor da sua causa. Se os resultados desta disputa são incertos, podemos adicionar a emoção a que chamamos culpa a uma das que serve de operador de mudanças de estados-de-espírito.

É credível pensar que há nestas mudanças, que podem ser pessoais, institucionais, sociais ou, hoje em dia, até globais, alguma coisa de muito profundo, como que as tripas que se revoltam – e levam os militares, carcereiros, pessoas com atitudes violentas em geral a denunciarem as suas próprias ideossincrisias e gente pacífica, como na ex-Jugoslávia, a participarem e encobrirem crimes contra a humanidade. Como os operadores bio-sociais estabelecem pontes entre estados-de-espírito tão radicalmente contraditórios e, ao mesmo tempo, coexistentes?

A culpabilidade é um estado-de-espírito vulgar. Mas é também uma forma de coersão social que as culturas judaico-cristãs desenvolveram, afinaram e refinaram. Na internet o Google de 2005-11-02 registava 4,59 milhões de entradas para *culpa* e 21,1 milhões de entradas para *guilt*. Não as podemos consultar todas. Mas numa leitura em diagonal às primeiras de entre elas fica-nos a ideia de que é uma emoção negativa, associada a depressão doentia, que tem uma significativa componente civilizacional. Reconhecemos facilmente a permanência das teorias de Freud.

De entre a panóplia de emoções que cada ser humano vive, algumas de entre elas são fixadas e servem de base a trabalhos de naturalização e legitimação de certos comportamentos, que se deduzem socialmente como corolários cristalizados ritualmente pelos costumes, pelas crenças e outras formas culturalizadas de orientar a vida. Por isso, aos olhos de um oriental, diz a “A view on Buddhism” URL:<http://buddhism.kalachakranet.org/guilt.html>, na mesma data, “Tibetans do not even have a word for it!/Os tibetanos nem sequer têm uma palavra para designar tal sentimento!” Diz ainda que culpa é quando “one gets the feeling as if one is unworthy, as if ‘I’ is intrinsically bad. In Buddhism such type of guilt is categorised as a disturbing attitude: one doesn't see the situation clearly and may well be a tricky form of self-centredness/. Alguém fica com o sentimento de ser inútil, como se ‘eu’ fosse intrinsecamente mau. No budismo, esse tipo de culpa é classificado como uma atitude perturbada: alguém não está a ver bem a situação e pode muito bem ser uma forma arditosa de auto-centramento.” No budismo há duas valências contraditórias na vida, o *ying* e o *yang*, que jamais existem por si mas em relação contraditória com a outra parte. Numa civilização desenvolvida com base nesta tradição filosófica, a culpa é sentida, mas não tem o valor ontológico, social e político que tem no Ocidente.

A ideia interiorizada na socialização primária de que existe um Deus vigilante de todas as nossas acções, e até das nossas intenções, com consequências rituais e pessoais para o acto da confissão sagrada, tem efeitos na fixação deste sentimento invasivo, que todavia pode ser associado a mecanismos de causas e efeitos, ao bem ou ao mal, eles próprios separados entre si por um longo processo institucional de análise anti-dialéctica, levado a cabo pelas religiões ocidentais. O mal pode nunca chegar a ter consequências negativas, caso a confissão seja realizada, no caso da fé católica. O bem tem necessariamente consequências biunívocas nas sortes da vida, na versão calvinista. Em qualquer dos casos, só o bem é sagrado e pode ser consagrado.

É verdade que podemos sentir-nos culpados por nos divertirmos de modo transgressivo ou excessivo, principalmente quando se iniciam na nossa vida as práticas sexuais. Na medida em que isso não seja socialmente aceitável – pelo menos ao nível da etiqueta – devemos manter segredo dessas nossas culpas, para que não possamos ser acusados – pelos outros e por nós próprios – de sermos maus, por natureza, por instinto, como que possuídos por forças maléficas.⁸⁰ Os complexos fenómenos sociais que projectam este tipo de sentimentos com finalidades institucionais e civilizacionais podem assumir formas sistemáticas e criminalizadoras sempre que – o que acontece historicamente – uma rede de instituições se coordena para tal fim. Como aconteceu com as bruxas ou os hereges na Idade Média e mais recentemente, os “tratamentos” previsíveis eram mortificações, como os exorcismos, as expiações, as auto-flagelações, a tortura, os autos-de-fé, etc. A emoção da culpa não é apenas vivida pessoalmente. Também é

⁸⁰ O carácter central destas questões para a civilização ocidental podem ser ilustradas pelo longo processo de destituição da Presidência dos Estados Unidos sofrido por Clinton ou a declaração de impedimento do sacerdócio católico, que é suposto ser casto, a *gays* ou seus defensores.

vivida a nível civilizacional, como se pode observar pela troca de culpabilidades entre cristãos e judeus sobre as respectivas responsabilidades na morte de Jesus Cristo e na perseguição milenar aos judeus, culminada no Holocausto. E a violência parece poder ser um dos antídotos, seja na organização das Cruzadas, seja na criação do Estado de Israel, que degenerou em outras culpabilidades, desta feita muçulmanas, que estimulam as práticas públicas de auto-flagelação em massa e a multiplicação de guerreiros suicidas. Como se pudesse verificar um fenómeno de tradução civilizacional da ritualização da legitimação da violência entre os hebraicos e os palestinianos, cada povo à sua maneira.

Durante a Guerra-Fria desenvolveu-se um cerco ideológico e político, no Ocidente, aos comunistas e aos países do socialismo real. Que ainda hoje vinga no nosso país, com a marginalização – de resto acatada – dos partidos mais à esquerda do espectro da governação. Não há – graças a Melo Antunes, segundo reza a História – perseguição organizada aos comunistas. Mas o sentimento de cerco – ou de comunidade extra-social – permanece muito vivo e actuante. Anteriormente, em Portugal e noutras partes do mundo, não faltam histórias de graves ofensas à vida de pessoas singulares apenas porque eram peões de uma luta geo-estratégica que as ultrapassava, vide quase todo o continente africano, que transformaram em heróis muitos dos que assumiam a sua condição de comunista. Símbolo do medo incutido contra os que comeriam crianças é, o episódio e o santuário de Fátima, consagrado de forma universal por João Paulo II. Este Papa revelou definitivamente os três segredos místicos. Tal como Cristo da Paixão, desde 1917, os peregrinos de Fátima, quer o saibam quer não, cumprem um ritual de separação global entre o Bem e o Mal. O que não deixa de causar incómodos aos cristãos que vêm pouco de bom no capitalismo que se polarizou do lado do Bem.

Face ao conflito israel-árabe e o confronto de super-potências podemos organizarmos, seja a nível individual, seja a nível institucional, seja a nível internacional, descobrindo o Bem e o Mal entre os beligerantes, que é a tradição ocidental, ou procurando compreender que “uma dança precisa de dois parceiros para ser dançada”. No primeiro caso, tal filosofia apenas é sustentável se se desconhecem os actos maléficis da parte do Bem, de preferência comparados com as atrocidades do lado do Mal. Ou, quando isso não é possível – precisamente porque a dispersão da comunicação social global torna tal hipótese de controlo da informação menos segura – uma separação profunda entre os que pensam de forma maniqueista (nomeadamente os políticos e os estrategas militares) e as populações, capazes de reclamar guerra com zero baixas e acompanhamento humanitário aos povos vítimas de guerra, por vezes organizada pelos seus próprios países.

Esta ruptura entre as classes dirigentes e outros grupos sociais explica como, face à preparação da guerra do Iraque, a opinião dos povos mais directamente envolvidos, reagiram fortemente à decisão definitiva de avançar para a guerra: na Grã-Bretanha, por exemplo, a maioria que foi contra a entrada do país na guerra, uma vez a decisão política tomada pelo governo, passou-se de armas e bagagens para o partido da guerra, isto é, para a frente de unidade nacional perante o risco extremo, sob pena de sentimentos de culpa.

1 de Novembro de 1755 não foi apenas a data em que ocorreu um monstruoso marmoto no Atlântico Norte que devastou muitas populações costeiras em África e na Europa. Foi o terramoto de Lisboa, a capital ‘africana’, suja e insegura, rica e imoral, do que Marx chamou a acumulação primitiva de capital. Lisboa, para uns, tinha a culpa de ter degenerado, como o provariam subeijamente a Inquisição Portuguesa e os ares impetados que se respiravam, de acordo com as crónicas de alguns dos viajantes. Para outros, como para o Marquês de Pombal, Lisboa tinha culpa de não se ter modernizado,

como veio a cumprir-se sobre a terraplanagem arquitectónica. Em toda a Europa se viveu este choque filosófico, de que Voltaire terá sido o centro, precisamente por ter questionado os poderes da Divina Providência face ao povo de Lisboa, obviamente inocente de quaisquer vilanias de que pudessem ser acusadas as instituições portuguesas.

Tempo e institucionalização

Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, mostra como a linguagem é usada de forma radicalmente diversa, alternativa, consoante se vivam tempos sagrados, rituais, festivos, ou tempos profanos, quotidianos, de produção de recursos materiais e simbólicos para o sustento e também para partilhar, nomeadamente em contextos de intensa socialização. Se se aceitar chamar estados-de-espírito aos diferentes substractos bio-sociais capazes de serem fixados, contrariando o fluir espontâneo e caótico de inter-relações corpo-mente-relações-sociais observável nas crianças ou nos mentalmente debilitados, poderemos admitir que a vida humana se desenvolve numa sucessão mais ou menos ritmada de estados-de-espírito, em geral reconhecíveis pelos próprios e por terceiros. O facto, geralmente aceite, de a vida religiosa ter sido das primeiras formas de viver em sociedade que se destacaram das restantes, remetendo essas vivências especiais para estados-de-espírito alterados, institucionalizados através de linguagens e hierarquias próprias e utilizados apenas em tempo e lugar apropriados, em nome de valores particulares organizadores desse tipo de vida – geralmente precário e limitado no tempo – coloca-nos o problema de como se opera a mudança social de evocação colectiva dos espíritos religiosos (ou de outro tipo que possamos recensear)? Como se processa a transformação das pessoas, e das relações sociais que sustentam, entre duas situações sociais sucessivas, um tempo profano que se transforma em sagrado, por exemplo, mobilizadores de diferentes estados-de-espírito? Quais os operadores que permitem e indiciam mudanças de estado-de-espírito?

As religiões, naturalmente, terão capitalizado tal tipo de conhecimento através da procura das práticas mais adequadas para impressionar os potenciais aderentes, seja através da realização de milagres, que inspiram submissão deferente, seja através de exercícios de mortificação emancipatória, como as práticas de isolamento do mundo, passando por muitas outras formas, desde a oração, ao martírio, a meditação mística, à auto-flagelação, por exemplo. A participação institucional na construção de igrejas, no sentido arquitectónico e no sentido social, é outras das formas de estimular a activação de operadores bio-sociais susceptíveis de induzir mudanças de estados-de-espírito. Ao ponto de os espaços consagrados aos cultos serem, em princípio, lugares de refúgio seguro e respeitado para os perseguidos, e a sua violação ser universalmente considerada uma grave, quiçá a mais grave, falta moral.

As religiões prometem curas, físicas e morais. Fazem-no através da mudança de estados-de-espírito (da experiência da fé e da conversão) e fazem-no porque tais mudanças, se realizadas, podem efectivamente ser eficazes na prática. Sabem-no hoje os serviços hospitalares e de saúde que reconhecem o valor do afecto e do bem-estar emocional para a prevenção de doenças, para a melhor adaptação aos tratamentos, para a qualidade e rapidez da convalescência. Sabem-no também os adeptos e praticantes de artes orientais e tradicionais a que genericamente se chamam medicinas alternativas.

A qualidade da sociabilidade humana que o estado-de-espírito social exprime, como naipe cultura e como instrumental de mobilização, tem, portanto, reconhecidamente, consequências fisiológicas. O que significa que à teoria das necessidades de Maslow é preciso acrescentar a evidência actualmente reconhecida de que a auto-realização, o estatuto social, a estima e o afecto, têm, por si mesmos, consequências práticas ao nível

dos sentimentos e garantias de segurança como ao nível do metabolismo. Quer dizer: alguma verdade existe na lição do budismo tibetano que santifica a capacidade humana de se auto-determinar, ao ponto de a meditação poder superar limitações extremas de alimentos ou do faquirismo indiano que demonstra capacidades de coexistência do corpo humano com objectos normalmente hostis, como facas, pregos, vidros ou fogo. O simples facto de uma pessoa se concentrar em lidar com um mal de que padeça pode ser suficiente para mudar de atitude e resolver a questão, quando se trata de uma doença crónica incurável, por exemplo. Ou no caso mais prosaico de uma dor intestinal derivada de gases presos. Pode ser muito intensa e manter-se, se a pessoa não souber que se mudar de posição e se saltar no mesmo lugar pode recuperar de imediato da dor lancinante e evitar complicações. Outro exemplo: há mortes em acidentes rodoviários por autosufoco da vítima que enrola a língua de forma a obstruir as vias respiratórias. Na posse desta informação simples, se um socorrista desembrulhar a língua do acidentado com o dedo, é a diferença entre a vida e a morte.

O conhecimento humano é, portanto, uma das formas de canalizar e fixar estados-de-espírito em função do meio, em função das aprendizagens adquiridas, para organizar as complexas e dispersivas interações corpo-mente-relações-sociais de certa maneira. Com certeza, nem todos os problemas são da mesma natureza nem se resolvem da mesma forma. Há, como se sabe, problemas que não se resolvem de todo, cujo símbolo radical é a morte. Mas até perante a morte há uma panóplia de atitudes que podem fazer a diferença: pense-se na atitude possível face ao cadafalso, ou perante uma doença sem cura. Desde logo fica óbvio que não há respostas fáceis, e o desenrolar dos acontecimentos não depende apenas da atitude de uma pessoa. Mas também é evidente que se espera dignidade e elevação de seja quem for, e até se espera que tal postura tenha consequências, quanto mais não seja na memória dos que ficam.

Quadro VII.1. Operadores de mudança de estados-de-espírito mais típicos da civilização ocidental, segundo algumas das principais dimensões sociais

Dimensão social	Quotidiano privado	Quotidiano público	Disposições sociais
Família	amor filial, paternal e maternal	Amizade	amor-paixão
Linguagens e Instituições	medo	segredo/mistério	valores
Indivíduo	compaixão	disciplina	direitos e responsabilidades

Medo, mistério, amor, (com)paixão são algumas das emoções de que podemos inquirir as respectivas capacidades de operarem mudanças de estados-de-espírito. Na sequência de trabalhos anteriores, a tabela 1 selecciona três dimensões sociais de que temos vindo a defender a particular relevância sociológica. Considera também três níveis de sociabilidade, desde os mais intensivos aos mais estratégicos, desde o quotidiano privado às disposições sociais. Pareceu fácil atribuir a cada célula um tipo de operador suficientemente diferente dos restantes, com significado a discutir mais em detalhe quando houver ocasião para a sua operacionalização.

Só para dar um exemplo do sentido que atribuímos a estes operadores, pegando naquele que poderá ser mais polémico – o medo – o que se pretende colocar como problema sociológico é a pergunta que separa de raiz as correntes modernas de pensamento: é o ser humano eminente bom ou eminentemente mau? A nossa hipótese é que o sentimento de um e outro estado-de-espírito que acompanham estes diferentes pontos de partida filosóficos depende da maneira como os medos se desenvolveram socialmente em cada

pessoa: pessoas que foram amadas em segurança, e asseguradas da vantagem de serem auto-confiantes, sentem o medo como uma falta de preparação momentânea da sua parte para dar conta da situação. Noutros casos, pessoas que sentiram o medo quotidiano e persistente, directamente ou através dos progenitores e agentes de socialização primária, alternam atitudes de submissão (para passarem despercebidos aos potenciais abusadores) com actos de extrema perversidade (para que não passem despercebidos dos afectos e dos status), cf Fondation Copernic (2005). O mesmo se pode dizer das socializações pós-primárias, nas escolas, nas casernas, em casamentos arranjados, através do despotismo de fábrica ou das práticas de intimidação política nos bairros populares ditos perigosos e em geral, quando se mobilizam publicamente para fins securitários o medo da violência. Na linguagem de Max Weber, o fundamento do poder do Estado moderno está no monopólio da violência legítima e, portanto, no controlo do medo suscitado pelas forças da natureza, pela actividade bélica, pela perda de propriedade, pela mudança de estilo de vida, pela morte.

Os operadores de mudança de estado-de-espírito não se devem confundir com os estados-de-espírito eles próprios. O medo da morte, por exemplo, organiza movimentos de procura de cuidados de saúde, bem como as suas contrapartes económicas, as duras disputas pelos mercados assim gerados a preços inflacionados. Mas não explica porque é que as mortes nas estradas parecem mais admissíveis que os efeitos colaterais na guerra, ou porque é que o número de mortos mais impressionantes do que os números de feridos, seja nas estradas seja nas guerras, sendo que sobre os doentes físicos e mentais que daí resultam são feitos tabu social, eventualmente a resgatar por movimentos sociais como os que se dedicam à denúncia da existência do *stress* de guerra. De facto, de um momento para o outro, pode acontecer o tabu ser revelado, como se um mistério emergisse de modo a transformar as vidas das pessoas, como quando a uma morte de um prisioneiro gera indignação pública – mesmo quando já eram conhecidas publicamente práticas de tortura nas prisões – ou quando um crime de abuso sexual de crianças choca a opinião pública, mesmo anos depois de notícias similares terem passado sem manifestações emocionais.

As representações da morte, conforme o contexto em que e a forma como são exteriorizadas, podem ou não resultar em processos de mudança de estados-de-espírito sociais – por exemplo, uma maior mobilização para práticas de cortesia ao volante, reprimindo o espírito automobilista espontâneo de privatização do espaço público, reacções políticas contra os partidos da guerra, a favor de penas mais pesadas (se o crime for cometido fora das prisões) ou de outro tipo de penas (se o crime for cometido numa prisão), repressão de abusos até então tolerados. As representações das feridas são, como a figura dos danos colaterais ou as mortes de estrangeiros, significativamente menos chocantes, não provocam o mesmo potencial de mudança de estados-de-espírito.

A culpa

A culpa é uma emoção que desestabiliza a sequência quotidiana dos estados-de-espírito rotinados e procura um antídoto, uma desculpa, para deixar de actuar. Entre o primeiro e o último momento de acção da culpabilidade podem operar-se mudanças significativas ao nível do tipo de estados-de-espírito admitidos e admissíveis: podem ocorrer mudanças no estilo de vida ou simples fobias relacionadas com determinadas situações. Pode também resultar num período de auto-destruição, caso não se encontre uma desculpa.

No caso do terrorismo, por exemplo. Quem tenha escutado Fernando Gil, se julgue intelectual e tenha uma posição crítica face à administração norte-americana, recebe a

confirmação de estar sintonizado com a massa dos intelectuais – o que pode ter conotações pouco abonatórias, tendo em conta a democratização desta categoria social nos últimos anos – e uma proposta de saída patriótica em sentido novo, em favor da civilização universalista, cosmopolita do Ocidente, em perigo. A proposta não tem implicações quotidianas (já que apenas está em jogo a parte cívica da actividade do intelectual, e não a sua actividade cognitiva) a não ser a de uma mudança de orientação política em favor dos que dão prioridade ao uso da força, sem concessões nem às ilusões diplomáticas, nem às ilusões de integração social dos excluídos. A denúncia da alegada culpa do Ocidente neste estado de coisas é por sua vez denunciada através de uma desculpa, de um antídoto, como se a questão do terrorismo fosse uma questão estritamente material (de relações de força) e exterior à sociedade (guerra contra estrangeiros).

Esta desculpa poderá contar com a ajuda das versões materialistas do positivismo, cujas vulgatas calam fundo nas tradições cognitivas ocidentais. Suporta-se nas ideologias de virilidade competitiva muito divulgadas (nas estradas, nos empregos, no combate ao crime e também nas relações exteriores) e utilizadas pelos Estados actualmente. Tem um travo de ameaça aos que ficarem insensíveis à culpa de poderem ver as suas capacidades cognitivas básicas postas em causa. Tal como quando uma pessoa entra num estado de choque metabólico quando os equilíbrios fisiológicos entram em ruptura, o que se espera que os intelectuais compreendam a propósito do terrorismo é que não há recursos para mais nada que não seja o essencial – não às gorduras, como dizem os *managers*. E por gorduras entendem-se o respeito pelos direitos humanos? A mobilização para uma sociedade de bem-estar? A solidariedade humanitária?

Se quisermos ser objectivos, porque não contamos os números de mortos e feridos resultantes do terrorismo, dos desastres das estradas e da fome para organizarmos, com critérios positivos, as políticas públicas?

VIII. Culpa e fidelidade

“(…) a criação de sentido é a fonte que alimenta o processo de institucionalização. (...) A vontade de institucionalizar (...) [é] ganhar o ‘centro de mundo’ (...) [é] a narrativa primeira que regressa – a do tempo, a da incerteza e das encruzilhadas (...) as perdas de sentido são permanentes (...)” Rogério Ferreira de Andrade (2000) “Institucionalizações e colapsos de sentido nas organizações”,

<http://www.bocc.ubi.pt/pag/andrade-rogerio-institucionalizacoes.pdf>, 2007-04-23: 5, 9 e 15.

A prevalência da instabilidade vital, a violência latente e estruturante, a aspiração natural à espiritualidade e a possibilidade de alternância instantânea do tipo de disposições mobilizados pelos seres humanos, a níveis individual, de grupo, institucional ou colectivo, está para a irreversibilidade dos processos físico-químicos como as estruturas sociais estão para a reversibilidade da matéria ao equilíbrio. Prigogine (1996) mostrou como o reducionismo científico, explicável pelo reforço mútuo entre as teorias simplificadoras e os métodos simplificados, tornou o equilíbrio um conceito protagonista das ciências modernas. O estudo dos equilíbrios em laboratório, tornou o equilíbrio, aos olhos dos cientistas, o estado natural da matéria, quando, manifestamente, em poucos lugares fora dos laboratórios (e nestes apenas por ocasião das experiências bem sucedidas) é possível observar situações de equilíbrio. Pode ser que o equilíbrio seja a situação perfeita. Mas não será o nosso mundo, de facto, imperfeito? Instável e irreversível no tempo?

Considerar as pessoas instáveis, que a um questionário dizem uma coisa e a outra abordagem dizem outra, pessoas que pensam uma coisa e fazem outra, pessoas que, apesar de treinadas, se tornam (não podem evitar ser) irracionais (emocionais), torna os estudos sociais aparentemente impraticáveis.⁸¹ As técnicas de investigação que permitem controlar racionalmente tal instabilidade são muito caras.⁸² De facto, se cada um de nós for concebido como base fisiológica de diversas potencialidades, mobilizáveis em função das circunstâncias mas também de intencionalidades internas, cada um de nós terá que ser socialmente representado por vários indivíduos, em vez de sermos apenas um.⁸³ O que complica a análise, tal como complica se quisermos saber, ao mesmo tempo, a velocidade e a posição de um electrão. Não é metodologicamente possível obter tal informação.⁸⁴ Porém, tal reconhecimento é, em si mesmo, um avanço do conhecimento.

⁸¹ Considerar as pessoas normais também tem inconvenientes. O maior deles é que não existem outro tipo de gente que não sejam as pessoas instáveis.

⁸² No caso dos questionários, por exemplo, há a possibilidade de realizar inquéritos de controlo e produzir modelos de erro que se aplicam de cada vez que se fazem análises de dados. Os computadores permitem realizar as despesas de análise com poucos custos, mas o trabalho de campo suplementar compromete qualquer orçamento. Na prática não se usa.

⁸³ A recriação para estudo dos diferentes ambientes sociais a considerar e da imersão das pessoas ou instituições observadas nesses ambientes sociais traz problemas teóricos e metodológicos que não são geralmente considerados.

⁸⁴ Segundo a mecânica quântica e o princípio de incerteza, assim é, cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/Mec%C3%A2nica_qu%C3%A2ntica.

As instituições, resultantes da evolução das sociedades, condicionam fortemente os comportamentos das pessoas, de acordo com as classificações a que estão institucionalmente sujeitas, dentro do respectivo campo de acção. Fixam, portanto, em torno de uma maior probabilidade as intencionalidades e as potencialidades da cada ser humano sob a sua órbita. Desenvolvem preconceitos que se auto-realizam socialmente, já que cada um de nós tem, inata, a tendência mimética de procurar corresponder às solicitações sociais, mesmo em situações difíceis, talvez mesmo principalmente em situações mais difíceis.

A culpa é o sentimento que nos invade quando nos negamos a seguir a tendência mimética, quando decidimos assumir as nossas inclinações individuais do momento em vez de seguir o rumo mais previsível socialmente. Para certas finalidades socialmente reprodutivas – criar filhos, manter a identidade pessoa e social, desenvolver competências profissionais – a culpa serve como espada de Dâmoqueles para coagir as pessoas a seguirem autonomamente as finalidades sociais. Não fosse isso, quem iria para a guerra? Ou tentaria salvar o próximo? Quem seria capaz de amar se apenas sentisse a paixão? Quem tomaria conta da prole que assegura a continuidade da espécie? A culpa, porém, não é um sentimento tão regular e espontaneamente intenso que assegure a estabilidade social. Para completar esse efeito há que reclamar fidelidade às instituições, impondo sanções às faltas aos deveres sociais que provocam injustiças.

Como descobriu Durkheim, o desenvolvimento do individualismo moderno resulta de uma coerção social, que pressupõe, com algum sucesso, que a perfusão da culpa pode ser usada para controlo social alargado, em nome das fidelidades miméticas que institucionalmente se possam sustentar, independentemente do quadro bio-social reprodutivo tradicional.⁸⁵ A produção de sentimentos sociais, que regulam as emoções sociais através dos conhecimentos sobre si próprio e sobre as reacções sociais aos comportamentos de cada um, entre os quais a culpa, talismã da cultura judaico-cristã, é o mecanismo político, por excelência, de coerção social.⁸⁶ A coacção social institucionalmente organizada assegura mecanismos de conformidade sem os quais a culpa mais dificilmente se formaria. Dito de outro modo: a fé, a fidelidade ao destino teleológico do povo de Deus e à salvação, que segundo Durkheim quer dizer à solidariedade social, à sociedade, é maximizada e imposta através da inculcação de sentimentos de culpa.

Individação: libertação

Os seres humanos possuem uma tendência gregária permanente e persistente, como as formigas e as abelhas, mas acompanha da sexualidade intelectualizada que lhe é característica, sem sobredeterminismos biológicos como são os períodos de cio noutros animais. A reprodução da espécie depende tanto da capacidade de união biológica como da organização social capaz de sustentar os bebés durante os anos em que são incapazes de sobreviver sem ajuda. O que implica a produção artificial de relações sociais estáveis capazes de assegurar às mães e às crianças a protecção e alimentação nesse período. Que dada a mortalidade infantil e materna à nascença, juntamente com a gravidez de apenas uma cria, torna a reprodução o centro da vida social e política dos seres humanos, nomeadamente das mulheres mas também dos que as controlam, precisamente para

⁸⁵ Que relação terá a coerção social que nos impele para a divisão social do trabalho com os movimentos de libertação das mulheres e a crise demográfica no Ocidente? Eis um excelente tópico de reflexão, que aqui não prosseguiremos.

⁸⁶ Usamos a distinção entre emoções e sentimentos de acordo com a conceptualização de António Damásio, aplicada ao nível social.

evitarem que a instabilidade social natural prevaleça. A realização prática da reprodução da espécie humana faz-se segundo regras estabelecidas e reconhecidas para evitar o desenvolvimento de tendências mórbidas e potenciar tendências positivas – aquilo a que vulgarmente se chamam alianças – à custa de compromissos de dominação intrassociais e familiares interiorizadas mas arbitrarias, isto é diferentes de sociedade para sociedade e susceptíveis de transformação.

Foi-se verificando que certos tipos de regras sociais (por exemplo, as regras contra o incesto e a favor da exogamia) têm maior sucesso, reproduzem seres humanos e comunidades mais capazes em termos de energia física, capacidade de adaptação e competências de sociabilidade. Pela lei da selecção natural, essas regras tendem a ser dominantes. Existam, porém, sociedades e famílias em que tais regras, de forma ritualizada ou apenas escamoteada, não são respeitadas. Como que a garantir que há sempre outras regras que podem ser usadas para estabilizar os quadros de sociabilidade. As regras sociais assumem frequentemente formas religiosas ou misteriosas, conhecidas por tabus. Tais regras são herdadas e confirmam, pela sobrevivência dos progenitores e dos próprios herdeiros, a justeza da inspiração que as fundou. Tendem, portanto, compreensivelmente, os povos a desenvolverem sistemas institucionais de memorização dessas regras/valores de modo a maximizarem as probabilidades de sucesso colectivo, aumentando a coesão e a confiança sociais, bem como a legitimidade da coerção social institucionalmente exercida. Admitindo que nos primórdios dos tempos humanos houvesse um sistema científico, nem os cientistas saberiam definir, à partida, quais as regras sociais mais apropriadas a adoptar. Mas não adoptar regras significava prescindir da possibilidade de utilização das potencialidades sociais de organização humanas. Logo, arbitrar dogmaticamente regras de sociabilidade ainda hoje é um exercício humano recorrente (na política, no direito, no plano normativo), que nem o desenvolvimento milenar da cultura e dos métodos racionais pode substituir.

Tal como a linguagem, o sistema institucional, os modos de vida e de ocupação do território, as regras políticas e sociais são herdadas e são motivo de orgulho identitário, independentemente da sua razoabilidade ou bondade e das lutas sociais pela sua transformação. Como diria Durkheim, não é possível sobreviver sem regras, nem social nem pessoalmente, e não é possível alterar as regras sociais herdadas significativamente sem um enorme dispêndio de energias, sem correr os riscos associados à fragilização que tal desgaste implica, sem garantias de que as novas regras implicam para o futuro. As emoções sociais elevam os seres humanos ao mundo dos sonhos e dos desejos e aos espaços institucionais apropriados para os experimentar e expressar, como são tipicamente as festas. Estas servem também para que cada um, assim como toda a sociedade, sintam os custos de tal aventura, nomeadamente a exaustão, bem como a sua incosequência: no final da festa retoma-se o caminho de casa! É, por hipótese, com base no mesmo tipo de exaltação emocional e com enquadramentos diversos que as pessoas, em geral os mais jovens mas já não crianças, vão para a guerra ou organizam outras formas de instabilidade social, criminalizada, inovadora ou revolucionária. Todas estas actividades precisam e geram elas próprias sentimentos de pertença e fidelidade carismáticos resistentes às emoções, sem os quais não seria possível reorganizar os movimentos de transformação social. Sem os quais, noutra fase da vida social, será mais difícil organizar a estabilidade institucional, a não ser pelo uso ou ameaça de uso da força desproporcionada, nomeadamente por parte do Estado que reclama a seu monopólio.

O que caracteriza ideologicamente a modernidade, comparativamente às civilizações não-modernas, é que se desenvolveu a crença na legitimidade e no valor da

transformação radical, ao mesmo tempo que, contraditoriamente, se imagina viver num mundo controlado pela inteligência humana. Na perspectiva que Tocqueville nos ofereceu sobre a Revolução Francesa, tratou-se de uma consequência da radicalização das interpretações sociais das intenções do igualitarismo cristão, a que chamou a paixão democrática dos povos, de cuja avalanche – disse – era prioritário defender a liberdade de acção política, contra o populismo e contra o despotismo. Max Weber oferece-nos da emergência da modernidade uma versão mais moral que política, centrada numa leitura clássica da vida económica burguesa, quando contesta Marx através da demonstração da filiação do espírito do capitalismo numa ética protestante particularmente radical. Porque Marx era único no seu entusiasmo pela continuidade da revolução, alegando cientificamente a sua necessidade histórica, independentemente das vontades sociais, apenas decorrendo dos resultados dos seus estudos económicos e da vontade dos movimentos revolucionários que animaram todo o século XIX. Mas também ele previa um tempo de pacificação, quando todos fossem iguais e, portanto, já não haveria razões para lutas sociais.

Nas sociedades tradicionais apenas os homens e as mulheres santos eram capazes de renascer. A generalidade dos seres humanos estava tradicionalmente limitada a um modo de vida herdado, cujas mudanças eram vividas como continuidade e legitimadas como tal, para melhor segurança de todos. Nas condições de modernidade, também dos seres humanos comuns se espera que sejam capazes de se transformarem em vida em seres construídos por si mesmos, de acordo com a sua vontade ou vocação.⁸⁷ Esse princípio revolucionário é aplicado de forma tão geral que mesmo das pessoas sem honra, como são por exemplo os criminosos comuns, se espera essa capacidade. A essa esperança repetidamente investida chamou a Revolução Francesa *liberdade*.

Liberdade de transformação noutra coisa diferente da condição em que se nasceu, por esforço individual, portanto com sofrimento e enriquecimento, com vista a ver reconhecido o mérito.⁸⁸ A reflexividade e a capacidade de concentração mental e física – que a educação pode permitir e facilitar – são precisas para conseguir a desejada emancipação. O trabalho que dá ser moderno significa ser-se capaz de se autonomizar da educação familiar – que é para que serve a escolarização universal e pública – e construir idealmente do zero, ou melhor das suas aptidões inatas,⁸⁹ um ser social novo, geralmente identificado como um profissional.⁹⁰

O ideal de liberdade para todos foi possibilitado pelo desenvolvimento industrial e urbano, que precisavam de mão-de-obra tão barata quanto possível para organizar o

⁸⁷ A experiência social dessas mudanças a nível pessoal e social foi experimentada e observada principalmente pelos mercadores, cujas viagens os levavam junto de gente com tradições e regras muito diversas, modos de vida e formas de expressão distintas mas regulares e persistentes, com aspectos nitidamente preferíveis do que alguns dos modos de vida ocidentais. As cidades, em particular as cosmopolitas, foram incorporando paulatinamente esse relativismo regulamentar, essa flexibilidade social, que eram necessários à vida nos mercados. Aspiraram à libertação das solidariedades mecânicas de que nos falou Durkheim. E libertaram-se um dia.

⁸⁸ Como refere Sennett (2006), o mérito pode servir a selecção social funcional num processo de integração garantido ou critério de competição para um jogo *winner takes all*.

⁸⁹ A questão da igualdade de oportunidades reclamada para as crianças e jovens parte desta utopia de que se pode separar as potencialidades inatas de cada um que dependem da sua herança genética das que dependem da sua herança social, sendo que esta pode ser normalizada institucionalmente nas escolas. Ora, uma das descobertas da sociologia da educação menos controversas é precisamente a incapacidade dessas instituições fazerem tábua rasa das origens sociais das crianças que educam, portanto, em função e até em reforço dessas desigualdades sociais de origem.

⁹⁰ Nas sociedades modernas, entre adultos, as apresentações e as afinidades fazem-se em função das respectivas profissões, que por sua vez determinam hábitos cognitivos, reflexivos e sócio-económicos mais assemelhados entre si do que em situações inter-profissionais.

capitalismo e ofereceram, em troca e por interesse, a oportunidade prática e forçada de libertar os camponeses da terra e dos ciclos naturais a que estavam ancestralmente ligados. Teriam então a oportunidade (doutrinada, mas não factual, como reclamou Karl Marx) de se tornarem empresários da sua própria força de trabalho, agentes económicos de um mercado cuja regulamentação se tem revelado central na vida das sociedades modernas, a ponto de isso mesmo ser reconhecido institucionalmente pelo Estado Social, criador da concertação social, a par das insolúveis contradições de classe entre capital e trabalhadores.

A dureza deste processo de libertação foi descrita por muitos autores do século XIX e seguida até ao século XXI pela teoria social, como a questão social essencial moderna, o salariedade.⁹¹ Do processo histórico, observado do Ocidente, resultou maior prestígio para a ideia de liberdade, bandeira da super-potência vencedora da Segunda Grande Guerra Mundial e da Guerra-Fria. Tal prestígio é particularmente vincado nas camadas da população intermédias, entre os operários e os capitalistas, em particular a nova pequena burguesia identificada por Nikos Poulantzas nos anos setenta, que se desenvolveu em classe de analistas simbólicos nos anos 80, segundo Robert Reich (1991), e cujos ambientes de trabalho são socialmente bem distintos dos que enquadram o tradicional trabalho operário, cf. Reynaud Sainsaulieu (1988). Esta classe atribui à liberdade de mercado uma conotação financeira e consumista que caracteriza as sociedades industrializadas actuais, cf. Zygmunt Bauman (2000) e dentro da qual também emergiram os profissionais de sociologia. Para que hoje sejamos capazes de passar férias em cómodos *resorts* ao nosso gosto em qualquer parte do mundo, terá valido a pena o sacrifício das gerações que nos antecederam?

Apesar de cada vez mais controversa, a resposta continua a ser afirmativa para a maioria dos ocidentais, como para a maioria dos sociólogos: escreve Avelãs Nunes (2003) que "nos finais do século XVII o nível de rendimento dos países (...) era idêntico (...) segundo os cálculos de Paul Bairoch (...) [valia] entre US\$180 e US\$190 per capita. (...) em 1980 seriam de US\$3000 [para os países desenvolvidos] e US\$410 [para os países sub desenvolvidos]. (...) A diferença do nível de rendimento era de 3 para 1 em 1820, tendo-se atingido a relação de 11 para 1 em 1913, a relação 50 para de 1 em 1950 e de 72 para 1 em 1992. Um em cada cinco habitantes do planeta vive hoje com menos de um dólar por dia (...) e o valor dos activos das 200 famílias mais ricas do mundo ultrapassa o rendimento de 41% da população mundial." Depois de mencionar Quioto, a água, a luta contra as epidemias ("30 mil mortos por dia para um lucro de cerca de 20 milhões de euros por dia") o autor refere que "o liberalismo económico exigiu muitas vezes que fosse sufocado o liberalismo político". Usa Amartya Sen para definir desenvolvimento como "um processo de expansão das liberdades reais (...) [sendo estas] tanto principal *fim* como principal *meio* do desenvolvimento". Medido assim o desenvolvimento, claro, não bastará o cálculo do produto.

Usa Dahrendorf para perguntar "Como é que *o direito e a ordem* podem ser mais fortes do que *o ser ou o não ser?*" e responde: "Porque o Estado existe para punir, pelo magistério dos magistrados, o pequeno número de pessoas que atentam contra a propriedade de outrem para garantir a propriedade pela justiça distributiva e poder político e militar (...) É preciso rejeitar a lógica neo-liberal, que deixa de fora da análise económica e social da realidade *o poder* (...) temos de ter a coragem de evitar (...) a censura totalitária do pensamento único (...)"⁹²

⁹¹ A este respeito ler Robert Castel (1998).

⁹² Em Avelãs Nunes, 2003:79 e 80, 88, 101, 106, 116, 120, 121 e 122.

Faltam honra, solidariedade e valores a esta nova sociedade, costuma ouvir dizer-se. Falta autoridade na imposição da Lei e da Ordem, diz-se também na política. Há uma anarquia produzida pelo mercado – no consumo de energia de origem fóssil, na motorização da mobilidade que traz consequências drásticas em mortes e feridos nas estradas e para o efeito de estufa que ameaça a habitabilidade do planeta. Há o descontentamento depressivo e a imposição da violência político militar contra os povos que têm a desdita de viver nos territórios onde os belicosos apontam simbolicamente com o indicador.

Imaginar estabilizadas as sociedades que vivem estas circunstâncias de globalização é razoável? É razoável conceber como estabilizado o indivíduo treinado e pressionado para competir desde tenra idade para garantir a sua própria empregabilidade e para se preparar para formação ao longo da vida, cujo eventual fracasso apenas pode reclamar a si próprio, como culpa de não ter correspondido ao que a sociedade pediu sem jamais o ter expressamente dito ou escrito? Como na roleta russa, a sanção é a exclusão social, cf. Young (1999). Como refere Sennett (2006), de cada um procuram-se já não as competências (que se desactualizam rapidamente com os novos processos flexíveis de produção) mas as potencialidades, que devem ser exibidas como portfólios, na sua multiplicidade e complexidade capazes de maximizar oportunidades que não se conhecem – nem se está em condições de conhecer. Na linha da descoberta da psicologia emocional, que substituiu os testes de coeficiente de inteligência pelos testes de inteligência emocional de capacidade de adaptação e sociabilidade, Sennett repara que actualmente não são pedido competências de realização próprias das profissões tradicionais. O que é pedido é que se compita pela demonstração das respectivas potencialidades de colaboração num projecto, numa rede, numa parceria, sempre a termo certo e a vida incerta.

A natureza social e a artificialidade das instituições

A emergência de instituições sociais que representam valores a partir das práticas existenciais humanas é natural. É essencial, como diria Durkheim das formas elementares da vida religiosa, e produz sociedade. Antes do conhecimento, como diria Maslow, há a necessidade e a sobrevivência. Apenas quando se estabilizam as formas de reprodução social é possível pensar. Ao descobrir-se o mundo de violências quotidianas e ao delas procurar segurança e abrigo, indispensáveis a um desenvolvimento em profundidade das potencialidades cognitivas, imagina-se um mundo sem violências.⁹³ Os deuses não são apenas esperanças de estabilidade emocional: são necessidades de organização de alianças sociais úteis, como os seguros actuais. Pagam-se oferendas em vez de prémios, servem para distribuir aos pobres e sustentar as obras religiosas em vez de darem lucros e pagarem aos funcionários das companhias: são uns e outros símbolos de poderes socializados dependentes das crenças socialmente organizadas. Seguros de eficácia relativa, a confirmar na prática após os incidentes que se quiseram prevenir.

Ideias como a reencarnação ou a vida para lá da morte foram, com certeza, inventadas por companhias de seguros, ou seus equivalentes, desejosas de cumprir com as expectativas individuais dos seus patrocinadores. A esperança, quiçá melhor que a competição, estimula as potencialidades de sociabilidade humanas, tão mais necessárias quanto mais frágeis sejam as condições objectivas de sustentação a vida. O que significa, na prática, que a natureza humana não dispensa a capacidade de decisão dos humanos e

⁹³ O respeito pelos lugares sagrados no que concerne a violência tornou emblemática a palavra “santuário”, querendo dizer que está vedado a práticas violentas.

a sua capacidade de construir do nada mundos espirituais catalizadores da solidariedade social, sem a qual a vida humana não só não faz sentido como não pode existir.

Por isso, os arqueólogos sabem distinguir facilmente os restos de um grupo de primatas de um grupo de humanos. Estes últimos são sempre acompanhados de símbolos. Símbolos geralmente relacionados com o culto dos mortos e com a culpa da sociedade de não ter sido capaz de evitar a violência mais radical a um dos seus símbolos mais evidentes: o sujeito. Símbolos da esperança de sobrevivência durável para o homenageado (no mundo sagrado) e para a sociedade (no mundo profano), relacionáveis entre si através de instituições. Entidades capazes de, simultaneamente, separar e interligar valores e práticas, símbolos e prestígios, intenções e disposições. O intencionalmente dito, desde que com suficiente solenidade ou com suficiente convicção, é um poderoso mecanismo social de compromisso para ensaiar realizações práticas. Qualquer realização que valha a pena ser dita, todos os sabemos, implica sempre uma aventura, por muito bem planeada que seja e por muitos recursos de que disponha. Cujos resultados podem ser inesperados e podem ser incompletos. Persistir em cumprir desígnios, como organizar cidades, construir impérios, implica organizar rotinas de reflexão colectiva e de captação de recursos para as finalidades desejadas.

A institucionalização de desígnios sociais tem custos elevados. Só uma economia com muitos excedentes é capaz de consumir o produto do trabalho social em investimentos de alto risco. No caso do Estado Social, que é a transposição para a vida não económica das doutrinas organizativas desenvolvidas pela burguesia, tal investimento foi realizado com vista a manter viva a esperança num futuro melhor nas sociedades que não tinham abolido o capitalismo privado, quando as sociedades do capitalismo de Estado significavam para o Ocidente uma orientação concorrente perturbadora dos poderes instituídos. Com o fim da Guerra-Fria, sem instituições soviéticas que ofereciam credibilidade e ânimo a essa esperança, as instituições ocidentais passaram a orientar-se por um novo estado de espírito, a que hoje se chama neo-liberal, e que pode ser traduzido racionalmente por menos Estado, melhor Estado, mas que de facto não tem feito outra coisa que não seja continuar a aumentar o poder punitivo do Estado, cf. Wacquant (2000).

A densidade institucional das sociedades modernas, bem evidentes nas metrópoles, e virtualmente na Internet, torna as instituições mais autónomas relativamente aos poderes instituintes, como notou Max Weber quando analisou a burocratização ocidental e a autonomização social do funcionalismo. Poderes político e administrativo do Estado, como das empresas, assim organizados tendem a funcionar em sistema em vez de sob o controlo de fidelidades pessoais. Fidelidades essas tornadas impossíveis nesses termos, já que a libertação das práticas aristocráticas de manter criados ou populações agrícolas servas assim o exige. O que significa que os processos de individuação que se observam nas sociedades modernas não são incompatíveis – o inverso é que é verdadeiro – com do fortalecimento dos mecanismos sociais institucionalizados, como previa Durkheim. A culpabilização tende a ser disciplinar e individual, em função de critérios administrativos mais ou menos judicializados, auto-administrados ou não, tal como a fidelidade tende a ser oferecida à Lei e à instituição, eventualmente à profissão, já não à senhoria (que deixou de lá estar, por imposição social, ainda que alguns criados tivessem preferido a vida que tinham sob a alçada do antigo patrono).

Em nome dos valores, os movimentos sociais reclamam às instituições modernas o cumprimento dos respectivos mandatos formais, em representação dos que estejam descontentes com a situação.⁹⁴ Ou, será mais correcto dizer de outro modo, em

⁹⁴ Em condições de modernidade, é mais fácil a cada movimento social encontrar a sua contraparte institucional junto de quem se pode reivindicar, dada a proliferação de instituições. Embora não seja

representação da parte da sociedade que tem críticas a fazer ao desempenho de determinada instituição, os movimentos sociais organizam-se em torno de activistas apoiados em simpatizantes (e em população indiferente ou vagamente compreensiva) para pressionarem as instituições a terem em conta as reivindicações particulares, no meio da panóplia metropolitana. O que tanto pode significar uma força de transformação das instituições como uma força de resistência à mudança das instituições.⁹⁵ Os movimentos sociais são, portanto, antes de mais, mecanismos sociais de regulação e animação das instituições, independentemente de se manifestarem contra elas ou os seus dirigentes, independente do uso que façam da força. Porque a maioria dos movimentos sociais, como poderá atestar Alain Touraine, não têm momento (nem interesse ou intenção) para derrubar os pesados sistemas institucionais entretanto produzidos no Ocidente. Podem, isso sim, desestabilizar as instituições de tal modo que estas deixam de poder aparentar controlo sobre as instabilidades próprias da vida e, desse modo, reduzir a sua legitimidade ao ponto do risco de implosão, como aconteceu na antiga União Soviética.

Das experiências de multiplicação de instituições e movimentos sociais emergiram as políticas da democracia participativa no ocidente, que eventualmente tiveram o mérito de reduzir a conflitualidade social violenta, como o mostra a orientação pacífica da contestação à globalização capitalista promovida pelos Fora Social Mundiais. (Estas experiências foram acompanhadas pela sociologia das organizações fundada por Michel Crozier quando descobriu a funcionalidade para a gestão e a administração das instituições da participação dos trabalhadores e dos seus sindicatos, no final dos anos sessenta. Hoje em dia as empresas mais avançadas, inspiradas nestas ideias, descobrem em si competências não imaginadas, como vocações sociais e educativas).

O perigo maior de violência, ao contrário do que sugere Wiewiorka (2006), não vem da vida quotidiana e menos organizada. Como é evidente, o perigo está (mais) nas instituições cujas finalidades são bélicas e, também, naquelas cujas finalidades são de contenção – sempre pela ameaça da força – das consequências práticas dos desenvolvimentos naturais das questões sociais, como as polícias ou os serviços sociais.⁹⁶ A violência faz parte da natureza humana, como a solidariedade, a inteligência e a submissão. A elevação das naturezas humanas ao nível de elaboração e cristalização dos valores sociais e a sua institucionalização dá às instituições uma capacidade estranha à natureza humana primitiva, como bem notam Joas (2005/2000) e Bauman (1997/1989) a respeito da incapacidade (ou recusa?) social de compreensão do Holocausto. Reflexão que pode ser estendida a todos os genocídios impossíveis de imaginar sem as indústrias de guerra.

A sobrevivência da espécie humana está hoje em dia ameaçada não pelo meio ambiente hostil que a ameaça, mas pela agressão que as instituições humanas, para satisfazerem a sua própria lógica de subsistência, perpetraram contra a estreita faixa cósmica que é habitável. A paz não está ameaçada pela natureza violenta dos seres humanos mas sim

indiferente para o equilíbrio de forças social saber junto de que instituição e de que modo canalizar os interesses em movimento, como mostram as teorias de sistemas.

⁹⁵ Actualmente, com o fim da crença no determinismo histórico, a resistência à mudança é muitas vezes imputada às forças que delas próprias dizem ser progressistas e a mudança pode ser preconizada pelos conservadores, numa demonstração de inversão do significado das palavras, nos últimos trinta anos, perante uma realidade em mudança não conceptualizada pelas doutrinas políticas.

⁹⁶ Escrevo durante a segunda volta das presidenciais francesas onde se discute fundamentalmente isso: como enfrentar, do lugar dos poderes instituintes, a revolta juvenil nos arredores das cidades francesas: a) através do estigma social; b) através de políticas de inclusão. O que não quer dizer que uma eleição venha a ser capaz de estabelecer e manter por tempo suficiente o rumo político planeado ou que os resultados conseguidos não sejam perversos, como aconteceu no caso do Iraque.

pela guerra organizada racionalmente pelas instituições mais prestigiadas do mundo. Não é a violência natural, no sentido da violência espontânea ou escassamente organizada, que devem ser compreendidas científica e moralmente para ajudar a encontrar formas de solucionar os nossos principais problemas sociais. São as violências institucionalizadas, são as violências sociais que a consciência social esconde por detrás dos mecanismos do segredo social que devem ser expostas e reveladas, para dar oportunidade às pessoas de encontrarem formas de evitar contribuírem para aumentar os perigos que ameaçam a nossa sobrevivência colectiva.

É nesse sentido que o indivíduo, o individuo socialmente construído pela civilização ocidental, pode ser um instrumento de emancipação, de reacção contra instituições demasiado poderosas e autónomas relativamente aos interesses vitais da humanidade. Ele, na sua igualdade potencial e formal com todos os outros indivíduos, por si só, não é perigo maior e, por outro lado, enquanto ser humano capaz de tomar decisões e de produzir em si próprio diversas oportunidades e experiências de orientações de vida, no quadro dos valores instituídos – incluindo aqui as línguas, as ciências, as culturas – é uma fonte de esperanças.

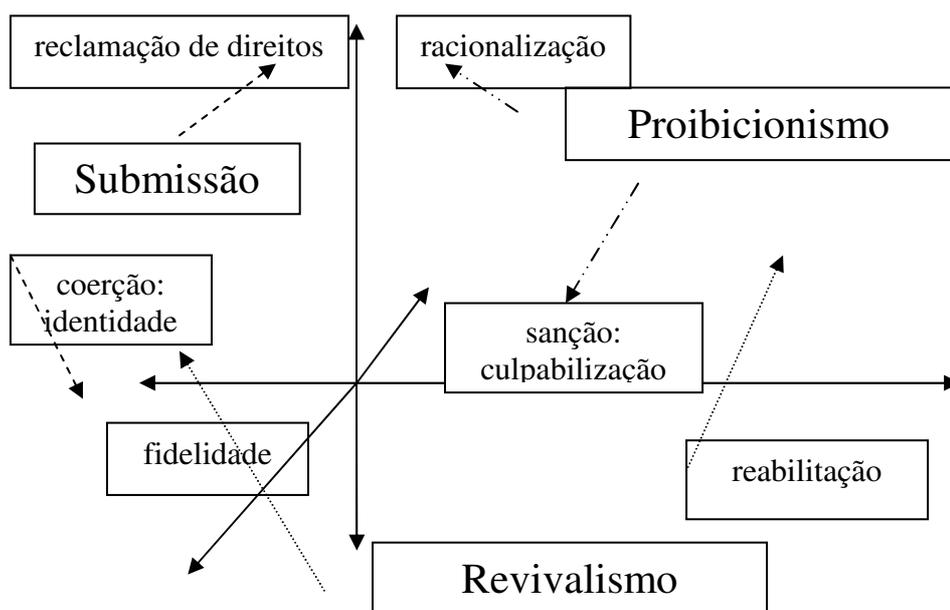
Institucionalização: culpa, exclusão e integração

As contradições entre os valores e as práticas sociais, entre os desejos politicamente tomados como referências morais pelas sociedades e a vontade e capacidade de concretização por parte das organizações (administrações, profissões, associações, etc.) encarregadas de o fazer, em nome da sociedade, são a história das instituições. Histórias de cada instituição e de cada sistema institucional, assim como de cada família ou de cada grupo social, com graus de formalização, evidentemente, muito diferentes entre si, de acordo com os recursos mobilizados, a extensão da ambição instituinte e as técnicas sociais utilizadas. É sobre estas últimas que nos queremos debruçar agora. Ou melhor, sobre as dinâmicas sociais naturais que os processos de institucionalização desenvolvem e que podem ser manipuladas e afeiçoadas, domadas, pelas direcções das instituições.

A mais evidente e perturbante consequência prática dos processos de institucionalização modernos é a individuação, que por vezes é confundida com individualismo, de tal modo as pessoas ficam obrigadas, através dos processos de incorporação social coerciva de valores. Assumir o individualismo é manifestar-se competitivo, mesmo que para isso tenha que aceitar ser menos solidário e compassivo. É mais próprio dos homens que das mulheres, dos poderosos do que dos outros, dos empresários do que dos trabalhadores. Negar o individualismo, porém, não evita que tendencialmente cada um seja julgado em função do seu desempenho social, se não pelos seus concidadãos e pelas instituições em geral, pelo menos através das instituições judiciais.

A civilização ocidental caracteriza-se por colocar o indivíduo abstracto num alto de valor ético e moral. O indivíduo, diz-se, é (ou deve ser) livre. Livre na sua opção política bem como no mercado, e (deve) beneficiar de direitos e garantias jurídicas que impeçam as suas opções de serem manipuladas por terceiros: daí a importância doutrinária dos Direitos Humanos para dar credibilidade à fidelidade institucional a esta doutrina. O individualismo é o sentimento através do qual as pessoas procuram sintonizar-se com tais propósitos sociais. Sem moderação de outros sentimentos, o individualismo é vivido como agressão e defeito de carácter, tanto pelas vítimas como pelo próprio. Este último pretende, assim, tomar para si um quinhão do poder social, da violência instituinte.

Quadro VIII.1. Fontes de dinâmicas de violência social estruturante⁹⁷



A individuação é o conjunto de processos instituintes, de que o individualismo é apenas uma parte, que decorre da tendência civilizacional para produzir indivíduos. Cabe destacar o processo criminal de entre todos os processos, cuja importância ideológica e política para a individuação não pode ser exagerada. “A lei é igual para todos” os indivíduos e, idealmente, aplicável a todos e cada um. Recentemente, a exigência mais formal a cada trabalhador de produzir o seu próprio currículo vitae, anteriormente apenas requerido aos profissionais, é outro processo de individuação, que não pode deixar de ter efeitos nos sentimentos das pessoas e nos seus desejos de poderem corresponder, na medida do possível, às expectativas sociais de competência e mérito também abstractos. As escolas, incluindo o ensino superior, através do processo de Bolonha, reformam-se para se adaptarem a esta nova fase de aprofundamento da individuação (e da flexibilização social do ser humano e da sua competitividade económica), preparando os alunos para assumirem, eles próprios e por si próprios, as responsabilidades de estabelecerem um currículo de acordo com as suas apostas de empregabilidade que, caso falhem, por um lado serão da sua inteira culpa e, por outro lado, implica a abertura das portas do ensino ao longo da vida para ser sempre possível voltar à escola e refazer as suas competências (ou melhor, o seu currículo escolar).

Os processos de individuação, representados no quadro VIII.1. como o eixo horizontal em frente do leitor, são vividos de duas formas típicas, à direita e à esquerda: a) como acção e reacção da culpabilidade, com que a sociedade distingue o desempenho de cada um face ao que seria normativamente desejável (avaliações profissional ou penal, por exemplo), e da reabilitação em que ele próprio pode colaborar (respeitando as avaliações, aceitando formar-se ou reformar-se); b) mobilização das relações sociais de filiação em grupos sociais dos responsáveis pelas avaliações institucionais – grupos desportivos, políticos, familiares, profissionais, etc. – e manifestar fidelidade em troca da confirmação das identidades sociais comuns e do poder pessoal do seu patrono na

⁹⁷ Proibicionismo, submissão e revivalismo são estados-de-espírito estudados pelo autor e um dos seus alunos, que se referem a posturas sociais vulgares nos indivíduos confrontados com outros menos poderosos (dão ordens sob ameaça), nos indivíduos que se confrontam com outros indivíduos mais poderosos (com quem querem partilhar vida em sociedade mas de quem querem evitar represálias), nos indivíduos em confronto consigo próprios, desejosos de se sentirem como já sentiram no passado.

hierarquia racionalizada, que não prescinde, de facto, das sociabilidades dos seres humanos que a integram.

As classes sociais distinguem-se também na maneira como vivem estes processos de individuação. As classes baixas são alvos privilegiados do controlo social, em particular da justiça penal culpabilizadora, moralizadora pelo uso da força, teoricamente (na melhor das hipóteses) com preocupações de tornar credo e doutrina a responsabilidade social da reabilitação dos criminosos. As classes médias são alvo de políticas preventivas, que as impeçam de cair, como um todo, no magma fusional⁹⁸ das classes indiferenciadas, não educadas, sem currículo. As políticas repressivas (das polícias, dos serviços sociais, dos serviços colectivos municipais) estão reservadas para as classes baixas, cujo comportamento social é apresentado e representado (nomeadamente nos *media*) como culposo e provocador, e as políticas protectoras e preventivas, feitas tacitamente para dividir e reinar, são reservadas para os que se pretende que se sintam ameaçados política e fisicamente pelas classes baixas.

Os mesmos mecanismos institucionais são reclamados por membros das classes baixas contra os estrangeiros, promovendo a xenofobia ao nível do racismo, estimulado por desprezo emocional cultivado ou por interesses de sectores dominantes das sociedades actuais. Às classes baixas é dito que, face à menor educação cultural (pelo facto de terem uma cultura diferente), à precariedade social (sem redes sociais de fidelização actantes) e à irregularidade burocrática vulgar nos processos de migração, o Estado nacional que as culpabiliza como sendo ontologicamente inferiores às outras classes deve usar os mesmos mecanismos para inferiorizar também os trabalhadores estrangeiros. O Estado deve ser violento com essa gente, não lhes dar guarida nos sistemas de reabilitação social enquanto todos os nacionais não tiverem sido convenientemente atendidos, nem fazer qualquer despesa de apoio à sua estadia.

Às classes superiores está reservada a discussão racional sobre a oportunidade de reorganizações sociais mais ou menos profundas: como conduzir processos de racionalização (poder executivo) e de atribuição de direitos (poder legislativo). Como diz Günther Jakobs (2003), ao estudar as políticas e as práticas penais, a estas classes não é, na prática, aplicável a pena de prisão. De facto, quando se encontram concordâncias entre as práticas económicas e práticas proibidas a tendência é a de considerar obsoletas, ultrapassadas e a precisar de actualização as normas proibicionistas. Ao contrário da aplicação da lei que se espera que aconteça para os que forem formalmente acusados, depois de perseguidos pelas polícias.

Seguindo, portanto, no quadro o sentido dos ponteiros do relógio vemos desenvolver-se a espiral dos processos de culpabilização social que atingem todos os indivíduos, mas especialmente aqueles a quem não foi possível desenvolver os recursos culturais para viver bem com a sua auto-estima, nomeadamente por ter sido possível desenvolver formas de sociabilidade ancoradas em identidades sociais estáveis e firmes. No sentido inverso observam-se os processos de incorporação social dos indivíduos nas sociedades e dos valores sociais nos indivíduos, transformando-os em “homens novos” ou gente renascida, conforme foi feito sempre que se constituíram novas classes trabalhadoras para materializar estratégias de desenvolvimento industrial e nacional.

São os sentimentos de exclusão ou de integração que regulam os metabolismos pessoais que revelam ou escondem as emoções pessoais e sociais, (re)produzindo tabus e contestações, ideologias e reivindicações, segredos sociais e as cognições para os usar em proveito próprio ou para fins de socialização.

⁹⁸ Reynaud Sainsaulieu (1988) identificou como fusional (fusão num grupo de iguais) a cultura profissional típica dos operários, por oposição às culturas dos empregados de escritório e aos técnicos.

Conclusão

Os estudos sociais – esta é a principal tese deste trabalho – não devem estar alheados da pesquisa sobre o que se possa entender que é a sociedade. Não há nenhum problema em que a definição de sociedade seja difusa, confusa, controversa. O mesmo se passa com os conceitos de átomo ou de universo, que evoluem com os conhecimentos. Por maioria de razão é natural – e não põem em causa a cientificidade do trabalho de investigação – que o conceito de sociedade não apenas evolua com o conhecimento mas evolua também com a história e as perspectivas políticas de análise do presente e do futuro.

É por isso que a discussão conceptual deve ser, em sociologia, tão importante quanto o conhecimento empírico e, tema que aqui não foi abordado, as metodologias adequadas às necessidades de articulação cognitiva entre conceitos e objectos. Por razões várias, nomeadamente a oportunidade de escolarização da difusão da sociologia ao serviço do Estado Social, verificou-se um certo facilitismo na propagação da ideia sociológica, que sem deixar de ser positiva – no sentido de ajudar a resolver problemas sociais – deixou de ser positivista, perdeu a ambição de conseguir que os modernos tomassem para seu próprio proveito quotidiano a filosofia positiva, pragmática e operativa – que apenas os métodos científicos permitem desenvolver – e vez da metafísica ou da fé.

Quantos estudantes (e professores) de sociologia não imaginam que ajudar as pessoas em dificuldade é apenas uma questão de disponibilidade e vontade pessoal dos profissionais, nomeadamente dos sociólogos? Quantos sociólogos são capazes de distinguir problemas sociais de problemas sociológicos? Enquanto instituição, a sociologia não serve para resolver problemas sociais: isso é tarefa do Estado Social cujas dificuldades são evidentes, actualmente. A sociologia é uma ciência que serve para conhecer o que seja isso de sociedade, em particular de que modo a sociedade moderna é diferente das outras, na crença de que sabendo isso será possível orientar os comportamentos institucionais e humanos de modo mais racional, menos violento e mais eficaz. Na prática, não se pode esperar que o conhecimento, por si só, venha incorporado com as suas consequências práticas ou aplicacionais. Como em qualquer ciência, há que distinguir a ciência fundamental e a aplicada. Mas também como em qualquer profissão é prioritário, para além das fórmulas práticas, fornecer aos profissionais instrumentos conceptuais de crítica e avaliação das suas próprias práticas por forma a possibilitar e facilitar a actualização de conhecimentos indispensável a toda a actividade moderna.

A cultura da nossa civilização, no seio da qual emergiu a sociologia, é de raiz greco-latina e judaico-cristã. É difícil ser-se capaz de estar dentro e fora de uma cultura ao mesmo tempo. É difícil pensar e não pensar ao mesmo tempo. Mas tal ambição é, precisamente, o segredo da sabedoria universalizante: saber que se sabe convictamente e saber também, ao mesmo tempo, que aquilo que se sabe é necessariamente conjuntural e perspectivado. Este misto de ambição e humildade tanto pode gerar sentimentos de culpa como êxtases de revelação. Dito de modo afirmativo: gera sentimentos de culpa e revelações cativantes que cada pessoa, conforme a sua condição social e as suas intenções ou vontades, vive, reprime ou alimenta em proporções variadas.

Quanto mais revelações poder suportar uma pessoa, mais oportunidades terá de ser socialmente prestigiado. Quanto mais culpas assumir, mais oportunidades terá de ser socialmente menorizado.

Este dilema parece ser simbolizado por alguns dos principais mitos religiosos ocidentais, como a serpente do Éden e a expulsão do paraíso ou a paixão e ascensão de Cristo ou a ética protestante mencionada por Max Weber, equivalentes, em linguagem vernácula actual à frase: “os resultados são 80% de transpiração e 20% de inspiração”. É a valorização da dádiva social do trabalho individual.⁹⁹ Que pode ser interpretado também de forma elitista, sempre que em vez de indivíduos heterónimos e instáveis pensarmos em seres humanos forçadamente unidimensionais.¹⁰⁰

O nosso desígnio maior, enquanto humanos, como o mostra a história, para o bem e para o mal, é ultrapassar a nossa própria natureza, tornarmo-nos estranhos de nós próprios, superarmos as expectativas, surpreendermo-nos: olhar de fora de nós com os mesmos olhos com que olhamos para dentro de nós, à procura de sentido, na esperança (que não é vã) de sintonizarmos mundos diferentes entre si através de nós próprios. Entusiasmo, excitação, êxtase, orgasmo, eureka, movimento social, revolução, são algumas das expressões que revelam a importância e a variedade das experiências sociais humanas de revelação, de conhecimento, a que está sempre associado a possibilidade de queda no sentimento de culpa, de distinção negativa e mórbida, depressiva.

⁹⁹ Não é o caso de outras civilizações, em que o indivíduo não tem o lugar preponderante que tem no Ocidente nem a crença na capacidade das intenções de um indivíduo, na submissão ou na fidelidade, poderem fazer a diferença.

¹⁰⁰ Há, na hipótese da sociedade em rede, se for democratizável, a necessidade de tornar as instituições muito mais porosas e transparentes, de modo a que os indivíduos possam, em maior liberdade do que têm hoje, optar, escolher e dedicar-se ao que mais lhe convenha, numa versão mais actual de uma célebre passagem do jovem Marx a sonhar com uma sociedade ideal.

Bibliografia:

- Alberoni, Francesco (1989), *Génesis*, Lisboa, Bertrand.
- Alexander, Jeffrey (1987) *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, Gedisa.
- Almeida, Ana Nunes, Isabel Margarida André, Helena Nunes de Almeida (1999) “Sombras e marcas, os maus-tratos às crianças na família”, *Análise Social*, N.150 (Outono), pp.91-121.
- Bauman, Zygmunt (2000) *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (1997/1989) *Modernidad y Holocausto*, Barcelona, Sequitur.
- Beck, Ulrich (1986) *Risk Society*, Oxford, Sage.
- Berger, Peter (1991/1963) *Invitation to Sociology - A humanistic perspective*, Londres, Penguin Books.
- Berger Peter L. e Thomas Luckmann (2004) *A Construção Social da Realidade – um livro sobre a sociologia do conhecimento*, Lisboa, Dinalivro.
- Bourdieu, Pierre (2001) *As Estruturas Sociais da Economia*, Lisboa, Piaget.
- Braudel, Fernand (1989) *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema.
- Butterfield, Fox (2004) “Mistreatment of Prisoners Is Called Routine in U.S.”, *NY TIMES*, 8 de Maio.
- Casanova, José Luís (2003) *Naturezas Sociais - A diversidade de orientações sociais na sociedade portuguesa*, Tese Doutoramento, Lisboa, ISCTE.
- Castel, Robert (1998) *metamorfoses da questão social - uma crónica do salário*, Petrópoles, Ed. Vozes.
- Castels, Manuel (2004) *A Galáxia Internet – Reflexões sobre a Internet, Negócios e Sociedade*, Lisboa, FCG.
- Collins, Randall (2005/1998) *Sociología de las filosofías – Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer.
- Comissão Gulbenkian para a Reestruturação das Ciências Sociais (1996), *Para Abrir as Ciências Sociais*, Relatório, Mem Martins, Publicações Europa-América.
- Christie, Nils (2000) *Crime Control as Industry - Towards Gulags, Western Style* (3rd edition), Routledge.
- Cunha, Manuela Ivone (2002) *Entre o Bairro e a Prisão: Tráficos e Trajectos*, Fim de Século.
- Damásio, António (2003) *Ao Encontro de Espinosa – As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Lisboa, Europa-América.
- Damásio, António (1999) *O sentimento de si*, Lisboa, Europa-América.
- Diel, Paul (2004, 1985) *La peur et l'angoisse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- Dores, António Pedro (2007b) “Prevenção da tortura na Europa”, capítulo de *Educar os Outros*, associação *Humana Global*, no prelo.
- Dores, António Pedro (2007) “Espírito proibicionista e os riscos penitenciários”, capítulo de *Portugal e a Europa: Sociedade, Estado e Quotidiano*, CIES/ISCTE.
- Dores, António Pedro (2004) "Anomia em Durkheim - entre a sociologia e a psicologia prisionais" em *Direito e Justiça*, Faculdade de Direito da Universidade Católica, Lisboa, Volume especial.
- Dores, António Pedro (2003) *Proibicionismo e Anomia – uma apresentação do conceito estados-de-espírito*, provas de agregação, Lisboa, ISCTE.
- Dores, António Pedro (2003a) “Espírito moderno e desníveis de poder”, <http://home.iscte.pt/~apad/textos.html>, 2003
- Dores, António Pedro (2003b) “Espírito moderno, violência e teoria social” à Mesa Redonda Violência na Contemporaneidade, XI Congresso Brasileiro de Sociologia.

- Sociologia e Conhecimento: Além Das Fronteiras*, 01 a 05 de Setembro, UNICAMP, Campinas/SP, <http://home.iscte.pt/~apad/textos.html>, 2003
- Dores, António Pedro (2003c) “A prisão vista pelos presos” <http://home.iscte.pt/~apad/textos.html>.
- Dores, António Pedro (2001) “Os estados de espírito, intenções e estigmas”, *working paper* do Departamento de Sociologia do ISCTE.
- Dores, António Pedro (1996) *O Movimento Informático nas Escolas Portuguesas: Análise Sociológica do Caso do Projecto Minerva*, dissertação de doutoramento, Departamento de Sociologia, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- Dores, António Pedro (1991) “Movimento informático”, in *Estruturas Sociais e Desenvolvimento*, Actas do 2º Congresso Português de Sociologia, APS/Fragmentos.
- Dores, António Pedro (n.p.) *Espírito Proibicionista*.
- Dunlap, Riley E. (2002) "The American Right-Wing and Global Warming: How Conservative Foundations, Think-Tanks, Politicians and Skeptic Scientists are Subverting the Kyoto Protocol", conferência organizada por Observa/ISCTE.
- Durkheim, Émile (2002/1912) *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Oeiras, Celta.
- Elias, Norbert, *Os Alemães*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- Elias, Norbert e Erick Dunning (1995) *A Busca da Excitação*, Lisboa, Difel.
- Elias, Norbert (1990/1939) *O Processo Civilizacional*, (Vol I e II), Lisboa, D. Quixote.
- Fernandes, Maria Gisélia Silva (2006) *Tempo de Cárcere. Um Estudo sobre as Significações que os Presidiários estão Construindo sobre suas Experiências Educacionais na Situação Carcerária*, mestrado em Ciências da Educação da Universidade Lusófona.
- Fondation Copernic (2005) “Les significations de la révolte des jeunes des quartiers défavorisés” em *Copernic Flash*, <http://www.fondation-copernic.org>, 27-11-2005.
- Foucault, Michel (1975) *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Fukuyama, Francis (1996) *Confiança - Valores Sociais e Criação de Prosperidade*, Lisboa, Gradiva.
- Freeman, Chris e Francisco Louçã (2004) *Ciclos e Crises no Capitalismo Global - Das Revoluções Industriais à Revolução da Informação*, Porto, Afrontamento.
- Jakobs, Günther e Manuel Cancio Meliá (2003) *Derecho Penal del Enemigo*, Madrid, Cuadernos Civitas.
- Kaminski, Marek M. (2004) *Games Prisoners Play - The Tragicomic Worlds of Polish Prison*, Princeton University Press.
- Klahr, Marco Lara (2006) *Hoy te toca la muerte*, México, Planeta.
- Foucault, Michel (2004/2001) *A Hermenêutica do Sujeito*, São Paulo, Martins Fontes.
- Giddens, Anthony (1985) *The Nation-State and Violence - Vol II A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge, Polity.
- Giddens, Anthony (1988) «Dimensões da modernidade», in *Sociologia - Problemas e Práticas*, n.º 4, CIES/ISCTE.
- Gil, José (2004) *Portugal, Hoje: O Medo de Existir*, Relógio D'Água Editores
- Girard, René (1978) *Des Choses Cachés depuis la fondation du monde*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle.
- Gouldner, Alvin (1979) *La Crisis de la Sociologia Occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Hirschman, Albert O. (1997) *As Paixões e os Interesses*, Lisboa, Bizâncio.
- Hobsbawm, Eric (1994) *The Age of Extremes - A History of the World, 1914-1991*, New York, Pantheon Books.
- Khun, T. S. (1970) *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion.
- Klahr, Marco Lara (2006) *Hoy te toca la muerte*, México, Planeta.

- Joas, Hans (2005/2000) *Guerra y Modernidad - estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona, Paidó.
- Le Monde Diplomatique* (2004) « Fermons les prisons! – Des politiques carcérales injustes et criminogènes » Setembro.
- Lyon, David (1994) *The Rise of the Surveillance Society*, Cambridge, Uni. Minnesota Press.
- Melossi, Dário e Mark Lettiere (1998) “Punishment in the American Democracy: The Paradoxes of Good Intentions” em Weiss, Robert P. e Nigel South (ed.) *Comparing Prison Systems: Toward a Comparative and International Penology*, Gordon and Breach Pub., 1998.:21-59
- Merton, Robert K. (1970) "Estrutura social e Anomia" em *Sociologia - Teoria e Estrutura*, São Paulo, Mestre Jou, pp. 203-233.
- Nunes, Avelãs (2003) *Neo-liberalismo e Direitos Humanos*, Caminho.
- Parkin, Frank (1979) *Marxism and Class Theorie; a Bourgeois Critique*, London, Tavistock.
- Perkinson, Robert (2004) “Some US prisons as bad as Abu Ghraib” em *Straits Times Interactive* (<http://straitstimes.asia1.com.sg>) by perk@hawaii.edu.
- Pinto, José Madureira (2004) “Formação, tendências recentes e perspectivas de desenvolvimento da Sociologia em Portugal” *Sociologia*, no.46, p.11-31.
- Prigogine, Ilya (1996) *O Fim das Certezas*, Lisboa, Gradiva.
- Reich, Robert B. (1991), *O Trabalho das Nações*, Lisboa, Quetzal.
- Sainsaulieu, Reynaud (1988) *L'Identité au Travail: les Effects Culturels de l'Organization*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Sallum Jr, Brasílio (2005) “O Futuro das Ciências Sociais: a Sociologia em Questão” em *Sociologia Problemas e Práticas* nº 48, Oeiras, Celta/CIES.
- Saraiva, António José (1994/1969) *Inquisição e Cristãos Novos*, Lisboa, Estampa.
- Sennett, Richard (2006) *The New Culture of Capitalism*, Yale University Press.
- Tocqueville, Alexis, e Gustave de Beaumont (2005/1833) *Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia*, Madrid, Tecnos.
- Touraine, Alain (1994/1992) *Crítica da Modernidade*, Lisboa, Piaget.
- Wacquant, Loïc (2000) *As Prisões da Miséria*, Oeiras, Celta.
- Wacquant, Loïc (2004) *Body & Soul – notebooks of an apprentice boxer*, Oxford University Press.
- Wieviorka, Michel (2005) *La Violence*, Paris, Hachette Littératures.
- Wieviorka, Michel (1998) *Un nouveau paradigme de la violence?* Paris, L'Harmattan.
- Woodiwiss, Michael (2005) *Gangster Capitalism: The United States and the Global Rise of Organized Crime*, Londres, Constable.
- Woodiwiss, Michael (1988) *Crime, Crusades and Corruption - Prohibitions in the United States, 1900-1987*, London, Piter Publisher.
- Young, Jock (1999) *The Exclusive Society*, London, Sage.