

COLEÇÃO SOCIOLOGIA

Coordenador: Brasílio Sallum Jr. – Universidade de São Paulo

Comissão editorial:

Gabriel Cohn – Universidade de São Paulo  
Irllys Barreira – Universidade Federal do Ceará  
José Ricardo Ramalho – Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Marcêlo Ridenti – Universidade Estadual de Campinas  
Otávio Dulci – Universidade Federal de Minas Gerais

- A educação moral  
Emile Durkheim
- A Pesquisa Qualitativa – Enfoques epistemológicos e metodológicos  
VV.AA.
- Sociologia ambiental  
John Hanningan
- O poder em movimento – Movimentos sociais e confronto político  
Sidney Tarrow
- Quatro tradições sociológicas  
Randall Collins
- Introdução à Teoria dos Sistemas  
Niklas Luhmann

## Quatro tradições sociológicas

Tradução de Raquel Weiss

DISC: SOCIOLOGIA I  
PROF: DR.º ALCANTARA



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Collins, Randall

Quatro tradições sociológicas / Randall Collins ;  
tradução de Raquel Weiss. – Petrópolis, RJ : Vozes,  
2009. – (Coleção Sociologia)

Título original: Four sociological traditions  
Bibliografia

ISBN 978-85-326-3852-6

1. Conflito social 2. Microsociologia
3. Sociologia 4. Solidariedade I. Título. II. Série.

09-03164

CDD-301

Índices para catálogo sistemático:  
I. Sociologia 301

 EDITORA  
VOZES

Petrópolis

© 1985, 1994, Oxford University Press, Inc. Revised and expanded edition  
of *Three Sociological Traditions*.

*Four Sociological Traditions* foi publicado inicialmente em inglês em 1991.  
Esta tradução é publicada por intermédio da Oxford University Press.

Título original inglês: *Four Sociological Traditions*

Direitos de publicação em língua portuguesa:  
2009, Editora Vozes Ltda.  
Rua Frei Luís, 100  
25689-900 Petrópolis, RJ  
Internet: <http://www.vozes.com.br>  
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Diretor editorial  
Frei Antônio Moser

Editores  
Ana Paula Santos Matos  
José Maria da Silva  
Lídio Peretti  
Marilac Loraine Oleniki

Secretário executivo  
João Batista Kreuch

Editoração: Sheila Ferreira Neiva  
Projeto gráfico: AG.SR Desenv. Gráfico  
Capa: Juliana Teresa Hannickel

ISBN 978-85-326-3852-6 (edição brasileira)  
ISBN 0-19-508208-7 (edição americana)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

## Sumário

<i>Apresentação da coleção</i> , 7
<i>Prefácio</i> , 9
<i>Prólogo – O surgimento das Ciências Sociais</i> , 13
1. A tradição do conflito, 49
2. A tradição racional-utilitarista, 107
3. A tradição durkheimiana, 157
4. A tradição microinteracionista, 205
<i>Epílogo</i> , 245
<i>Bibliografia</i> , 249
<i>Índice de assuntos</i> , 263
<i>Índice geral</i> , 275

Handwritten signature and date: *Frei Antônio Moser*, 10/09/09

## Apresentação da coleção

*Brasílio Saltum Jr.*

A Coleção Sociologia que ora se inicia ambiciona reunir contribuições importantes desta disciplina para a análise da sociedade moderna. Nascida no século XIX, a sociologia expandiu-se rapidamente sob o impulso de intelectuais de grande estatura – considerados hoje clássicos da disciplina –, formulou técnicas próprias de investigação e fertilizou o desenvolvimento de tradições teóricas que orientam o investigador de maneiras distintas para o mundo empírico. Não há o que lamentar o fato de a sociologia não ter um *corpus* teórico único e acabado. E, menos ainda, há que esperar que este seja construído no futuro. É da própria natureza da disciplina – de fato, uma de suas características mais estimulantes intelectualmente – renovar conceitos, focos de investigação e conhecimentos produzidos. Este é um dos ensinamentos mais duradouros de Max Weber: a sociologia e as outras disciplinas que estudam a sociedade estão condenadas à eterna juventude, a renovar permanentemente seus conceitos à luz de novos problemas suscitados pela marcha incessante da história. No período histórico atual, este ensinamento é mais verdadeiro do que nunca, pois as sociedades nacionais, que foram os alicerces da construção da disciplina, estão passando por processos de inclusão, de intensidade variável, em uma sociedade mundial em formação. Os sociólogos têm respondido com vigor aos desafios desta mudança histórica, ajustando o foco da disciplina em suas várias especialidades.

A Coleção Sociologia pretende oferecer aos leitores de língua portuguesa um conjunto de obras que espelhe tanto quanto possível o desenvolvimento teórico e metodológico da disciplina. A coleção conta com a orientação de comissão editorial, composta por profissionais relevantes da disciplina, para selecionar os livros a serem nela publicados.

A par de editar seus autores clássicos, a Coleção Sociologia abrirá espaço para obras representativas de suas várias correntes teóricas e de suas especialidades, voltadas para o estudo de esferas específicas da vida social. Deverá também suprir as necessidades de ensino da Sociologia para um público mais amplo, inclusive por meio de manuais didáticos. Por último – mas não menos importante –, a Coleção Sociologia almeja oferecer ao público trabalhos sociológicos sobre a

sociedade brasileira. Deseja, deste modo, contribuir para que ela possa adensar a reflexão científica sobre suas próprias características e problemas. Tem a esperança de que, com isso, possa ajudar a impulsioná-la no rumo do desenvolvimento e da democratização.

## Prefácio

O argumento deste livro é o de que a Sociologia fez um grande progresso em seu conhecimento acerca do mundo social. Embora se afirme frequentemente que a Sociologia não acumulou conhecimento, e que os pensadores clássicos permanecem tão ou mais importantes do que os teóricos e pesquisadores clássicos, tentarei demonstrar que há importantes linhas de desenvolvimento que remontam aos clássicos e se estendem até as versões mais modernas da Sociologia. Isso não quer dizer que a Sociologia moderna não tenha suas próprias clivagens teóricas. A realidade do mundo intelectual de hoje é que estamos profundamente divididos em torno de pontos de vista opostos. Mas essas divergências não são infinitas, e não anulam um fato importante acerca desse campo: o de que diversas linhas de pensamento têm adquirido um conhecimento cada vez mais sofisticado no decorrer dos últimos cem anos.

Na primeira edição deste livro, enfoquei três grandes tradições sociológicas. A primeira foi a que chamei de tradição do conflito, que no meu ponto de vista deriva de Karl Marx, Friedrich Engels e Max Weber. As tradições marxiana<sup>1</sup> e weberiana são frequentemente apresentadas como opostas, mas na realidade, sociologicamente falando, elas possuem muitos aspectos em comum. Ambas desenvolveram teorias sobre o capitalismo, sobre a estratificação social, sobre conflito político, bem como desenvolveram alguns temas macro-históricos semelhantes na Sociologia. Particularmente nos últimos anos, muitos pesquisadores das tradições marxiana e weberiana intercambiaram grande número de elementos. Se deixarmos de lado o ativismo político associado ao marxismo, bem como os políticos mais conservadores que foram frequentemente associados aos weberianos, e nos concentrarmos em suas contribuições puramente intelectuais, veremos emergir uma visão sofisticada sobre a macroestrutura da sociedade, que é baseada em ambos os segmentos da tradição geral do conflito.

A segunda tradição aqui delineada é designada de tradição durkheimiana, que surgiu na esteira de seu maior expoente. Essa é a tradição "sociológica" autoconsciente, que inclui tanto Auguste Comte, que cunhou o termo "Sociologia", quanto Émile Durkheim, que defendeu com convicção a Sociologia como um nível de análise singular. Mais uma vez, defendo que essa tradição também é dividida em dois grupos principais. Um deles se concentrou principalmente na macroestrutura da

---

1. A tradução mantém a diferença entre as expressões *marxian*, traduzido como marxiano(a) e *marxist*, traduzido como marxista (N.T.).

sociedade, embora de uma perspectiva organicista e funcionalista, muito distante da abordagem do conflito de Marx, Engels e Weber. Esse grupo tem, dentre seus precursores mais remotos, Montesquieu, Comte e Herbert Spencer, passando pelo próprio Durkheim, até chegar aos funcionalistas mais recentes como Robert Merton e Talcott Parsons. Essa vertente da tradição durkheimiana tem sido duramente atacada nos últimos anos, por sua tendência a idealizar e reificar a estrutura social. Mas um segundo grupo, que chamei de linhagem da Antropologia Social, produziu análises mais realistas. Essa vertente enfatiza os mecanismos pelos quais os rituais dos grupos sociais produzem solidariedade. Os rituais também produzem símbolos carregados de emoção, que se tornam o foco das crenças morais, assim como traçam os limites entre aqueles que pertencem ao grupo e aqueles que são considerados exteriores ao grupo. Essa linha de análise fez muitos avanços recentemente, incluindo a aplicação feita por Erving Goffman aos rituais da vida cotidiana. Outros sociólogos utilizaram essa perspectiva para a análise das classes sociais, destacando o fundamento cultural da estratificação, construindo, assim, uma ponte entre a tradição durkheimiana e a tradição do conflito.

A terceira tradição examinada neste livro é a tradição microinteracionista. Também nesse caso, encontramos diferentes vertentes. Há a vertente do pragmatismo, derivada de Charles Sanders Peirce e desenvolvida por George Herbert Mead; há a linha do interacionismo simbólico, impulsionada por Charles Horton Cooley, W.I. Thomas e formulada explicitamente por Herbert Blumer; assim como há também a sociologia fenomenológica ou "etnometodológica" produzida por Alfred Schutz e Harold Garfinkel. Erving Goffman também adentra nesse terreno. Ele não foi somente um interacionista, originalmente desenvolveu a tradição durkheimiana de análise dos rituais sociais. Na fase posterior de sua carreira, Goffman aderiu à nova Sociologia da consciência e produziu aquilo que considero como um frutífero e interessante contra-ataque às questões mais básicas dessa área, relacionadas à construção social da realidade e à Sociologia da linguagem. Assim como no caso das outras duas tradições abordadas neste livro, a tradição microinteracionista continua a fazer importantes avanços nos dias de hoje.

Nesta nova edição, acrescentei a tradição utilitarista, que nas últimas décadas se tornou amplamente conhecida como teoria das trocas ou teoria da escolha racional. Na edição anterior, as referências aos utilitaristas serviram apenas para pôr em relevo as outras tradições. Durkheim estabeleceu um caminho próprio para a Sociologia ao criticar a teoria racional do contrato e ao negar que qualquer teoria da ação individual seria apta a explicar as características da sociedade. A teoria do conflito aproxima-se mais dos utilitaristas, uma vez que ambas as tradições compartilham o foco no autointeresse e na importância da economia material. A diferença é que a teoria do conflito enfatizou muito mais as relações sociais, apontando para a dominação e para a eclosão periódica de lutas violentas, enquanto os utilitaristas sempre estiveram mais voltados para a visão liberal segundo a qual os interesses individuais racionais atuam no sentido de promover o melhor para todos.

No entanto, essa vertente mais otimista da tradição racionalista-utilitarista sofreu algumas mudanças nos últimos anos, uma vez que os utilitaristas modernos tornaram-se mais críticos em relação à sociedade atual. Quanto a isso, a moderna teoria da ação racional tende a se misturar com a teoria do conflito, embora de forma politicamente ambígua; enquanto a teoria do conflito clássica sempre fez parte da esquerda, a moderna teoria da escolha racional faz críticas que são tanto de esquerda quanto de direita.

A tradição microinteracionista, que representa o fluxo das filosofias idealista e pragmática no campo da Sociologia, sempre foi hostil à abordagem racional-utilitarista. De certo modo, o que temos aqui é uma continuação, em bases sociológicas, da longa batalha travada entre o idealismo continental e o empirismo britânico. Na década de 1980, os lados idealista e relativista dessa tradição filosófica foram enunciados em uma versão altamente polêmica, sob o rótulo de Pós-modernismo. Esse movimento é particularmente hostil à abordagem positivista; em certo sentido, portanto, é possível afirmar que as bases da batalha intelectual do final do século XX foram resultantes do recrudescimento de antigos oponentes: o crescimento do movimento da teoria racionalista/utilitarista, de um lado, e as filosofias interpretativas e voltadas para o culturalismo, derivadas do idealismo alemão, de outro. Os contínuos debates entre essas duas tradições representam o "principal palco da ação", intelectualmente falando.

As quatro tradições que selecionei aqui não são as únicas áreas da Sociologia que apresentam um desenvolvimento cumulativo e que fizeram progressos em termos de uma maior sofisticação teórica. Contudo, acredito que elas têm a prerrogativa de serem consideradas como as tradições nucleares da Sociologia. Elas são caracterizadas por uma continuidade ao longo do tempo e por uma profundidade de pensamento, às quais poucas teorias conseguem equiparar-se. A minha expectativa é a de que o livro *Quatro tradições sociológicas* possa oferecer um quadro geral acerca do progresso feito pela Sociologia no decorrer das quatro ou cinco gerações que se sucederam desde seu surgimento.

Uma coletânea de textos está disponível, também editada pela Oxford University Press, *Four Sociological Traditions: Selected Readings*. Essa edição contém os principais textos de cada uma dessas quatro tradições, desde os clássicos até os mais recentes.

R.C.

## Prólogo

# O surgimento das Ciências Sociais\*

A ciência social deriva de uma base social. Nessa afirmação estão contidos dois paradoxos: Ciência significa um conhecimento sobre o mundo objetivo que é verdadeiro porque este é o modo como as coisas são, não porque as imaginamos assim. Contudo, essa ciência é agora afirmada como tendo bases sociais, determinadas pela sociedade na qual vivem os cientistas sociais. Esse é o paradoxo número um.

O paradoxo número dois é o de que essa base social é, no entanto, construída. Trata-se de um mundo autônomo, objetivo que existe independentemente dos indivíduos e que determina o que eles pensam. Se a ciência social obtiver sucesso, algum dia alguém poderá escrever as leis objetivas dessa determinação social das ideias.

Paradoxal ou não, essa afirmação é, contudo, verdadeira – ao menos suficientemente verdadeira para que seja possível escrever um livro inteiro seguindo essa direção. De certo modo, é sobre isso que trata este livro. Cada uma das quatro tradições sociológicas desempenhou um papel relevante na descoberta das leis mediante as quais as ideias sociais são determinadas.

A partir da *tradição do conflito*, podemos apreender a dinâmica da ideologia, e, da legitimidade, as condições de mobilização dos grupos de autointeresse e a economia da cultura. Para a tradição do conflito, as ideias são armas e sua posse é determinada pela distribuição dos recursos sociais e econômicos.

Com a *teoria racional-utilitarista*, aprendemos sobre a natureza limitada da capacidade humana de processar informações, sobre as limitações da racionalidade e sobre os paradoxos da escolha cognitiva.

Com a *tradição durkheimiana*, aprendemos que os rituais produzem não apenas solidariedade, mas também os símbolos que usamos para pensar. Nossas mentes são moldadas por ideias infundidas com o poder moral dos grupos aos quais pertencemos. Nosso pertencimento a uma sociedade determina aquilo que acreditamos como sendo real, na medida em que impõe uma sanção moral à necessidade de acreditar nessas coisas e impõe uma condenação moral quando duvidamos dessas crenças.

---

\* O prólogo oferece um panorama acerca das condições sociais que permitiram a emergência das ciências sociais em geral e da Sociologia em particular. Ele pode ser pulado caso se deseje prosseguir diretamente na leitura sobre as ideias a respeito das quatro tradições (N.T.).

Com a tradição *microinteracionista*, aprendemos que a sociedade está na própria mente. Nossas conversas e nossas experiências cotidianas constroem nossa própria percepção acerca da realidade social.

As quatro tradições sociológicas são, portanto, dentre outras coisas, Sociologias do conhecimento, e elas próprias possuem uma determinação social em seus próprios fundamentos. As quatro tradições sociológicas são, elas mesmas, sujeitas às leis enunciadas pelas demais: conhecimento fundado sobre a ideologia, limites às cionais da racionalidade, verdade resultante de rituais, e a construção social da realidade. Como isso é possível?

No fim das contas, esse impasse, acredito, pode ser discutido com os métodos da Filosofia e da Matemática (derivados de Bertrand Russel, Kurt Gödel e Ludwig Wittgenstein), que distinguem vários níveis das afirmações referenciais. Não me dedicarei a resolver os paradoxos, mas apenas a ilustrá-los.

Os capítulos deste livro apresentam os conteúdos dessas quatro tradições teóricas tal como foram desenvolvidos no decorrer dos últimos cento e cinquenta anos. No prólogo, voltamos o olhar sociológico para as condições que moldaram seus fundamentos.

### O pensamento social nos impérios agrários

As ideias sempre têm sua própria trajetória. Nos impérios agrários que constituíram a maior parte da história mundial, desde o terceiro milênio a.C. até a Europa Medieval, não há muitos elementos que permitam distinguir grupos intelectuais com uma comunidade própria. Nos impérios do Egito, da Mesopotâmia, da Pérsia, da Índia, da China e do Japão, havia classes de literatos: a maioria deles eram sacerdotes, oficiais do governo e alguns comerciantes. Essas classes desenvolveram algum conhecimento de Astronomia, de Engenharia, de Matemática, e algumas delas criaram filosofias religiosas elaboradas. No entanto, em geral, essas formas de pensamento eram estreitamente ligadas a atividades práticas ou religiosas: o conhecimento era especialmente sobre o mundo social, não era considerado algo que tivesse valor em si mesmo. Aqui e ali, podemos apontar pensadores individuais de grande destaque, que tocaram em questões sociais – Confúcio, o maquiavélico chefe de estado da antiga Índia, Kautilya – e sem dúvida existiram outros homens e mulheres que gozaram de fama mundial, mas cujos nomes nunca ouvimos falar, porque seus pensamentos nunca foram passados adiante. Na verdade, o problema é exatamente esse: o pensamento social só se desenvolve se for realizado por uma comunidade que preserva as contribuições anteriores e constrói o pensamento sobre esse alicerce. Dado que faltavam comunidades dedicadas a esse propósito, muito pouco de ciência social nos foi legado por essas civilizações. Nós só encontramos um começo de uma investigação cumulativa sobre a sociedade em uma forma ainda bastante crua de história – em sua maior parte, crônicas sobre o governo de reis, compiladas por oficiais religiosos ou do próprio governo.

Para que qualquer conhecimento social objetivo possa ser desenvolvido, duas coisas precisam acontecer. Primeiro, as sociedades (ou ao menos uma parte delas) precisam tornar-se mais racionalizadas – nos termos de Max Weber, desencantadas. Esse processo começou a ocorrer nos impérios agrários da Antiguidade, quando problemas práticos do comércio e da administração governamental propiciaram uma atitude mais pragmática em relação ao mundo social. Mas as necessidades práticas, por si mesmas, constituem uma contribuição muito pequena para o desenvolvimento do pensamento social, porque é possível desenvolver um conhecimento prático sem qualquer conhecimento consciente acerca de seus princípios gerais. Habilidades práticas podem coexistir com todo tipo de mitos e de concepções equivocadas. A segunda condição, portanto, foi a emergência de um grupo de especialistas intelectuais que puderam criar sua própria comunidade social – uma comunidade intelectual – no âmbito da qual a busca pelo conhecimento em si mesmo passou a ser defendida. Iremos nos preocupar, portanto, em traçar a emergência dessas comunidades intelectuais e em olhar tanto para suas estruturas internas quanto para suas relações com as sociedades mais amplas que as circundavam.

Foi muito difícil criar qualquer ciência social: muito mais difícil do que criar as ciências naturais. Embora o mundo da Física, da Química, da Astronomia, da Biologia e de todo o resto do mundo natural tenham sido permeados por mitos religiosos, *no geral*, a substituição desses mitos por uma ciência técnica se deu relativamente sem controvérsias. É verdade que Galileu foi condenado pela Igreja Católica e que a teoria da evolução de Darwin desencadeou uma controvérsia pública, mas esse tipo de incidente foi quase sempre excepcional. Mas não tão excepcional para os pensadores sociais. Para eles, a pressão da ortodoxia social foi tão grande que as heresias intelectuais levaram muito tempo para serem formuladas ou até mesmo para penetrarem nas mentes dos intelectuais. Foi provavelmente por essa razão, e não porque as ciências sociais são mais “jovens” ou porque seu objeto é mais difícil ou mais indeterminado, que as ciências naturais vieram antes. Eis a primeira questão a ser investigada: como a política, a religião e as instituições educacionais tiveram que ser articuladas, de modo a tornar possível o surgimento de uma comunidade intelectual com suficiente autonomia para que as questões da ciência social pudessem ser abordadas.

Os primeiros esforços mais sistemáticos para a constituição de um pensamento social foram produzidos nas cidades-estado da Grécia em 500 a.C. A civilização da Grécia Antiga ocupou um lugar proeminente na história do pensamento ocidental porque foi ali que, pela primeira vez, formou-se uma comunidade intelectual suficientemente distinta, que não era subordinada ao governo ou à religião. A sociedade grega surgiu a partir de tribos relativamente primitivas, nas fronteiras dos grandes impérios do Oriente Médio. Protegidas pelas condições geopolíticas daquela época, se beneficiaram da riqueza e da cultura de seus vizinhos mais desenvolvidos, mas sem serem submetidas aos seus governos e religiões centralizados e opressivos. Os gregos mantiveram as formas de democracia ainda grosseiras

das coalizões tribais de guerra e a miríade de cultos religiosos locais, que se desenvolveram junto com eles.

Quando a literatura oriental e todo o conhecimento que lhe acompanhava desaguaram naquele contexto de pluralismo religioso e político, floresceram inúmeras escolas de intelectuais gregos. Os grupos que se constituíram em torno de filósofos como Thales, Pitágoras, dos sofistas, de Sócrates e de Platão foram os mais famosos. De certo modo, esses cultos religiosos eram inovadores, e acrescentavam um conhecimento racionalizado aos antigos rituais de idolatria. Mas essas escolas também eram facções políticas dentro da das cidades-estado; e ainda eram uma fonte de renda para professores itinerantes que ensinavam as habilidades da retórica para os aspirantes a políticos e cidadãos-legisladores (dado que cada um argumentava em sua própria causa antes da assembleia da cidade-estado). A principal característica dessa situação era a competição resultante da presença dos muitos intelectuais vendendo seus bens para o público. Justamente porque eles eram empreendedores intelectuais livres, que não recebiam ordens de um sacerdote ou do governo, não havia a preocupação em manter a tradição. A competição com os outros significava que os intelectuais precisavam desenvolver novas ideias e torná-las mais fortes contra as críticas dos rivais. Durante o florescimento das cidades-estado, surgiu uma situação sem paralelos, com comunidades intelectuais livres e com um amplo mercado a ser explorado; o resultado disso foi um período de vigor intelectual, que a história subsequente caracterizou como uma Idade de Ouro. As raízes da Filosofia moderna e da ciência são encontradas exatamente nesse período; aqui também encontramos os primórdios da ciência social.

A primeira consideração sistemática sobre a sociedade encontra-se nas filosofias de Platão e Aristóteles. Mais precisamente, sua principal preocupação era concernente à questão valorativa acerca de qual seria a melhor forma de sociedade, e não tanto explicar as coisas tal como são; mas é isso o que se poderia esperar de um grupo intelectual que também aspirava a desempenhar um papel no âmbito da política grega. Ao mesmo tempo, seu pensamento era mais intelectual do que aquele ofereceu o primeiro exemplo de análise empírica ao reunir as constituições de dúzias de cidades gregas, tentando estabelecer sob quais condições elas eram governadas por reis, eram aristocracias ou eram democracias. Aristóteles não estava apenas preocupado com questões valorativas, mas também com o desenvolvimento de um sistema de conhecimento. O fator crucial pode estar na própria estrutura da escola que ele organizou: enquanto a escola de Platão pretendia treinar líderes do governo, Aristóteles estava preocupado fundamentalmente em treinar outros intelectuais. A própria forma da organização de Aristóteles o induziu à sistematização, e seu isolamento interno em relação aos objetivos políticos mais imediatos o levou a dar mais ênfase ao conhecimento em si mesmo.

A Sociologia e a Economia de Aristóteles eram promissoras, mas rudimentares. A maior realização da ciência social grega foi a criação da história tal como a

conhecemos: quer dizer, uma narrativa histórica séria. No mesmo período em que os sofistas e as outras escolas filosóficas estavam engajados nos mais vigorosos debates, o mesmo mercado intelectual encorajou políticos e generais aposentados, como Tucídides e Heródoto, a escrever histórias. Eles criaram um novo padrão, a partir de seus esforços em narrar os fatos objetivamente, sem qualquer tipo de interpretação religiosa (tais como as que nos são familiares na Bíblia hebraica) e indo além das crônicas administrativas na análise das causas dos eventos. Embora o mercado intelectual relativamente autônomo da Idade de Ouro grega não tenha durado muito, sua tradição de escrita histórica foi um legado que sobreviveu, ao menos em alguma medida, até mesmo nas sociedades com maior concentração de poder religioso e político que a sucederam. Em Roma, políticos como Júlio César ou aristocratas impopulares como Tacitus, escreveram boletins informativos e até mesmo algumas análises históricas; um milênio depois, homens como Ibn Miskawaih e Ibn Khaldun aventuraram-se na Sociologia comparada na forma de reflexões históricas. Durante os longos séculos em que Platão e Aristóteles, quando lembrados, eram tratados como fosseis sagrados para serem venerados e comentados, a escrita histórica manteve acesa no Ocidente a centelha da ciência social.

As universidades medievais criam o intelectual moderno

O pensamento social moderno começa a alcançar uma massa crítica de intelectuais em 1700, e foi somente depois dessa data que as disciplinas modernas, tal como as conhecemos, começaram a tomar forma. No entanto, dado que estamos em busca das bases sociais da ciência social, é necessário voltar o olhar para cinco ou seis séculos atrás. No campo das ciências sociais, encontramos nesse período pouco mais do que algumas figuras isoladas: Thomas Hobbes nos anos de 1600, Nicolau Maquiavel por volta de 1500, Tomás de Aquino por volta de 1200, e outros. Mas no âmbito das instituições intelectuais, as bases estavam sendo construídas. Sem essa base, não poderia ter havido o posterior surgimento das sofisticadas tradições do pensamento social. O pensamento social da Idade Média ainda estava entremeadado com a ortodoxia religiosa; as primeiras brechas para o surgimento da autonomia intelectual ocorreram em áreas mais seguras, primeiro na Filosofia, depois na Matemática e na ciência natural. Mas as instituições que foram as pioneiras desse desenvolvimento intelectual atuaram como uma âncora à qual a própria ciência social pode atrelar-se posteriormente.

A principal contribuição da Idade Média para o pensamento subsequente não foi uma ideia, mas uma instituição: o surgimento da universidade. As universidades nasceram entre os anos 1100 e 1200, enquanto professores e alunos congregavam-se em cidades como Paris, Bolonha e Oxford. Logo os professores (algumas vezes até mesmo os estudantes) obtiveram da Igreja ou do Estado uma prerrogativa legal que permitia que se autogovernassem como uma corporação autônoma. Pela primeira vez a comunidade intelectual adquiriu uma cidadania própria: agora



existia uma fronteira clara entre seu mundo interno e o mundo externo e, ao mesmo em princípio, ela reclamava o direito de lidar com suas próprias questões.

Essa autonomia surgiu gradualmente. Em sua maior parte, os professores e os estudantes tinham interesse em Teologia, Direito e, em menor grau, em Medicina: preferiam as tradições práticas do mundo exterior do que o conhecimento intelectual em si mesmo. Os graus universitários, inicialmente, tinham importância intelectual marginal para a maioria das carreiras, porque boa parte dos padres mal sabia escrever e as posições na Igreja eram quase sempre concessões políticas; claro que isso era mais verdadeiro quando se tratava de oficiais de governo nos estados feudo-patrimonialistas daquela época. Mas o papado estava começando a burocratizar-se, e os diplomas universitários em Teologia ou em Direito canônico (religioso) davam prestígio aos ambiciosos homens da Igreja, possibilitando que ascendessem aos ofícios mais elevados em Roma. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento do comércio na Itália e em vários lugares acabou criando um mercado para os advogados, assim como as disputas por propriedades e outras questões administrativas dos estamentos secularizados.

Oficialmente, as universidades eram parte da Igreja, a qual os professores de Direito e de Medicina também eram vinculados, pegando carona no prestígio de uma religião que possuía escrituras sagradas. Pessoas com inclinações intelectuais logo descobriram que suas habilidades poderiam ser úteis no interior da própria universidade; aqui eles poderiam tentar a carreira de professor. A maioria dos estudantes, tanto outrora como agora, estava apenas em busca de conseguir um trabalho, sem ter qualquer motivação intelectual. No entanto, a corporação universitária autônoma era uma rede em constante expansão ao longo de várias cidades da Europa, eram lugares nos quais os intelectuais estavam fisicamente em contato uns com os outros e onde permaneciam isolados das pressões do resto do mundo. Isso tornou possível que alguém trilhasse sua carreira no interior dessa comunidade, tornando-se um professor famoso, com contribuições de natureza inteiramente intelectual.

Durante os séculos da baixa Idade Média, as credenciais universitárias passaram por um longo processo de inflacionamento em seu valor social. Como cada vez mais pessoas obtinham diplomas, requisitos educacionais passaram a ser exigidos nas posições políticas e religiosas, o que, em contrapartida, tornou socialmente necessário um aumento no número de anos de estudo para a realização dos mesmos trabalhos. Aumentando a comunidade de estudantes, também aumentou a comunidade de professores. As universidades proliferaram-se e passaram a apertar umas com as outras para atrair mais alunos e professores famosos. Assim como é típico dos períodos de grande competição, os intelectuais começaram a distinguir-se dos seus rivais pela criação de novas ideias. Os longos séculos de tradição e dogma começaram a ceder lugar para a inovação – não porque na sociedade em sua volta a tradição valesse menos, mas porque no interior dessa comunidade formou-se um mercado intelectual altamente dinâmico.

Essas inovações ocorreram primeiramente naquela parte da universidade mais isolada do mundo exterior, nomeadamente, a faculdade de Filosofia. Originalmente, esta era a menos importante das quatro faculdades: as faculdades superiores – Teologia, Direito e Medicina – treinavam profissionais para ofícios mundanos, gozando de prestígio diante da tradição e da ortodoxia. Originalmente, a Filosofia oferecia apenas os títulos mais baixos (Bacharelado e Mestrado) e não o Doutorado; era meramente uma faculdade preparatória, na qual os estudantes aprendiam lógica, gramática e matérias afins, como um tipo de graduação ou de escola secundária, antes que ingressasse nos estudos superiores. Por tal razão, os professores de Filosofia não eram sujeitos às mesmas pressões da ortodoxia que as faculdades superiores. Homens como Pedro Abelardo, Duns Scott e William de Occam começaram a desenvolver uma filosofia que era menos uma introdução à Teologia e mais uma disciplina própria – uma disciplina na qual a inovação podia ter lugar.

Do ponto de vista da moderna Sociologia das organizações, o que ocorreu foi um “deslocamento dos objetivos”; uma parte do corpo universitário lutou para deixar de ser mero meio para outro fim, para tornar-se um fim em si mesmo. Consequentemente, na literatura organizacional, o deslocamento de objetivos é considerado como uma patologia, por exemplo, quando o departamento de contabilidade deixa de agir a serviço da organização e começa a tratar a contabilidade como um fim em si. Na história das instituições intelectuais, no entanto, esse tipo de transformação de meios em fins foi o começo de um interesse social por desenvolver o conhecimento em si mesmo. Com o surgimento das universidades e especialmente em virtude da criatividade da faculdade filosófica, os intelectuais ganharam seu próprio “lar” e conquistaram maior clareza acerca de seus próprios propósitos. A história do pensamento humano a partir de então oscilou entre uma interação entre a comunidade intelectual e o mundo exterior e um isolamento das universidades em relação a questões práticas e ortodoxias ideológicas, bem como entre as formas como essas questões penetravam nesse ambiente, oferecendo aos intelectuais novas demandas e novos problemas.

Contudo, a irrupção filosófica nas universidades medievais não constituiu uma linha direta com a vida intelectual moderna. As universidades atravessaram diversas ondas de expansão e contração. A inflação do valor dos diplomas atingiu seu auge entre 1300 e 1400, e o prestígio da universidade caiu rapidamente. O número de estudantes diminuiu em muitos lugares. Durante esse período, os intelectuais mais criativos tendiam a sair das universidades para buscar posições no mundo exterior, sob o patronato de príncipes e comerciantes ricos. Foi essa mudança que recebeu o nome de Renascença.

*A Renascença: a vida intelectual torna-se secular*

A glória da Renascença deve-se especialmente ao domínio da arte. Mas esse período também teve uma importância estrutural para a comunidade intelectual. Pela

primeira vez desde a Antiguidade, havia a possibilidade de que os intelectuais pudessem ter uma atuação fora da Igreja (da qual as universidades medievais eram um ramo). O resultado disso foi uma ideologia intelectual conhecida como humanismo, que enfatizou a cultura secular em detrimento da religião e a definiu como o mais elevado padrão intelectual. Embora inicialmente a ênfase tenha sido em retornar a Grécia Antiga e a literatura romana, a tese de que os intelectuais seculares deveriam ser independentes da Igreja acabou por tornar-se a questão mais importante.

O humanista típico era um artista que fazia de tudo na corte de algum patrono rico. Frequentemente, ele também atuava como secretário particular; escrevia poemas, histórias e ensaios; e talvez ainda se aventurasse em experimentos científicos. Para a ciência social, essa situação teve efeitos contraditórios. A popularidade da atividade intelectual como um tipo de divertimento (porque esse era um período em que não só não havia meios de comunicação de massa, mas nem mesmo livros impressos em larga escala) significava que havia um mercado de ideias. Por outro lado, o papel do intelectual era primariamente o de entreter, com ênfase nas interpretações e no estilo literário mais do que na acuidade ou na penetração analítica. A única ciência social que havia florescido era a História. Mas as histórias permaneceram superficiais; os poucos bons historiadores (Francesco Guicciardini, Flavius Blondus e alguns outros) não eram muito bem recebidos porque seus ensinamentos eram muito austeros para o gosto corrente.

O grande evento intelectual dos anos de 1500 e 1600 foi a decolagem da ciência natural, e não da ciência social. Isso teve origem em duas raízes sociais diferentes. De um lado, os intelectuais seculares do tipo da Renascença desenvolveram a ciência como um novo entretenimento. Esse interesse foi aprofundado pelo contato com artesãos e também pelo patronato governamental. Foi uma época de inovação tecnológica dos artefatos de guerra — a revolução da pólvora; da exploração do mundo e, portanto, o interesse na navegação; de expansão comercial e de lentos aperfeiçoamentos nas técnicas de manufatura, apontando na direção da Revolução Industrial. A ciência não estava apenas virando um divertimento, mas logo se começou a pressentir que ela poderia ter um interesse prático.

Provavelmente, essas condições não foram suficientes para produzir as transformações profundas na teoria científica, mas elas coincidiram com outra mudança institucional que forneceu a peça que faltava: o renascimento das universidades. Os anos de 1500 e 1600 assistiram à segunda grande onda da expansão universitária depois da expansão na Idade Média. O influxo de novas ideias práticas e os interesses da Renascença em relação à pura teoria no campo das filosofias universitárias uniram as peças de modo a criar a ciência moderna tal como a conhecemos: uma síntese de evidências empíricas com generalização teórica. A mesma combinação institucional fez reviver a Filosofia, que permanecera estagnada durante séculos, e que pôde seguir novos caminhos; foi precisamente na mesma época, nos anos de 1600, que a moderna Filosofia foi criada por pessoas que atuavam também em áreas científicas: Francis Bacon, René Descartes, Gottfried Leibniz.

Para as ciências sociais, o caminho não foi tão fácil. As bases ideológicas da sociedade estavam em desordem durante esse período, começando com a Reforma e continuando com as guerras religiosas que mobilizaram os católicos contra os protestantes até o final do século XVII. Se a ciência natural pôde permanecer relativamente não ideológica, isso não foi possível para a ciência social. (Eu digo *relativamente* não ideológica: Galileu foi condenado pela Inquisição, embora felizmente isso tenha acontecido quando ele já possuía uma idade avançada, depois de ter realizado sua obra. Mas, no geral, a ciência floresceu tanto nos países protestantes quanto nos católicos.) Não havia independência para uma teorização abstrata acerca do mundo social. A única ciência social estabelecida, a História, era pressionada a prestar serviço de propaganda tanto para o lado protestante quanto para o lado católico nas guerras religiosas.

### *Guerras religiosas e o Iluminismo*

As guerras religiosas marcaram uma transição institucional que seria importante para os desenvolvimentos intelectuais subsequentes. Com o crescimento dos exércitos, os reis começaram a substituir os aristocratas feudais e os conselheiros religiosos por uma administração de burocratas civis. A Igreja era a fonte tradicional de servos civis porque era a única classe amplamente letrada na sociedade medieval. Mas dada a política daquela época, a Igreja Católica, com sua lealdade ao papa, não podia mais merecer a confiança dos reis, que pretendiam construir seus próprios estados nacionais.

A forma como o conflito entre Igreja e Estado foi resolvido em vários países foi de importância crucial para a vida intelectual de cada lugar. Na Alemanha protestante, a Igreja simplesmente se tornou parte da burocracia governamental. As universidades, inclusive as faculdades de Teologia e de Direito, foram absorvidas como departamentos do Estado. Quando um sistema de educação básica de massa foi implementado mais tarde, logo se tornou um ramo central da administração governamental. Portanto, virtualmente, todos os papéis intelectuais na Alemanha eram desempenhados por oficiais burocratas do Estado. Um dos resultados disso foi que, quando surgiu na Alemanha, a ciência social já se tornou parte dos interesses oficiais de desenvolver informações e técnicas com propósitos governamentais. Em sua primeira aparição naquele contexto, a ciência social foi chamada de *Staatswissenschaft* (ciência do Estado), uma combinação daquilo que podemos chamar de administração pública e estatística descritiva. Foi nesse meio alemão que a maior parte da tradição do conflito na Sociologia viria a desenvolver os princípios da política realista voltada para a prática, talvez inspirada pelo tom da *Realpolitik*.

A França, por outro lado, vivenciou uma severa batalha interna entre católicos e protestantes, mas acabou se mantendo nominalmente católica. Contudo, o governo francês estava tão ávido por uma independência de Roma quanto o governo alemão. Consequentemente, a França manteve as universidades sob a tutela da or-

católica, mas as deixou apodrecer na própria raiz, eliminando-a do recrutamento oficial. Em substituição, a França passou a utilizar administradores secundários e intelectuais. Uma nobreza inteiramente nova, a *noblesse de robe*, surgiu ao lado dos antigos aristocratas. Foi a partir dessa aristocracia burocrática que viriam surgir pensadores sociais tais como o Barão de Montesquieu, o Barão de Turgot, o Marquês de Condorcet e Alexis de Tocqueville. Dado que a lealdade das universidades era questionável, o governo fundou academias e escolas de treinamento independentes em Paris, para engenheiros e outros servidores públicos. Posteriormente, depois da Revolução Francesa, Napoleão selou a vitória desse ensino técnico, abolindo inteiramente as antigas universidades, colocando essas escolas secundárias em seu lugar. Por outro lado, as escolas primárias e secundárias permaneceram nas mãos da Igreja até o final dos 1800.

O resultado disso foi que os intelectuais franceses se concentraram em Paris como um grupo de elite, competindo por um pequeno número de posições elevadas nas academias e nas *grandes écoles*, e congregando-se nos salões do patronato aristocrata. Enquanto o intelectual alemão típico era um professor universitário que ocupava uma posição mediana nos serviços civis, o intelectual francês era tipicamente elitista, próximo aos corredores do poder, pronto para uma tomada de curso revolucionária. Enquanto o intelectual alemão era sistemático, estudioso, até mesmo pedante, o intelectual francês interessava-se tanto pela ciência quanto pelas controvérsias políticas, e costumava ser tão lúcido e brilhante quanto acessível e elegante em suas exposições. Alguém poderia chamá-lo de caráter nacional, caso desejasse, mas isso é apenas uma metáfora; mais precisamente, isso representa a influência de diferentes instituições na estrutura da vida intelectual. E esse era o ambiente social da linhagem sociológica que chamei de tradição durkheimiana.

A Inglaterra oferece ainda um terceiro modelo. Dentre todas as sociedades europeias, somente lá a pequena nobreza conseguiu sobreviver surpreendentemente bem durante o processo de desenvolvimento burocrático do Estado. O êxito da Reforma Protestante na Inglaterra tornou as universidades independentes de Roma e, portanto, aceitável para a elite política. Mas dado que o governo não possuía uma extensa burocracia, a universidade não tinha muitas funções a desempenhar. As faculdades superiores (Teologia, Medicina e Direito) decaíram completamente. As universidades superiores (Teologia, Medicina e Direito) decaíram completamente; o Direito já era amplamente ensinado fora das universidades pelos especialistas do Direito Consuetudinário, nas *Inns of Court*<sup>1</sup>. As universidades inglesas foram reduzidas a uma escola complementar ou a uma via para que os filhos da pequena nobreza obtivessem cargos de sinecuras da Igreja. Portanto, as universidades desempenharam um papel bastante pequeno na Inglaterra dos anos 1700, até as reformas do final dos 1800.

1. Nome das antigas escolas de direito em Londres, que supervisionavam e disciplinavam seus membros e ofereciam uma infraestrutura que contemplava bibliotecas, dormitórios, escritórios, salas de aula, etc. (N.T.).

Desse modo, o papel dos intelectuais permaneceu restrito ao divertimento privado dos nobres mais ricos. Certamente essa situação não parecia uma base auspiciosa para a criatividade intelectual. Alguém cavalheiro (as mulheres eram quase inteiramente excluídas desse universo pelas práticas sexistas daquela época) poderia eventualmente ter interesses intelectuais, mas não havia condições para treinar estudantes e desenvolver continuamente uma linha de pesquisa. Se fosse necessário algum equipamento de pesquisa ou recursos para expedições, estes só seriam obtidos se se tivesse a sorte de que a pessoa interessada nisso possuísse o dinheiro necessário. Mesmo quando novas descobertas eram feitas, não havia nenhuma garantia de que alguém as levaria adiante posteriormente. Como resultado disso, os pensadores ingleses na ciência natural, na Filosofia e na ciência social permaneceram notavelmente individualistas. A história intelectual inglesa é cheia de personalidades idiossincráticas, como o Pastor Thomas Malthus, Francis Galton ou Charles Darwin, mas faltam escolas ou movimentos tais como aqueles organizados na França ou na Alemanha.

Como contrapeso, no entanto, havia o fato de que a Inglaterra matinha uma boa comunicação com a vida intelectual do continente. Os pensadores ingleses tinham a possibilidade de oferecer novas diretrizes para as linhas de pesquisa iniciadas no exterior e assim desenvolver suas próprias ideias a partir desses movimentos surgidos em outros lugares. Veremos um excelente exemplo disso na imbricação entre ideias francesas e inglesas no capítulo 3, que trata da tradição durkheimiana. A organização social do mundo intelectual inglês não teria se sustentado se houvesse uma situação de pleno isolamento. Mas como parte de uma rede internacional, essa situação propiciou um contexto livre das pressões do denso ambiente intelectual de Paris ou das universidades alemãs, possibilitando grandes inovações. A Inglaterra também teve a vantagem de permanecer como o país mais rico de toda a Europa durante vários séculos, o que permitiu que muitos nobres e até mesmo pessoas de classe média tivessem os recursos necessários para que eles próprios se devotassem às atividades intelectuais.

Alguns outros países também podem ser mencionados. Dentre eles, o mais importante é a Escócia, porque suas universidades mantiveram importância na Igreja e no governo, de forma muito semelhante à Alemanha; portanto, a Escócia garantiu a base universitária sistemática que faltava à vida intelectual inglesa. A antiguidade orgulhosa Itália e a Espanha estavam em declínio econômico, e suas universidades permaneceram presas às garras da Reação Católica, uma espécie de guerra fria que foi um rescaldo da luta contra a Reforma Protestante. Alguma criatividade ainda podia ser encontrada na Itália, especialmente entre os intelectuais cosmopolitas que se dirigiam a Paris.

Para as ciências sociais, o período de decolagem foi o do século XVIII. Em uma explosão de autoconfiança, os pensadores daquele período começaram a referir-se a sua era como o Esclarecimento. Uma comunidade intelectual secular foi construí-

da nos países ricos da Europa desde a Renascença. Ela pode ser encontrada, parcialmente, nas universidades da Alemanha e da Escócia e nas grandes escolas técnicas da França; outra parte, entre os intelectuais que frequentavam os mais refinados salões da aristocracia, especialmente em Paris; outra parte entre a pequena nobreza — especialmente na Inglaterra, França e Itália — que utilizava seu enriquecimento cultural como evidência de uma distinção particular. A era de ouro dessa ampla comunidade foram os anos de 1700. As guerras religiosas haviam acabado e a tolerância secular era o espírito da época. Burocracias governamentais e algumas das novas escolas ofereciam oportunidades de trabalho para os intelectuais, e o aumento no nível de riqueza tornava possível que os patronos aristocratas e a pequena nobreza intelectual gozassem de maiores recursos para financiar seus passatempos favoritos. As condições para a atividade intelectual eram singularmente favoráveis.

O intelectual do Iluminismo era um pensador que atuava em diferentes campos. Por isso encontramos indivíduos que contribuíram em áreas tão distintas: Turgot e Adam Smith escreveram tanto sobre Economia quanto sobre Filosofia social; filósofos como Leibniz, Locke, Voltaire, Hume e Kant contribuíram em áreas que vão desde a ciência até a política, literatura e história; os escritos de Montaigne, Vico ou Condorcet podem ser chamados tanto de Filosofia Social, Sociologia, Ciência Política, Antropologia ou História Universal. Essas disciplinas não existiam como tais, precisamente porque não havia comunidades intelectuais separadas, que pudessem constituir identidades e padrões específicos. Ao contrário, o próprio papel desempenhado pelo intelectual o levava a seguir nas mais diferentes direções. Há duas coisas notáveis nos tipos de ideias que eram produzidas nesse contexto. Era a primeira vez em que os pensadores esforçavam-se por oferecer explicações gerais sobre o mundo social. Eles podiam se abster, ao menos em princípio, de expor as ideologias existentes e, em vez disso, tentar formular os princípios gerais que explicariam a vida social. Esses princípios não eram necessariamente sofisticados, mas eles marcaram o começo da ciência social, na medida em que formularam claramente o objetivo a ser alcançado por essa ciência. Provavelmente isso se deu em virtude da influência das ciências naturais, que estavam obtendo muito sucesso em suas explicações e começavam a adquirir grande popularidade. Isaac Newton era o grande herói daquela época e os matemáticos, astrónomos e biólogos estavam muito em voga. Além disso, os pensadores sociais adquiriram alguma liberdade para tentar fazer uma ciência da sociedade, devido à exaustão generalizada do dogmatismo e da falência das guerras religiosas. Outro fator que contribuiu para isso foi um clima político relativamente tranquilo, na era da burocracia dos déspotas esclarecidos. Em Nápoles, Giambattista Vico produziu um sistema de história mundial, que ele intitulou *La Scienza Nuova*, a Nova Ciência.

Ademais, os pensadores sociais estavam diante de novos e surpreendentes materiais sobre os quais poderiam ponderar: a recente descoberta de tribos e de sociedades não ocidentais nas Américas, África e no Oriente. As informações eram trazidas pelos exploradores, cada vez mais numerosos, a partir das viagens explorató-

rias do final do século XV, e o interesse público se tornava evidente pelo grande número de livros que se tornaram populares. Foi a partir desses relatos que filósofos sociais, como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau derivaram sua noção de "estado de natureza", a partir do qual teorizaram acerca do modo de construção de suas próprias sociedades. A noção de uma sequência evolutiva de estágios foi paulatinamente construída por Turgot, Condorcet e pelo Conde de Saint-Simon, culminando na Sociologia explícita de Auguste Comte.

No geral, essa não foi uma época de pesquisa empírica. As tribos das "Índias" e as antigas civilizações da Pérsia e da China eram conhecidas mais pelos boatos do que por estudos sistemáticos. Apenas os historiadores, em virtude da natureza de seus propósitos, estavam engajados em análises factuais. Suas conferências eram muito famosas, e mantinham sempre os mais elevados padrões literários. Os historiadores mais proeminentes foram indivíduos tais como Edward Gibbon, que se ocupou mais em recontar histórias já conhecidas do que em expor fatos novos. O papel social do intelectual do Iluminismo não deixava muito lugar para a pesquisa. Ela foi apenas um efeito residual das atividades mais importantes — na verdade, era a Filosofia especulativa e o talento literário que davam a tônica de quase tudo o que era escrito.

Mas um começo havia sido feito. As disciplinas especializadas das ciências sociais começavam a criar suas próprias comunidades intelectuais. Uma vez estabelecidas, o interesse do público em geral começou a ter impacto, promovendo uma competição interna, que forçou cada disciplina a atingir um nível mais elevado de sofisticação.

### Economia: a primeira Ciência Social

A primeira área na qual as informações factuais foram sistematicamente acumuladas surgiu em conjunção com a expansão das burocracias administrativas dos anos 1700. O Estado mercantilista tentou regular o comércio e controlar a moeda, inventando formas complexas de cobrança de impostos. Em decorrência disso, oficiais e intelectuais ligados ao governo começaram a redigir tratados práticos sobre economia política. Na Alemanha, onde a burocracia governamental era estreitamente ligada às universidades, os professores de Direito desenvolveram uma disciplina comumente chamada de Estatística ou *Staatwissenschaft*, que reunia informações sobre a economia. Essa literatura crescente continha grande quantidade de descrições, mas poucos princípios gerais. Poder-se-ia dizer que a orientação prática era demasiado preponderante para que houvesse uma reflexão intelectual separada desse material.

Esse interesse teórico começou a se desenvolver na medida em que a economia passou a se tornar parte das preocupações da comunidade intelectual mais ampla. Na Inglaterra e na França, facções políticas ou partidos ainda rudimentares começavam a formar-se. O desenvolvimento comercial criou uma classe de negociantes

independente do governo, das facções religiosas e da antiga aristocracia. Os intelectuais começaram então a dirigir-se a esse novo público, escrevendo tratados de economia política. Mas no contexto da vida intelectual daquele período, argumentos acerca de questões específicas eram generalizados no âmbito de um tipo de discurso "filosófico", isto é, no âmbito de uma teoria econômica.

Na França, durante a década de 1760, o médico François Quesnay formulou uma filosofia econômica chamada de doutrina fisiocrática. Ela conquistou muitos seguidores nos círculos governamentais e intelectuais, com sua tese de que a agricultura comercial era a fonte de toda riqueza. Sem dúvida, essa teoria teve muito apelo entre os interesses agrícolas. Paralelamente a isso, outro argumento teve grande impacto positivo para os interesses no campo dos negócios, qual seja, aquele formulado por Adam Smith em 1776, em seu livro *A riqueza das nações*. Esse foi provavelmente o livro mais popular de ciência social já publicado; ele teve numerosas edições na Inglaterra e em poucos anos foi traduzido em francês, alemão, italiano e em várias outras línguas. Adam Smith tinha um estilo literário agradável, embora não tenha sido inteiramente original, uma vez que apenas sistematizou informações e ideias econômicas já existentes. Politicamente, sua popularidade foi devida aos argumentos sucintos e *slogans* que davam suporte às políticas do *lais-faire*. Adam Smith também foi mais teórico do que seus predecessores. Ele era professor de Filosofia Moral na Universidade de Glasgow e por isso seus escritos não consistiam em meros argumentos políticos, mas almejavam a generalização da Filosofia acadêmica. Embora outros já tivessem escrito sobre Economia antes dele, pode-se afirmar que Adam Smith conferiu uma identidade intelectual à economia, enquanto uma disciplina profissional. Ele ocupava uma posição social que favoreceu bastante essas realizações. Ele era um professor oriundo de uma família de servidores públicos escoceses, e, através de suas conexões com o serviço diplomático da Escócia, foi familiarizado com as discussões que tinham lugar nos círculos dos intelectuais autônomos em Paris. Adam Smith desempenhava um papel híbrido, o que o colocava em uma situação favorável à criatividade intelectual. Ele conhecia internamente as questões de natureza econômico-administrativas, assim como tinha contato com a obra de economistas bastante populares no âmbito da política, tal como Quesnay. Sua atuação como professor favoreceu uma inclinação para a sistematização, que foi necessária para que todo esse material se tornasse a base de uma ciência.

### O surgimento das escolas públicas e a revolução da universidade

No mesmo momento em que os intelectuais do Iluminismo ocupavam um lugar central no palco, uma revolução silenciosa estava ocorrendo na Alemanha. Na Prússia e em outros lugares, escolas elementares gratuitas e obrigatórias estavam sendo instituídas pela primeira vez no mundo. O objetivo dessas escolas era incutir a obediência ao Estado. Seu quadro de profissionais foi inicialmente formado

por membros do baixo clero que já atuavam na burocracia da Igreja local. Isso implicou uma renovação da importância da faculdade teológica nas universidades e da faculdade das artes liberais, que preparava os estudantes para desempenharem essas funções. O cargo de professor nessas escolas era ocupado por indivíduos que tinham se graduado e que estavam à espera de algum posto nos quadros da Igreja ou nas universidades. O número de vagas de professores foi ampliado ainda mais com a instituição das escolas secundárias, que na Alemanha eram chamadas de *Gymnasiums*. O número de estudantes universitários no final do século XVIII havia crescido muito; como seria de se esperar, eles tendiam a ter como objetivo os cargos de docência que ofereciam os melhores salários, quais sejam, os cargos de professor universitário, de modo que, sempre que possível, postulavam uma transferência. Nos Estados Unidos de hoje, essa transferência do cargo da escola pública para a docência na universidade não é possível, uma vez que existem em sistemas distintos. Mas, na Alemanha, ambas eram parte da mesma burocracia, de modo que os intelectuais as consideravam como degraus de uma mesma escada.

O resultado dessa expansão e dessa competição foi uma considerável pressão para a ampliação no número de vagas para o cargo de professor universitário nas faculdades das artes liberais e para uma elevação em seu prestígio. Especialmente nas universidades mais novas da Prússia e na recém-fundada Universidade de Berlim, os professores novamente começaram a competir em criatividade intelectual, com uma intensidade que não se via desde a Idade Média. Eles fixavam a atenção em assuntos que antes eram apenas preparatórios, tais como as línguas clássicas (latim e grego), e os convertiam em uma ciência investigativa, a Filologia (a ciência da linguagem), que posteriormente teve um impacto revolucionário nas pesquisas de História e Antropologia. No auge desse período de superpopulação nas universidades e de competição entre os intelectuais, que se deu entre os anos de 1780 e 1820, professores das disciplinas de *graduação* em Filosofia (que foi concebida como mera preparação para os estudos superiores em Teologia ou Direito) promoveram uma revolução intelectual. Immanuel Kant, Johan Fichte, Friedrich Schelling, Georg Hegel, Arthur Schopenhauer, entre outros, criaram formas de Filosofia inteiramente novas, reivindicando que a Filosofia não fosse apenas uma "ciência", mas uma forma de conhecimento superior a todas as outras. Nas palavras de Kant, a Filosofia passaria por uma "revolução copernicana" e se tornaria "a rainha das ciências". O resultado dessa agitação intelectual foi uma mudança estrutural: em 1810, a faculdade filosófica (das artes liberais) foi elevada ao mesmo nível das faculdades de Direito, de Teologia e de Medicina, e seu diploma (que agora culminava no doutorado, e não mais no mestrado) era aceito no lugar do diploma de Teologia, nos cargos de docência nas escolas públicas.

Essa inovação, que ocorreu primeiramente na Universidade de Berlim, foi rapidamente imitada nas demais universidades alemãs. (Nessa época, a Alemanha consistia em dúzias de estados independentes, a maioria dos quais possuía sua própria universidade; a Prússia era o mais forte dentre esses estados, mas ainda não

havia unido militarmente a Alemanha, o que ocorreu apenas em 1871.) O resultado dessa reforma foi que as universidades alemãs logo assumiram a liderança mundial em quase todos os setores do conhecimento. Isso pode ser explicado mais uma vez, assim como no caso da universidade medieval, enquanto um "deslocamento organizacional de objetivos". A faculdade de artes tinha como função meramente preparar os estudantes para as faculdades superiores, mas, na medida em que sua função passou a ser a de treinar professores para o sistema de ensino público, ela teve uma oportunidade para afirmar que possuía uma importância em si mesma. Não há limites intrínsecos para o tipo de conhecimento que os professores devem possuir (ao contrário dos teólogos, advogados e médicos), portanto, não há um critério definido acerca do modo como eles devem ser treinados.

Além disso, a função especializada de treinamento de professores garantia à faculdade de artes a legitimidade necessária para reivindicar o estatuto de faculdade autônoma e com uma posição equivalente às demais faculdades. Com essa interdependência, os professores da universidade eram livres para desenvolver suas próprias disciplinas, o que lhes dava a oportunidade para aumentar seu prestígio. A necessidade de competição entre eles fez da produtividade intelectual um importante objetivo a ser perseguido, o que ocorria pela primeira vez desde que Pedro Abelardo e seus rivais tentaram atrair estudantes através de debates. O resultado disso foi o desenvolvimento das disciplinas filosóficas e humanistas, incluindo a Matemática, que estava passando por uma profunda revolução em Göttingen e Berlim, com a descoberta da Matemática abstrata avançada. Os professores das antigas faculdades superiores agora competiam com seus colegas que estavam em ascensão, e novas ciências surgiam tanto no campo do Direito (a história do Direito, que deu origem a vários ramos da ciência social) quanto da Medicina (dando origem às modernas universidades baseadas nos laboratórios de ciências).

A revolução da universidade alemã começou a ser lentamente imitada pelo resto do mundo. A França, que possuía uma rede de escolas técnicas e de academias em Paris, não sentiu imediatamente a necessidade de competir com a Alemanha, ao menos no que se refere às ciências naturais. No entanto, aos poucos, percebeu que começava a ficar para trás, de modo que, já no final do século XIX, especialistas franceses começaram a viajar para a Alemanha, na condição de estudantes estrangeiros, para tentar encontrar elementos que pudessem contribuir para revitalizar seu próprio sistema educacional. Émile Durkheim, entre 1885-1886, foi justamente um dos muitos intelectuais franceses que viajaram para ter contato com os mestres alemães. Depois de sua derrota na Guerra Franco-Prussiana (1871), a França estava pronta para reformar suas universidades moribundas, seguindo o modelo alemão, e para estabelecer um sistema de ensino público secundário que pudesse lhes servir de base.

Também na Inglaterra, as universidades haviam se enfraquecido. Intelectuais amadores continuavam a dominar a cena, enquanto matemáticos, cientistas e eruditos das universidades alemãs começavam a ser lidos por toda a parte. Nos anos

de 1860, o governo inglês reformou seu sistema de funcionalismo civil, de modo que os cargos passavam a ser obtidos mediante concurso, e as universidades começaram a se aperfeiçoar, trazendo especialistas alemães para seus quadros. No final da década de 1890, alguns ingleses, como Bertrand Russel, foram estudar na Alemanha, para se inteirar dos últimos desenvolvimentos intelectuais. O exemplo mais claro dessa influência pode ser visto nos Estados Unidos. Não obstante já houvesse centenas de faculdades na América, a maioria seguia o modelo tradicional de uma educação predominantemente religiosa, isso até a fundação da Universidade Johns Hopkins, em 1876, uma imitação explícita das escolas de graduação alemãs. Para as diversas gerações do começo dos anos de 1900, a carreira acadêmica típica para um americano consistia em seguir para a Alemanha logo depois de ter completado a graduação, para obter um treinamento avançado. Todavia, já na virada do século, o modelo Johns Hopkins começou a se espalhar rapidamente. Esse modelo se tornou particularmente famoso com as reformas curriculares em Harvard, que estabeleceu um sistema eletivo, e pela fundação da Universidade de Chicago, em 1892, que utilizou os milhões de John Rockefeller para disparar na frente das outras universidades, distinguindo-se em todos os campos. Não seria um exagero afirmar que a vida intelectual americana começou nesse momento; antes disso, os Estados Unidos tinham romancistas e poetas, mas seu impacto na cena mundial da ciência e dos estudos especializados data do período em que adotou o modelo da revolução universitária alemã.

A universidade, enquanto uma organização, possuía inúmeras vantagens em relação às comunidades mais informais de intelectuais, que predominavam nos salões do Iluminismo francês ou no mundo dos nobres ingleses. A universidade desenvolveu o conhecimento sistematicamente porque este precisava ser ensinado nas aulas; isso garantiu um contínuo treinamento de estudantes, de modo que foi possível o desenvolvimento de linhas de pensamento e de pesquisa no decorrer de várias gerações; essa situação possibilitou um isolamento em relação às pressões ideológicas e das demandas por resultados práticos imediatos, de modo que os intelectuais puderam dedicar maior atenção à pura teoria. Como resultado disso, os especialistas da universidade acabaram se afastando de seus pares que atuavam fora do ambiente acadêmico, e os segmentos mais avançados da vida intelectual acabaram se restringindo às universidades, com exceção do campo artístico e literário. Esse processo se tornou imediatamente visível na Física e na Matemática já no final do século XVIII, logo que as escolas de Engenharia francesas retiraram essas disciplinas das mãos dos nobres, que não eram considerados profissionais, mas apenas amadores. Com a expansão da reforma universitária, esse processo foi muito adiante, com a universidade exercendo o controle também sobre a Filosofia e sobre as ciências sociais.

Embora esse movimento tenha sido bom para o conhecimento, nem todos os intelectuais consideraram isso um ganho. Pela primeira vez na história, a comunidade intelectual dividiu-se internamente – não meramente em torno de questões

de natureza política ou religiosa, mas acerca de questões atinentes à própria organização intelectual. Os intelectuais independentes, não universitários, tornaram-se hostis a essa nova forma professoral de produção do conhecimento. Dado que a revolução acadêmica teve seu primeiro impacto no âmbito das ciências naturais, o primeiro sinal de estranhamento se deu entre os cientistas e os literatos. Já no final do século XVIII e no começo do século XIX, literatos como William Blake, William Wordsworth e Lord Byron rejeitavam a frieza do cálculo científico e a atitude intelectual que o acompanhava. Esse movimento romântico era algo novo na política interna do mundo intelectual, como podemos perceber no contraste com o comportamento do intelectual típico do Esclarecimento francês (Voltaire, por exemplo), que adulava tanto a ciência quanto a literatura e não via qualquer conflito entre ambas. O romantismo era particularmente difundido na Alemanha, precisamente no momento em que a revolução da universidade estava ocorrendo. Um filósofo como Hegel condenou a Matemática como uma forma de conhecimento inferior, superficial e "não espiritual", e essa foi uma atitude que persistiu até o presente — em uma facção interna à própria universidade. Aqui já podemos vislumbrar uma discussão que ainda está por vir neste livro: a linha do "romantismo" alumnão, que enfatiza o lado subjetivo da Sociologia, em oposição a uma linha mais pró-ciência, centrada no positivismo de Comte e Durkheim.

A fraqueza do modelo de comunidade intelectual dos professores universitários era o obverso de sua força. Seu caráter metódico e sua organização burocrática resultavam em uma crescente e refinada especialização em setores bastante consolidados; por outro lado, dado que as linhas teóricas eram estabelecidas desde o início, inovações criativas eram desencorajadas. Por essa razão, novas linhas de pensamento nas ciências sociais tenderam a surgir da interação entre a universidade e o mundo exterior. Problemas práticos e ideológicos colocaram novas questões e apontaram para novos conjuntos de fatos para os quais os intelectuais tiveram que se voltar, tornando-os objetos de investigações sistemáticas. Na medida em que as universidades aumentavam progressivamente o número de professores, a especialização tornou-se inevitável. As várias ciências sociais agora começavam a se tornar disciplinas separadas, e o antigo papel multiuso do intelectual desapareceu.

## O desenvolvimento das disciplinas

### *A história torna-se profissionalizada*

A primeira ciência social a passar pela revolução acadêmica foi a História. A pesquisa filológica, começando com as línguas antigas, teve uma tônica predominantemente histórica. Johann Herder, Georg Hegel e os filósofos idealistas alemães receberam boa parte de sua erudição dos estudos da cultura romana e da cultura Grega clássica, desenvolvendo uma visão predominantemente histórica da existência humana. Em Berlim, depois de 1810, o filólogo clássico Barthold Niebuhr

utilizou seu conhecimento sobre a linguagem para investigar a história romana; ele estabeleceu as bases sistemáticas do procedimento histórico acadêmico ao examinar a autenticidade dos documentos e analisar a pertinência de suas fontes — o assim chamado criticismo textual alemão. Pouco depois, o professor de Direito Friedrich von Savigny deu início ao estudo crítico da História legal. Em 1833, novamente em Berlim, Leopold von Ranke inaugurou sua pesquisa sobre a história política moderna — e o empreendimento de uma história de caráter acadêmico seguiu firme em seu caminho. Certamente, já se escrevia muita coisa sobre a História, e se escrevia até mesmo muito bem, antes que fosse estabelecida essa base profissional. O que os professores alemães acrescentaram foi uma ênfase nas fontes originais em vez de uma confiança prévia em fontes secundárias, e em evitar que o estilo literário ou valores ideológicos interferissem na apresentação da verdade. Von Ranke formulou o *slogan* dos historiadores acadêmicos, de apresentar as coisas "wie es eigentlich gewesen" — "como elas realmente aconteceram", não como nós queremos vê-las. Era a ideologia de uma profissão escolar declarando independência em relação às inquietações dos leigos.

Esse ideal teve um efeito apenas parcial. Os fatos históricos são inúmeros e, para contar uma história coerente, o historiador precisa selecionar alguns destes com base em algum critério. Os propósitos tradicionais da história antes da "revolução acadêmica" eram primariamente dar suporte (ou solapar) a legitimidade de alguma facção política ou religiosa, ou para contar alguma história divertida, com alguma graça literária. A história acadêmica muitas vezes aplicou suas técnicas escolares nessas trilhas já bastante percorridas. Foi especialmente nessas áreas menos ideológicas da Economia, Literatura e História Social, bem como da História Política dos tempos mais remotos, que o ideal de desinteresse de Von Ranke foi mais bem realizado. Continuava-se a escrever sobre a História fora do mundo acadêmico, especialmente na forma de memórias de políticos (Winston Churchill é um bom exemplo). E o trabalho acadêmico sobre questões contemporâneas continua a ser tão parcial como sempre o foi.

Embora os padrões escolares tenham sido formulados com precisão durante o século XVIII, a história continuou a ser escrita em uma atmosfera de crescente nacionalismo. Se a consciência nacional alimentava a tendência para a autoglorificação em cada país, ela também motivou os estudiosos em uma espécie de corrida para descobrir o passado. O século XIX é o período em que a história adquire maturidade. No início deste século, um indivíduo com um alto nível educacional, como Hegel, tinha apenas uma vaga e distorcida visão acerca da história mundial. Já no final do século, os conhecimentos históricos permitiram formar um quadro geral que permanecera desconhecido até então, deixando apenas os detalhes finais para os historiadores do século XX. Isso foi importante para a Sociologia. Max Weber, que escreveu no começo dos anos de 1900, estava em condições de utilizar uma série de evidências comparativas, que os estudiosos que o precederam, como Karl Marx ou Herbert Spencer, não tiveram a chance de conhecer.

Já vimos que a cristalização da economia enquanto uma disciplina autônoma ocorreu na época de Adam Smith. A liderança dos economistas continuou a vigorar na Inglaterra por quase um século depois. Mas a maioria dos economistas daquele período estava fora do mundo acadêmico. As figuras mais importantes, David Ricardo e John Stuart Mill, eram protagonistas em políticas práticas e trabalhavam no setor de negócios, o primeiro como corretor de títulos e como investidor, o segundo como funcionário da Companhia das Índias Orientais. O mesmo se passava com o Pastor Thomas Malthus, que foi indicado para o "colégio" da Companhia das Índias Orientais em 1801, após ter pronunciado sua famosa doutrina segundo a qual a pobreza se devia ao aumento populacional das classes mais baixas. Havia alguns economistas em posições acadêmicas, como Nassau Senior, que conquistou essa posição em Oxford no ano de 1825, mas esses cargos não eram nem bem remunerados, nem prestigiosos, nem estáveis.

Naquele momento, a economia era considerada fundamentalmente como uma doutrina política. O foco da análise de Adam Smith — a operação do sistema de mercado — foi interpretado tanto como um conceito intelectual quanto como um ideal político. O lado intelectual da Economia foi utilizado para sustentar a doutrina do *laissez-faire*, e por essa razão recebeu apoio imediato do setor empresarial. A longa permanência da Economia no universo da política prática resultou na obtenção de um vasto conjunto de dados empíricos, coletados por comissões de pesquisa do governo, contudo, esse material não foi muito utilizado para desenvolver e anunciar teorias científicas. As leis econômicas eram simplesmente deduzidas e anunciadas, prontas para serem usadas para finalidades políticas.

A mais notável tentativa de criar uma Economia científica foi feita por Karl Marx. Embora Marx tenha vivido em exílio na Inglaterra, após suas participações frustradas nas revoluções francesa e alemã de 1848, ele não fazia parte do universo dos economistas ingleses. Entretanto, Marx estava suficientemente preparado para essa tarefa, pois foi formado como um filósofo universitário alemão e, consequentemente, possuía uma maior inclinação para a generalização teórica sistemática do que os economistas ingleses. O radicalismo de Marx lhe custou a carreira como professor na universidade, mas isso também o levou a construir um novo tipo de sistema teórico. Marx também foi um daqueles intelectuais híbridos: ele tomou elementos da economia burguesa da Inglaterra e os dados empíricos acerca das condições sociais da classe trabalhadora, e os processou segundo a lógica própria de um filósofo alemão, de modo a criar uma nova Economia teórica e empírica. Mas o tema de Marx era também um sistema político, aliás, um sistema político bastante radical; portanto, ele obteve pouca notoriedade entre a comunidade intelectual durante sua vida. Ele começou a gozar de algum reconhecimento e começou sua *carreira intelectual* — dado que a política comunista de Marx já trilhava seu próprio caminho, enquanto um movimento de oposição política que crescia a cada dia —

depois que o Partido Social Democrata alemão (isto é, socialista) ganhou força no parlamento, nas décadas de 1880 e 1890. O marxismo era a doutrina oficial dos social-democratas, e as revistas, jornais e escolas do partido garantiram a possibilidade de que os intelectuais marxianos obtivessem posições como editores e professores. A partir dessa base material, surgiu uma economia marxiana que, na virada do século, passou a chamar a atenção da comunidade intelectual oficial.

Enquanto isso, a Economia já institucionalizada passava por sua própria revolução. Por volta de 1870, os conceitos "clássicos" tradicionais foram descartados, sendo então substituídos pela análise da utilidade marginal e pela teoria do equilíbrio geral do mercado, que possuíam um caráter mais técnico e matemático. A chamada Economia marginalista ou neoclássica foi criada por acadêmicos: William Jevons, Francis Edgeworth e Alfred Marshall na Inglaterra; Léon Walras na França; Carl Menger na Áustria. No início desse desenvolvimento, a Economia permanecia basicamente como uma doutrina política. Portanto, a Economia só poderia adentrar na universidade, e assim adquirir um caráter mais técnico e acadêmico, se a posição liberal (*laissez-faire*, *pro-business*) fosse aceita nas universidades. A Inglaterra foi o principal lugar em que isso de fato ocorreu, uma vez que as universidades foram revitalizadas pelas reformas da administração pública de 1864. Portanto, a Inglaterra teve particular importância na realização da revolução neoclássica (isto é, acadêmica).

Na Alemanha, houve um caso-teste diferente. As universidades alemãs já eram instituições escolares especializadas muito antes das outras; desde o século XVIII, já havia cargos para economistas nas aulas de administração. Contudo, a posição política dos liberais do estilo inglês não era aceita na Alemanha, notável por sua tradição aristocrática e sua burocracia governamental autoritária. Desse modo, o mundo acadêmico alemão, especialmente depois de 1850, era ou conservador, o voltado para políticas de bem-estar social (às vezes ambos); tanto num caso como no outro, não se aceitava conceder autonomia para o universo empresarial e para o livre mercado. Os economistas alemães fizeram muita pesquisa acadêmica, mas seu foco foi sempre a história institucional, e não as leis do mercado. Os desenvolvimentos recentes da Economia marginalista eram desqualificados como sendo construções irrealistas e até mesmo como ideologia capitalista. Alguns dos professores de Economia alemães eram chamados de *Kathedersozialisten* (socialistas de cátedra), em virtude de sua defesa de uma forma conservadora de socialismo. Isso também compunha o pano de fundo da Sociologia nascente. Max Weber começou sua carreira como economista, e tomou parte nas disputas entre escolas rivais: histórica, marxiana e marginalista. Nos Estados Unidos, Thorstein Veblen e John R. Commons eram reformadores famosos e proponentes da Economia institucionalista; na verdade, eles estavam levando a tradição alemã para o outro lado do Atlântico no mesmo momento em que as universidades americanas estavam sendo reformadas segundo o modelo da Alemanha.



pró-business ofereceu um tipo oposto de caso-teste. Nesse país, os ideólogos do ensino de Economia no *College de France* e nas *Ecoles* de administração. Estas não eram instituições acadêmicas voltadas para a pesquisa, mas sinecuras para uma elite política e econômica mais interessada em discursos públicos do que em teorias econômicas técnicas. Por isso, o trabalho de Economia avançada realizado pelo matemático Antoine Cournot não foi aceito nesse meio, assim como o trabalho do engenheiro de formação, Leon Walras, mesmo que este último, o inventor da teoria do equilíbrio geral, tenha sido posteriormente considerado o maior de todos os teóricos da Economia. Walras acabou encontrando um posto de trabalho na Suíça, onde inspirou outro engenheiro, o italiano Vilfredo Pareto, a realizar novos desenvolvimentos no campo da teoria econômica. Com uma idade já avançada, Pareto chegou à proposição de uma teoria cíclica na Sociologia, para acompanhar sua desengundo da economia. As universidades italianas, renovadas no final do século XIX segundo as diretrizes alemãs, tornaram-se importantes centros de Economia a partir da influência de Pareto. A Áustria, que também tinha universidades no estilo alemão, mas com uma influência mais liberal, *pró-business*, foi o berço de outros importantes pioneiros da teoria marginal, o professor de Direito Carl Menger. As universidades escandinavas, com uma combinação de condições similares às da Áustria, também se tornaram centros da moderna Economia neoclássica.

O século XX ofereceu novas demonstrações dessa fórmula política. O aperfeiçoamento da coleta de dados estatísticos por parte do governo na década de 1920 incentivou desenvolvimentos teóricos dos modelos de contabilidade nacional, com princípios de mensuração que se tornaram bastante conhecidos, como o produto interno bruto (PIB). Os Estados Unidos logo se tornaram proeminentes em Economia em virtude do grande número de cargos de professores que se tornaram disponíveis com a ampliação do sistema universitário, que se tornou tão grande que fez os outros parecerem minúsculos. Ali, a Economia voltada para os negócios não era apenas aceitável, mas foi adotada como principal ideologia, de tal modo que somente a tradição liberal britânica era considerada normal. A importância da política também foi ilustrada na Alemanha. Com a queda do conservador império alemão e ascensão da liberal República de Weimar, na década de 1920, a Alemanha também começou a ocupar um lugar na Economia ortodoxa (estilo britânico). Curiosamente, o período nazista na Alemanha e o período fascista na Itália interferiram muito pouco na Economia acadêmica. A teoria marginalista, especialmente a teoria para uma administração pública voltada para um modelo de bem-estar social mais brando, adotado pela grande maioria dos países no século XX. A principal exceção foi o bloco soviético, onde uma forma de economia rival foi entrelaçada com uma ideologia política: o marxismo. Na Economia, a ciência social mais politizada, ainda hoje a teoria geral mais aceita é aquela compatível com a política dominante no âmbito de cada país.

### A Psicologia torna-se independente

A Psicologia é derivada de três principais disciplinas: Filosofia, Medicina e Pedagogia. A Filosofia especulativa, de Platão a Arthur Schopenhauer e Rudolf Lotze, lidou com a mente e com as faculdades de conhecimento e percepção. Com o surgimento das pesquisas médicas no começo do século XIX, esse assunto começou a ser investigado a partir de pesquisas sobre o sistema nervoso. As universidades alemãs foram os principais centros desse tipo de pesquisa por volta da metade desse século. A Psicologia Experimental surgiu de uma combinação de duas tradições; o grande número de cargos em fisiologia, depois de seu primeiro período de expansão, trouxe um influxo de fisiologistas, com seus métodos próprios, para o campo da Filosofia, que era extremamente amplo, mas se encontrava estagnado. William Wundt, formado como fisiologista, montou o primeiro laboratório europeu para estudar dados filosóficos da consciência humana utilizando métodos experimentais, na mesma época em que um médico pesquisador americano, William James, estava fazendo a mesma coisa. A inovação de Wundt obteve grande sucesso no mundo acadêmico. Wundt e seus colegas, psicólogos experimentais, atraíram muitos estudantes, tanto da Alemanha quanto de outros países, e foi a partir desse grupo que as pesquisas psicológicas floresceram ao redor do mundo. Algumas décadas depois, a Psicologia alemã criou a escola de Psicologia perceptiva da Gestalt, com uma ramificação na Psicologia social, desenvolvida por Kurt Lewin.

Não obstante, na Alemanha, a Psicologia permaneceu uma especialidade dentro dos departamentos de Filosofia e continuou ligada a um assunto tradicional dessa área, a consciência. Nos Estados Unidos, a Psicologia (mesmo com os trabalhos de laboratório feito por William James, foi protagonizada especialmente por antigos alunos de Wundt) também começou como parte dos departamentos de Filosofia. Mas as universidades americanas estavam expandindo rapidamente o número de matrículas de alunos e, portanto, o número de faculdades; assim, logo no começo do século XX foi possível que a Psicologia se separasse da Filosofia e criasse seu próprio departamento. Foi durante esse período em que a Psicologia lutava por conquistar sua independência, que o programa do comportamentalismo se cristalizou. Os comportamentalistas americanos declararam que as leis do comportamento externo deveriam ser o assunto da Psicologia científica, abrindo-se mão dos esforços introspectivos para atingir um conceito ilusório e pré-científico, a mente. De uma perspectiva sociológica, poder-se-iam considerar esses ataques como a ideologia de uma facção acadêmica que estava tentando, o máximo possível, distinguir-se da Filosofia para poder justificar a necessidade de separação dos departamentos. O legado dessa batalha foi uma Psicologia americana essencialmente comportamentalista que levou cerca de 50 anos para admitir que a cognição também poderia ser um objeto legítimo da investigação psicológica.

As rotas alemã e americana não foram as únicas direções seguidas pela Psicologia. Na época do movimento de Wundt, nas universidades francesas e inglesas, a Fi-

losofia era concebida como pouco mais do que um anacronismo medieval. Os psicólogos franceses e ingleses mais ligados à Medicina não tinham incentivo algum para avançar sobre o terreno da Filosofia e assim transformá-la em uma ciência da consciência. Em vez disso, a Psicologia foi imediatamente anexada como uma parte da ciência. Mas sem uma ancoragem na Filosofia, houve pouca ênfase na criação de teorias, de modo que os psicólogos franceses e ingleses ocupavam-se preponderantemente com aplicações práticas. Um biólogo de formação, Alfred Binet, desenvolveu testes de inteligência na França; o explorador britânico Francis Galton trabalhou em mensurações estatísticas destinada a separar os geneticamente superiores dos inferiores. As disposições elitistas pressupostas nesse tipo de mensuração foram objetos de grandes controvérsias nos últimos anos; mas, durante décadas, elas foram aceitas como uma versão "científica" da Psicologia experimental.

Uma tradição filosófica muito diferente foi desenvolvida na Rússia. Naquele país, as universidades eram fortemente influenciadas pelo modelo alemão, mas com um escopo filosófico menor. Os fisiologistas Ivan Pavlov e V. Bechterev abordaram as questões de Wundt de forma mais radical, investigando os reflexos condicionados em animais. Isso deu início a uma tradição de investigação psicológica que expandiu seus limites do sistema nervoso para a linguagem, que os russos chamavam de "segundo sistema de sinais". Esse materialismo foi favorável à Psicologia após a Revolução Comunista, e sua conexão com a Pedagogia propiciou um fecundo campo de pesquisas sobre o desenvolvimento das crianças. Outro importante ramo que surgiu a partir da escola de Wundt situou-se na Suíça, com os trabalhos de Jean Piaget sobre o desenvolvimento cognitivo das crianças. Piaget articulou a ênfase alemã em uma teoria geral da mente com novos materiais empíricos: em vez de pesquisar adultos, ele usou, primeiramente, seus próprios filhos e, depois, instituições pedagógicas de Genebra, para estabelecer o modelo dos sucessivos estágios das operações mentais. Recentemente, essa "revolução cognitiva" finalmente superou os preconceitos comportamentalistas, vindo a florescer nos dois lados do Atlântico.

Há ainda um outro ramo da Psicologia, a Psicologia clínica. A figura mais importante desse segmento foi o médico vienense Sigmund Freud. Antes de Freud, a Psicologia tentara sem sucesso encontrar as causas fisiológicas de disfunções psicológicas. Assim como Wundt, Marx, Adam Smith e muitos outros grandes teóricos; Freud também foi uma figura híbrida. Treinado como médico pesquisador, fracassos acadêmicos e o antissemitismo o forçaram a atuar fora do mundo acadêmico, trabalhando como clínico geral. Profissões práticas desse tipo gozavam de pouco prestígio no mundo alemão daquela época, e Freud acabou motivado a criar uma nova ciência a partir dos inusitados materiais empíricos fornecidos por seus pacientes. Mais uma vez, o mundo prático oferecia os materiais factuais, e o mundo acadêmico, as orientações teóricas. Freud e seus seguidores nunca chegaram a obter reconhecimento no universo acadêmico da Psicologia alemã, mas sua influência foi muito grande nos Estados Unidos e na Inglaterra, onde os psicólogos

(ou ao menos parte deles) possuíam inclinações mais voltadas para a prática. Embora falte ainda uma tradição de pesquisa sistemática no mundo acadêmico, a teoria freudiana manteve vivo o interesse pelos elementos dinâmicos da personalidade humana e da motivação, o que foi deixado de fora pela Psicologia acadêmica com ênfase na cognição pura ou pelos experimentos comportamentalistas com animais de laboratório.

### A Antropologia conquista seu nicho

O ímpeto para o desenvolvimento da Antropologia veio, inicialmente, da descoberta das sociedades tribais na América, na África e no Pacífico. Esse material inspirou filósofos sociais desde Hobbes e Locke, passando por Turgot e Condorcet. Já não era mais possível explicar a sociedade europeia como um ordenamento divino, assim como o fizeram os filósofos medievais; e foram propostas várias teorias para explicar como a sociedade mudou, por contrato social ou por evolução, a partir de um estado de natureza original. Essas explorações também tiveram impacto sobre a Biologia. Carolus Linnaeus e Georges Buffon começaram a criar a taxonomia das espécies, e foram criadas as categorias "homem em estado de natureza" e "homem civilizado". Isso foi um importante precedente para Darwin, porque agora os seres humanos eram colocados na mesma tabela, ao lado de macacos e outros animais, isso quando não eram considerados como parentes destes. O termo "Antropologia" foi cunhado no século XVIII, significando a ciência da biologia humana, e foi utilizada nos títulos de livros de anatomia.

A principal linha de desenvolvimento da Antropologia no século seguinte foi uma parte da Biologia e de ciências sociais correlatas, com uma linha secundária proveniente da história cultural, especialmente através da filologia (a história da linguagem) e da história da arte. Embora teóricos sociais como Auguste Comte, Herbert Spencer e William Graham Sumner tenham usado esse material em suas teorias, eles estavam fora do círculo dos pesquisadores antropológicos, e tiveram pouco impacto sobre a orientação dessas pesquisas, ao menos até o surgimento da Antropologia social no século XX. As contribuições teóricas no campo da Antropologia que geraram maior interesse foram feitas por médicos e biólogos – como George Waitz e Rudolf Virchow na Alemanha, Paul Broca na França e James Prichard na Inglaterra – que começaram a mensurar e classificar pessoas vivas de acordo com seus tipos físicos e a pesquisar ossos antigos, descobertos por geólogos ou por escavações acidentais. Esses "acidentes" não eram inteiramente acidentais, evidentemente, porque eles aconteceram precisamente na época em que crescia o interesse por essas descobertas, fazendo com que ossos antigos fossem noticiados, em vez de serem meramente descartados por aqueles que os encontravam. O homem Neanderthal, por exemplo, foi descoberto por alguns operários em uma esca-

vação no sudoeste da Alemanha, em 1857; eles levaram os ossos para um médico da cidade, que os levou para a associação científica do lugar. Esses cientistas amadores desempenharam um papel importante no decorrer do século XIX, tanto na Antropologia quanto na Biologia. Isso se deu particularmente na Inglaterra, onde membros abastados da pequena nobreza, como Charles Darwin, puderam dedicar suas vidas à investigação de fósseis e de relatos de viajantes. Ao mesmo tempo, antropólogos ingleses tendiam a ter uma mentalidade pouco teórica, de meros colecionadores, se comparados com a mentalidade mais sistemática e enciclopédica dos pesquisadores na Alemanha.

Por volta da metade do século, a Antropologia já contava com pesquisadores suficientes para fundar sociedades organizadas (em 1843 na Inglaterra, em 1859 na França e em 1869 na Alemanha), e as descobertas antropológicas eram regularmente comunicadas nos congressos de Biologia, Geologia e Geografia. A massa dos antropólogos havia crescido, e as descobertas "acidentais" davam lugar a expedições organizadas, como aquelas que descobriram Troia em 1875 e Micenas em 1876. Na década de 1920, as descobertas eram *quase* previsíveis, como a expedição chinesa que descobriu os homens de Pequim, e as expedições britânicas, americanas e francesas que competiam umas com as outras por descobertas no Oriente Médio.

Não é possível considerar essas buscas por novas "descobertas", ou mesmo essas descobertas acidentais como sendo eventos significativos, sem se ter uma noção daquilo que se pretendia com isso. O quadro teórico que orientava essas pesquisas girava em torno da questão das "origens": traçar a sequência da evolução da humanidade e assim preencher o vazio que surgiu com o declínio da explicação bíblica para a criação. A teoria da seleção natural de Darwin ofereceu a explicação teórica mais elegante, que foi aplicada tanto para o desenvolvimento físico quanto para o cultural; a partir da década de 1860, o modelo evolucionista ofereceu o quadro teórico para a pesquisa. Ele também deu origem a muitas teorias de superioridade hereditária, racial ou outras (como, por exemplo, familiar), que deram suporte a programas políticos de nacionalismo ou eugenia. Essas teorias foram levadas adiante especialmente por intelectuais não acadêmicos, que costumavam ter um discurso político. Como resultado disso, eles tinham pouco interesse nos padrões que estavam sendo estabelecidos ou nas pesquisas mais cuidadosas, preocupando-se mais em encontrar evidências para embasar seus programas políticos. Consequentemente, acadêmicos como Georg Waitz, P.W.A. Bastian e Franz Boas atacaram os antropólogos racistas, não necessariamente em virtude das divergências políticas, mas pela lealdade aos padrões da comunidade científica. Levando em consideração o posterior surgimento do nazismo, é curioso que os antropólogos alemães tenham sido os primeiros a desafiar cientificamente as teorias racistas, o que ocorreu precisamente porque foi na Alemanha que se consolidou uma ciência acadêmica. Segundo os padrões das universidades alemãs, as teorias racistas sim-

plesmente ignoraram a evidência de que havia um constante processo de mistura racial no decorrer da história, e que havia um grande cruzamento de grupos raciais com a linguagem, bem como com outros traços culturais - em suma, que raça não era um conceito cientificamente útil.

Outra vertente que contribuiu para Antropologia veio dos estudos da história cultural. O desenvolvimento da filologia nas universidades alemãs havia culminado no começo do século XVIII, não apenas na história acadêmica liderada por Niebuhr e Von Ranke, mas também nas pesquisas de história da linguagem, da arte, do Direito e outros campos da criatividade humana. Os irmãos Grimm colecionaram contos de fadas, marcando o início de uma *Kulturgeschichte* (história cultural), que se desenvolveu muito, estendendo as pesquisas até o passado da Europa, Oriente Médio e Oriente. Esse movimento intelectual se espalhou naturalmente entre os estudiosos mais tradicionais das universidades inglesas e francesas, ensejando as primeiras rupturas que acabaram por desencadear um tipo de conhecimento "moderno". Dentre esses trabalhos inovadores estava a obra de Numa Denis Fustel de Coulanges (professora de Durkheim) sobre a religião grega e romana; o trabalho de Henry Sumner Maine sobre o Direito antigo, que formulou a famosa lei sociológica segundo a qual as sociedades se movem do *status* para o "contrato"; e o trabalho de James Frazer sobre os rituais de fertilidade do período pré-clássico. Não seria exagerado afirmar que o modelo de conhecimento alemão penetrou na Inglaterra especialmente através dos clássicos, que compreendia o núcleo da educação tradicional, na medida em que se esperava que todos os estudantes conhecessem latim e grego. Inversamente, os clássicos deram um lar para a Antropologia nas universidades inglesas, fazendo com que ela fosse respeitada muito antes do que a Sociologia (que na maior parte das instituições da Inglaterra só foi respeitada na década de 1960).

Portanto, a Antropologia surgiu de uma dupla atuação, dos historiadores culturalistas e dos pesquisadores de campo. Esses dois ramos foram finalmente reunidos na pessoa do fundador da Antropologia alemã, P.W.A. Bastian e de seu colega inglês Edward Tylor. Ambos viajavam ao redor do mundo, o primeiro na condição de médico em um navio, e o segundo como viajante aventureiro; ambos tinham interesse em religiões, línguas, artes e arqueologia dos diversos lugares, e por isso sempre voltavam para Berlim ou Oxford com muitas novidades. No final de suas carreiras, eles se acomodaram em diversos museus e em posições acadêmicas, e então tiveram a chance de sistematizar seus trabalhos. No final do século XIX, os interesses biológicos e culturais convergiam em torno da figura do pesquisador de campo, e a Antropologia cristalizou sua identidade científica sob a rubrica de "o estudo do homem".

Adentrando no século XX, a Antropologia já havia se estabelecido firmemente nas universidades da Inglaterra, França e Alemanha, embora com diferentes rubricas: em alguns lugares, era considerada como parte dos departamentos de Filologia Clássica, em outros, nos departamentos de Biologia e Medicina, mas também havia cadeiras independentes na Arqueologia, História da Arte, História da Reli-

gião ou na *Völkerpsychologie* (Psicologia dos povos). Nos Estados Unidos, o *Bureau of Indian Affairs* foi instituído em 1879, abrindo postos para antropólogos profissionais, responsáveis por catalogar as culturas indígenas, e os antropólogos começaram a conquistar cargos universitários em museus e em departamentos de Antropologia e Sociologia. Sob a liderança do alemão Franz Boas (antigo assistente de Bastian), os antropólogos americanos tendiam a rejeitar a teoria evolucionista e a defender descrições culturais detalhadas e a crença nos traços historicamente específicos da difusão cultural. Na tradição alemã, enfatizavam-se as configurações singulares da cultura, uma doutrina que foi transformada em uma postura ética, o "relativismo cultural", pela aluna de Boas, Ruth Benedict, para quem todas as culturas deveriam ser julgadas segundo seus próprios padrões de certo e errado.

Mas nesse período de sucesso acadêmico, a Antropologia enfrentou uma crise. As questões que haviam efetivamente orientado as pesquisas — as origens do ser humano e de sua cultura —, produziram relatos detalhados e evidências da difusão cultural, o que mexia com as bases do modelo evolucionista. As pesquisas de campo apresentavam estudos minuciosos sobre a interação de muitas influências distintas. As antigas agitações em torno da tese bíblica da criação já haviam desaparecido há muito tempo, a popular doutrina das diferenças raciais estava caindo em descrédito, e novas descobertas das conexões dos ancestrais dos humanos com símios já não causava tanto impacto. O campo corria o risco de cair num hiperempirismo, sem deixar uma marca intelectual própria e nem pensadores ou teóricos proeminentes.

Foi essa situação que abriu caminho para a moderna Antropologia social. Na França, no começo do século XX, Émile Durkheim estava tentando formar uma comunidade intelectual que pudesse levar adiante sua recém-inventada Sociologia. Nesse processo, ele demonstrou particular interesse pela Antropologia. O resultado disso foi que a tradição teórica de Durkheim se tornou, para os antropólogos, a base para a síntese de suas pesquisas empíricas, uma aliança entre campos que prosseguiu na França através do sobrinho de Durkheim, Marcel Mauss, e de pensadores antropológicos/sociológicos como Claude Lévi-Strauss e Pierre Bourdieu. De modo análogo, Freud e muitos de seus seguidores utilizaram a Antropologia como fonte de evidências sistemáticas quando o campo da Psicologia se fechou para eles na Alemanha. Na Inglaterra, essas tradições teóricas foram importadas para a Antropologia por Bronislaw Malinowski e A.R. Radcliffe-Brown, que fizeram pesquisa de campo nas colônias britânicas enquanto também ocupavam cargos acadêmicos. O resultado dessa combinação de trabalho de campo e teoria foi o movimento conhecido como Escola Britânica de Antropologia Social, com ênfase nos rituais, símbolos e sua relação com a estrutura social. Na América, a escola funcionalista de Durkheim não causou tanto impacto na tradição alemã da

*Kulturgeschichte* promulgada pelos seguidores de Boas. Mas a recepção popular da Psicologia freudiana na América abriu as vias para uma vigorosa tradição em Antropologia psicológica, que enfatizou a socialização cultural e os efeitos sociais das práticas de criação das crianças.

### E finalmente a Sociologia

A Sociologia, enquanto a ciência geral dos fenômenos sociais, foi a disciplina que teve as raízes mais diversificadas. Ela é derivada dos materiais produzidos pela história e dos esforços de generalização que foram feitos pelos filósofos da história, das preocupações dos economistas institucionalistas e históricos e dos dados coletados por administradores públicos e reformadores sociais, dos psicólogos sociais e dos interesses dos antropólogos pelas culturas primitivas e pela evolução humana. Mas cada uma dessas áreas se cristalizou como um campo de estudo autônomo, com objetivos particulares (História, Economia, Psicologia, Antropologia), em vez de se preocupar com generalizações sobre a própria sociedade. Inicialmente, a Sociologia adquiriu uma identidade independente através de movimentos de ideologia política e de reforma. Por isso, ela pôde se desenvolver enquanto uma ciência generalizante apenas nos lugares em que havia um sistema acadêmico propenso a aceitar reformas de esquerda-liberal. A esse respeito, as condições sociais para o estabelecimento da Sociologia foram similares àquelas da Economia, embora a Economia clássica refletisse os Liberais (com "L" maiúsculo) no sentido mais antigo — enquanto reivindicação de que os interesses comerciais fossem liberados da dominação dos aristocratas conservadores — ao passo que a Sociologia dependeu dos liberais (com "l" minúsculo) interessados nas reformas voltadas para o bem-estar social, embora algumas vezes mantendo certo apreço pela tradição. A Sociologia encontrou certa dificuldade para obter apoio político, ou mesmo para ser tolerada, pois o grupo que a apoiava, embora amplo, não era muito poderoso.

No século XVIII, a Sociologia e a Ciência Política ainda não se distinguiram claramente, eram apenas partes de uma cena intelectual amorfa: de um lado, havia filósofos sociais importantes, como Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Turgot e Condorcet; de outro lado estavam os professores alemães de ciência administrativa, com suas filosofias do Direito e sua "estatística" descritiva. Durante a maior parte do século XIX, essas tradições tiveram continuidade, mas a certo ponto o mundo intelectual se tornou altamente especializado e organizado em grupos bem distintos. A História, a Economia, a Psicologia e a Antropologia foram se separando gradualmente. Ao mesmo tempo, a Revolução Industrial e a democratização dos governos na Europa Ocidental deram início a movimentos políticos e partidos oriundos das classes urbanas. Isso conferiu à Sociologia um foco mais nitidamente político do que antes. Os primeiros sociólogos/cientistas políticos (nesse momento ainda não era possível estabelecer uma distinção) foram homens como o Conde de Saint-Simon, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville, Karl Marx, John Stuart

2. Trata-se de um órgão do governo americano responsável pela administração dos territórios indígenas (N.T.).

Mill, Frederic Le Play e Herbert Spencer, que atuavam fora do círculo acadêmico e dirigiam-se mais para uma audiência política. Encontramos no pensamento desses autores as formulações mais significativas de importantes ideologias políticas que, desde então, tornaram-se populares: o liberalismo em suas duas versões, enquanto *laissez-faire* ("L") e enquanto estado de bem-estar social ("P"), comunismo e servadorismo corporativo. Se estendermos nosso foco para a segunda geração de pensadores, os grupos dos "sociólogos" do século XIX também inclui os fundadores das comunidades utópicas, como Charles Fourier, bem como os primeiros ideólogos do fascismo, como Arthur de Gobineau.

O mais importante para o desenvolvimento da Sociologia foi a atuação daqueles indivíduos que combinavam uma orientação acadêmica com seus interesses políticos e sociais. Uma dessas figuras foi Auguste Comte, formado no quadro das ciências naturais, na importante *Ecole Polytechnique* de Paris. Auguste Comte tentou partir da ideologia política de Saint-Simon e construir uma ciência social e, para tanto, cunhou o nome "Sociologia". Inicialmente, Comte pretendia que sua nova ciência fosse aceita na Politécnica. Somente depois de ter falhado nessa tentativa que ele se voltou para a política, e então fundou sua "Igreja" positivista enquanto um movimento político destinado a reformar a sociedade. Outro intelectual que desempenhou um papel híbrido, como já vimos, foi Karl Marx, que teria sido um notável professor de Filosofia, se ele não tivesse sido afastado da universidade por circunstâncias políticas. Ele compensou essa situação criando uma teoria geral a partir de suas ideias revolucionárias. Um terceiro caso desse tipo foi Le Play, o único pesquisador de campo dentre esse grupo de autores. Ele articulou sua formação como engenheiro com um interesse pela política conservadora em seus metuculosos estudos sobre a família europeia (A família, antes como também agora, era o tema preferido dos conservadores.) Tocqueville se diferenciava dos outros, embora fosse um político não acadêmico e um oficial de gabinete, ele combinou observações originais com um raciocínio generalizante em suas viagens e em suas pesquisas históricas. Tocqueville foi realmente o último dos filósofos do Esclarecimento, articulando todos os papéis intelectuais, à moda de um Turgot ou um Montesquieu.

A fraqueza institucional desses pensadores sociais era devida ao fato de que suas ideias tinham tanto apelo entre os movimentos políticos, que facilmente poderiam tornar-se a base para uma comunidade de pesquisadores especialistas. Essa orientação mais estritamente teórica dependia de uma colocação acadêmica. Pesquisas empíricas começaram a ser realizadas no século XIX, mas em sua maioria por administradores públicos. O maior montante desse tipo de pesquisa foi feito na Alemanha. Em 1872, um grupo de professores e administradores alemães organizou a *Verein für Sozialpolitik* (Sociedade de Política Social). Mais tarde, Max Weber fez parte desse grupo, mas acabou por considerar que seus objetivos eram demasiadamente concentrados na coleta de informações e na formulação de políticas de bem-estar social para que fosse possível, a partir disso, criar qualquer *insight*

mais generalizado sobre a sociedade. Na Inglaterra, um tipo de trabalho similar foi realizado pelas comissões investigativas do governo, que procurava conhecer a situação das fábricas. Uma maior aproximação com uma perspectiva teórica foi feita na década de 1830, pelo astrônomo belga Adolf Quetelet, que se dedicou a estudar as estatísticas oficiais das taxas de natalidade e mortalidade, de suicídio, de crimes e assim por diante, e a partir disso elaborou a proposta de uma ciência de "Física social". Infelizmente, as leis de Quetelet resultaram em pouco mais do que na computação de algumas probabilidades simples e na demonstração de que as taxas de mudança da população ou dos crimes poderiam ser previstas a partir dos dados dos anos anteriores. Inicialmente, as estatísticas de Quetelet geraram um grande interesse, que logo desapareceu, tão logo se constatou que a estatísticas não tinham nem um grande uso prático, nem contribuíam para o avanço da teoria.

A Sociologia começou a penetrar nas universidades por volta do final do século XIX. Nos Estados Unidos, isso aconteceu no mesmo período em que ocorria a revolução da universidade, quando muitas novas universidades estavam sendo criadas, enquanto aquelas já existentes eram renovadas, com a instituição de cursos de graduação voltados para a pesquisa e com as mudanças nos currículos, que passavam a incluir assuntos mais modernos. Essas universidades eram remodeladas segundo os padrões alemães, mas conservavam alguns traços americanos. Elas eram controladas por um presidente, não por uma faculdade, e tinham como orientação expandir ao máximo o número de matrículas e de conseguir apoio público por todos os meios possíveis. Com isso, as universidades americanas eram muito mais abertas para novas disciplinas do que as universidades alemãs, porque bastava apenas a aprovação do presidente, dispensando a autorização das faculdades. As universidades americanas até podiam estar sob a autocracia de seus presidentes, mas puderam escapar da autocracia dos professores tradicionalistas, que queriam preservar a todo custo as suas áreas contra qualquer inovação. Enquanto as universidades alemãs tivessem uma postura esnobe de hostilidade em relação às disciplinas práticas, as universidades americanas eram altamente receptivas, dada a prece-dência dos interesses administrativos sobre os interesses das facções acadêmicas, e aqueles ditavam que a universidade deveria atrair estudantes por todos os meios possíveis. Aumento no número de estudantes significava aumento nas mensalidades, nas doações de ex-alunos e de fundos estatais - que eram vitais para as finanças das universidades americanas, mas que não eram questões enfrentadas pelas universidades alemãs. As universidades americanas eram voltadas para o crescimento, o que significava que o número de faculdades estava em constante expansão, ao contrário da situação europeia, onde a regra era apenas um professor efetivo para cada área.

Por causa dessas condições, as novas universidades americanas logo incorporaram todas as variedades de ciência social, e logo alcançaram uma liderança, ao menos quantitativa, no volume absoluto de pesquisas. Aconteceram numerosos movimentos de reforma social na América durante o século XIX, inclusive por par-

te de seguidores de Comte, imitadores das organizações britânicas de reformas liberais, dentre muitos outros. Em 1865, os mais respeitáveis desses grupos se amalgamaram na *American Association for the Promotion of Social Science*<sup>3</sup>, e foi a partir dessa sociedade que vários especialistas se dividiram para formar suas próprias associações profissionais e demandar um espaço próprio nas universidades. As primeiras a entrar nas universidades foram a História e a Economia, na década de 1880, depois a Sociologia, a Antropologia e a Ciência Política, na década de 1890; foi também nas universidades americanas que a Psicologia conquistou pela primeira vez uma posição separada dos departamentos de Filosofia, o que ocorreu por volta de 1910. O primeiro departamento de Sociologia teve lugar na recém-criada Universidade de Chicago, em 1892, e as outras universidades logo seguiram esse exemplo.

A Sociologia, assim como as outras ciências sociais, conquistou seu lugar na academia porque seus temas políticos e práticos estavam em sintonia com a atmosfera predominante do liberalismo e com a ênfase na expansão universitária. Ao contrário, a menos política e prática das ciências sociais, a Antropologia, enfrentou maiores dificuldades no âmbito das universidades americanas, uma vez que havia menor interesse por suas discussões e, portanto, permaneceu menor do que as outras ciências. Em muitos lugares, a Antropologia permaneceu nos departamentos de Sociologia até a década de 1940, e nas escolas menores até mesmo depois dessa data. Na Europa, o caso foi outro, pois a Antropologia já era respeitada tanto intelectualmente quanto politicamente, muito antes que a Sociologia tivesse conquistado seu próprio nicho acadêmico.

O resultado disso foi que, na América, a Sociologia preocupou-se excessivamente com os "problemas sociais", dando pouca atenção para o desenvolvimento e para o teste de teorias explicativas. Na medida em que uma teoria se fazia necessária, para oferecer uma justificação intelectual para os dados, os primeiros sociólogos americanos recorreram às populares doutrinas do evolucionismo ou da Psicologia social produzida nos departamentos de Filosofia. Dado que a Psicologia ainda não havia rompido com a Filosofia e constituído um departamento próprio, era ainda não tão comportamentalista, e sua ênfase na cognição foi transformada em uma Psicologia social por Charles Horton Cooley, George Herbert Mead, W.I. Thomas, entre outros, que se tornaram conhecidos como teóricos do interacionismo simbólico. Essa Psicologia social também teve ressonâncias políticas. Os sociólogos americanos não eram reformadores liberais, nem radicais, nem conservadores; eles desejavam ver a América como uma terra de igualdade ou oportunidade, e

3. Essa associação foi fundada com a finalidade de discutir questões sociais e disseminar conhecimentos sobre a sociedade, a partir de uma perspectiva não partidária. Durante seu período de atividade, que se estendeu até 1884, ofereceu orientação para a realização de políticas públicas de diferentes setores (N.T.).

a Psicologia social era voltada para os indivíduos e os pequenos grupos e, portanto, longe de abraçar questões sobre a estrutura social, a riqueza e o poder.

Na Inglaterra, a Sociologia encontrou muita dificuldade para ingressar no mundo acadêmico. As universidades da elite social e intelectual, de Oxford e Cambridge, não admitiriam uma disciplina que consideravam como plebeia e vazia de conteúdo intelectualmente respeitável. A Sociologia britânica encontrou abrigo primeiramente na *London School of Economics*<sup>4</sup>, fundada pelo socialista Fabiano, Sidney Webb, e conseguiu algum avanço teórico ao associar-se com a Antropologia. Uma associação sociológica britânica foi fundada em 1908, sob a liderança de planejadores públicos e filantropos. Dados seus recursos escassos, a Sociologia Britânica teve pouco impacto até o momento de expansão do recrutamento de alunos nas universidades nas décadas de 1960 e 1970.

As maiores contribuições teóricas da Sociologia vieram das universidades continentais. No final do século XIX, alguns filósofos com interesses sociológicos desenvolveram seus trabalhos a partir das doutrinas políticas populares de Herbert Spencer e Karl Marx. Alguns deles desenvolveram as analogias biológicas de Herbert Spencer, produzindo modelos de sociedade enquanto um organismo (Albert Schaeffle, P. von Lilienfeld, René Worms), enquanto outros incorporaram partes das teorias de Marx (Ferdinand Tönnies) ou da filosofia neokantiana das formas sociais (Georg Simmel). Mas esses teóricos não conseguiram conquistar uma posição segura na Filosofia. Sua Sociologia era marcada pela associação com o liberalismo e, em alguns casos, com o positivismo – a doutrina que postulava que os métodos da ciência poderiam ser utilizados para resolver problemas sociais. Esse era o slogan utilizado pelos reformadores na Inglaterra e pelos revolucionários na França, conseqüentemente, era abominado na Alemanha absolutista. A Sociologia era excluída porque descendia de uma ideologia estranha à política predominante na Alemanha. Simmel e Tönnies foram impedidos de assumir cargos de professores efetivos na Filosofia por quase trinta anos – até os psicólogos conseguiram atingir tal status com cerca de quinze anos, e cargos acadêmicos mais comuns com menos tempo ainda.

O maior sociólogo alemão, Max Weber, não começou sua carreira na Filosofia, mas nas pesquisas voltadas para a história do Direito e da Economia. Entretanto, ele foi muito além dos estreitos objetivos dos historiadores alemães, lidando com esse material a partir de uma perspectiva mais generalizante, derivada da Sociologia, à qual ele foi apresentado ao participar de várias associações de reforma liberal. Weber também teve certo interesse, um tanto cético, por Marx, cujos seguidores estavam começando a tornar-se politicamente importantes. Weber teve uma inten-

4. Este termo designa os membros da agremiação socialista *Fabian Society*, fundada na Inglaterra em 1884, e que ainda permanece atuante. Seu objetivo consiste em propor mudanças de caráter social-democrata, através de mudanças graduais na sociedade.

ção instrumental ao fundar a Sociedade Sociológica Alemã, em 1908, e se esforçou muito mais em tentar quebrar a barreira dos preconceitos políticos que prejudicavam seus amigos sociólogos e esquerdistas, como Georg Simmel e Robert Michels. A campanha de Weber contra os juízos de valor foi um esforço para romper com os padrões do nacionalismo político, que impediam a Sociologia de ser reconhecida academicamente. Ele nunca chegou a obter sucesso nessa empreitada, e as doenças psicossomáticas que o mantiveram afastado da vida acadêmica durante muitos anos devem ter sido, ao menos em parte, resultado de suas crises de consciência resultantes de seu comprometimento com essas questões. Foi somente durante o breve período em que vigorou a República de Weimar, quando o liberalismo tornou-se respeitável, que a Sociologia encontrou um lugar nas universidades alemãs. Durante essa época, houve um momento de erupção intelectual, que incluía intelectuais liberais como Karl Mannheim, bem como marxistas, como György Lukács, Max Horkheimer e Theodor Adorno, que durou até a tomada do poder pelos nazistas, quando a Sociologia voltou a se enfraquecer.

A Sociologia de Weber oscilava entre a ênfase particularista do historicismo alemão e as teorias generalizantes do positivismo. Durkheim, primeiro proponente de uma teoria geral da Sociologia, não teve que fazer esse mesmo tipo de concessão na França. Com a queda do Segundo Império, de Napoleão III, em 1870, a jovem Terceira República demonstrou-se favorável às políticas liberais. Durkheim era um ardente republicano e um reformista social intermediário, defensor do patriotismo e da estabilidade social, da justiça social e de paz no mundo do trabalho. Ele também teve certa vantagem para fazer com que essa nova ciência, a Sociologia, fosse aceita, porque na França o sistema educacional estava passando por processos de transformação e expansão precisamente naquele momento. A República recentemente havia criado um novo sistema de ensino público, que retirava a educação das mãos da conservadora Igreja. O jovem Durkheim era um protegido de Louis Liard, diretor do Ensino Superior junto ao Ministério da Instrução Pública, que o enviou para a Alemanha para que depois pudesse trazer relatos sobre o sucesso do sistema universitário daquele país. Para preencher as vagas nas escolas públicas, o sistema universitário teve que ser reformado, de modo que pudesse capacitar professores para essas tarefas, e Durkheim se tornou professor de Pedagogia, portanto, exerceu grande influência sobre todo esse processo. Todo o sistema educacional passou por uma reforma, e concomitante aconteceu um momento de efluxão intelectual, comparável àquela que ocorrera no século anterior, na época das reformas educacionais na Prússia.

Em virtude de suas sagazes manobras administrativas e de seu brilhantismo intelectual, Durkheim foi capaz de transformar sua cátedra de Pedagogia em uma cadeira de Sociologia, a primeira do continente. O posto da Sociologia já havia sido criado nos Estados Unidos. Mas o sistema universitário francês era controlado por uma elite arrogante e o interesse em reformas sociais e em políticas públicas, que teriam sido suficientes na América, não era o bastante para legitimar um novo

campo de estudos na França. A tarefa de Durkheim consistiu em tornar a Sociologia intelectualmente respeitável na comparação com as demais áreas acadêmicas. Ele fez isso articulando sua formação em Filosofia, que o capacitara para fazer generalizações teóricas, com a análise de materiais empíricos, que ele tomou das pesquisas realizadas por sociólogos não especializados. De Quetelet, ele se apropriou dos estudos sobre as taxas de suicídio, mas as trabalhou segundo o método mais científico, de realizar comparações sistemáticas e estabelecer causas e correlações. Com os historiadores, como seu Professor Fustel de Coulanges, ele aprendeu a importância de comparar códigos legais, estruturas familiares e a observar suas conexões com as diferentes formas de organização social. Nas pesquisas de campo dos antropólogos, ele encontrou material para construir uma teoria geral do simbolismo, dos rituais e da moralidade. Em todos esses contextos, Durkheim sempre enfatizou que a Sociologia deveria ser uma ciência que utiliza os métodos experimentais, isto é, que toma todas as teorias enquanto hipóteses a serem testadas através de comparações sistemáticas controladas.

Assim como outros sociólogos, Durkheim tinha suas inclinações políticas e preferências ideológicas. No entanto, ele foi consagrado como o mais bem-sucedido dos fundadores da Sociologia não apenas por ter estabelecido essa disciplina na elite do sistema universitário francês, mas também porque ele lhe conferiu uma teoria e um método próprio, permitindo que ela fosse edificada também em outros lugares. Dado que o rival acadêmico mais imediato da Sociologia era a Psicologia, Durkheim teve muito trabalho para distinguir claramente o nível de análise sociológico do nível de análise psicológico. Durkheim foi o sociólogo arquetípico porque, institucionalmente, ele teve que ter toda a clareza acerca daquilo que tornava a Sociologia uma ciência autônoma, com seu próprio campo de investigação. Em virtude do caráter altamente elitista e centralizado do sistema no qual Durkheim atuou, seus discípulos formavam um grupo bastante pequeno, que foi muito abalado pelas baixas provocadas pela Primeira Guerra Mundial. A teoria durkheimiana sobreviveu na França principalmente na Antropologia; também foi na esteira da Antropologia social que ela foi recebida na Inglaterra. Mas nos Estados Unidos, com seus grandes departamentos de Sociologia e com seu caráter eclético, a Sociologia Durkheimiana encontrou um porto seguro, garantindo sua identidade enquanto uma comunidade intelectual.

Encerramos a presente análise no século XX. Depois desses começos promissores na Alemanha e na França, as convulsões da política mundial fizeram com que boa parte da Sociologia passasse a ser feita nos Estados Unidos. Os nazistas odiavam a Sociologia, e no período que se estendeu de 1933, com a ascensão dos nazistas ao poder, até o final da Segunda Guerra Mundial, os sociólogos alemães ou foram mortos, ou se refugiaram em outros países. A ocupação alemã na França também levou muitos sociólogos a escapar; ao contrário do que se passou com os alemães, que em sua maioria permaneceram nos Estados Unidos, os franceses (inclusive Claude Lévi-Strauss) acabaram retornando para casa depois da guerra. A

Inglaterra, como vimos, não aceitou a Sociologia em seu sistema acadêmico até muito tempo depois desse período. O resultado disso foi que os Estados Unidos se tornaram uma miscelânea da Sociologia mundial e experimentaram uma mistura e um desenvolvimento de diferentes posições. A conjunção da riqueza com a grande extensão do sistema universitário dos Estados Unidos lhe ofereceu as condições de assumir a liderança mundial durante um tempo, tanto no domínio da teoria quanto das pesquisas. Isso também engendrou o fim do caráter nacionalista das tradições sociológicas, uma vez que, em sua maior parte, os sociólogos haviam deixado suas pátrias e migrado para outro lugar.

Por volta da década de 1970, os padrões mundiais da Sociologia novamente mudavam de rumo. A vigorosa expansão dos sistemas universitários britânicos e europeus colocou a Sociologia em um novo patamar, em diversos lugares. Mas agora chegou o momento de nos voltarmos para a história interna da Sociologia - de não mais olhar para suas bases institucionais, mas para quatro de suas maiores tradições de ideias.

## 1

# A tradição do conflito

*O combate é o pai de todas as coisas... O que diverge consigo mesmo concorda: harmonia de tensões retornantes, como de arco e lira.*  
Heráclito, 500 a.C.

A linha de pensamento que enfatiza o conflito social remonta a muitos séculos. Essa expressão pode dar a entender que ela estuda somente eventos dramáticos mas, na verdade, sua perspectiva é muito mais ampla, inclui tudo o que acontece na sociedade. Seu principal argumento não é simplesmente o de que a sociedade consiste em conflito, mas o de que, quando o conflito não é explícito, ocorre um processo de dominação. De acordo com sua concepção, a ordem social é constituída por grupos e indivíduos que tentam impor seus próprios interesses sobre os outros, sendo que podem ou não irromper conflitos abertos nessa luta para obter vantagens. Designar essa abordagem de perspectiva do *conflito* é algo um tanto metafórico. Essa palavra põe o foco somente na ponta do *iceberg*, nos eventos espetaculares como revolução, guerra ou movimentos sociais; mas esse ponto de vista também se refere às estruturas normais dos grupos de interesse dominantes e subordinados, que constituem a maior parte do *iceberg*, aquela que permanece submersa.

Raras vezes essa visão do conflito foi popular. Os sociólogos do conflito geralmente permaneceram no subsolo intelectual. As visões sobre a sociedade que costumam ser predominantes são aquelas que a apresentam a partir de um quadro mais favorável, seja enquanto algo baseado sobre entidades religiosas que sustentam o mundo social, seja enquanto algo que se alicerça sobre crença secular na bondade do legislador ou na intenção caridosa das elites estabelecidas. Para os sociólogos do conflito, essas justificativas são ideologias que encobrem o autointeresse de grupos, que se escondem sob esse manto. Obviamente, aqueles que fazem esse tipo de afirmação não são muito bem-vindos nas camadas dominantes da sociedade.

Não obstante, o ponto de vista do conflito acabou emergindo, especialmente nos lugares em que seus membros foram observadores politicamente astutos. Encontramos exemplo disso na Itália da Renascença, com Nicolau Machiavel, que esteve em exílio em virtude de um golpe de estado em Florença; ou ainda 2000



anos antes, com Tucidades, também no exílio, que escreveu sobre os conflitos que aconteceram em sua terra natal, Atenas. Mais remotamente, temos conhecimento da visão do conflito do maquinador estadista hindu, Kautliya, e do antigo filósofo chinês, Mo Ti. O ponto de vista do conflito também emergiu em todos os lugares em que se tentou escrever história seriamente, em todos os lugares em que se foi além das crônicas sobre os gloriosos feitos dos reis e se tentou analisar o que aconteceu em dado momento histórico e por quê. Em larga medida, a história é o arquimundo, mas também de uma instituição idealizada, como a religião. A história de cada Igreja - cristã, muçulmana, budista, ou qualquer outra, não importa o quanto sua doutrina pregue o amor ou o pacifismo - foi, no entanto, uma história de luta, de divisões, de perseguições, de conflitos, frequentemente entrelaçada com facções econômicas e políticas presentes na sociedade mais ampla. Portanto, os sociólogos do conflito sempre tenderam a focar em materiais históricos e a se preocupar com padrões de mudanças de longo prazo. Essa tradição intelectual também pode ser chamada de tradição "histórica" ou tradição "histórica do conflito" na Sociologia.

Alguns momentos mais importantes da tradição do conflito

1800-1840	Economistas clássicos: Ricardo	Hegel
1840-1870	Economia histórica alemã: <i>Realpolitik</i>	Marx e Engels
1870-1900		Nietzsche
1900-1920	Weber/Michels	Materialismo dialético de Engels
1920-1940	Mannheim	Teorias marxistas do imperialismo Lukács Gramsci Simmel
1940-1960	Gerth/Mills	Escola de Frankfurt Sociólogos da ciência Marxistas
1960-1990	Teoria organizacional Teoria da estratificação Sociologia Política Teoria do conflito Dahrendorf Lanski Collins Teoria da estratificação sexual	Teoria Funcionalista do Conflito: Collins Neomarxismo e neoweberianismo Teoria dos Sistemas Mundiais Sociologia Histórica das Revoluções, dos Movimentos Sociais e do Estado

A posição fundamental de Karl Marx

Poderíamos começar nossa discussão sobre a tradição do conflito com diversos pensadores. Mas, para nossos propósitos, será mais útil começarmos com Karl Marx. Aquilo a que hoje se refere como sendo o pensamento de "Marx" é, na verdade, mais um símbolo do que a obra de um indivíduo. Marx é o centro de uma tradição que, mais do que qualquer outra, representou o conflito. Ela também se tornou a doutrina de um movimento político - que foi revolucionário em um determinado momento, mas desde a vitória dos comunistas na Rússia, em 1917, e posteriormente em outros lugares, o marxismo passou a operar como um manifesto oficial do governo. Como resultado disso, o marxismo sofreu diversas cisões e variações, correspondentes às disputas políticas no âmbito dos regimes comunistas e dos movimentos revolucionários espalhados por todo o mundo. Para alguns intelectuais, essas conexões políticas e essas aplicações práticas são parte do apelo do marxismo, mas são também as responsáveis pela considerável repulsão por parte de outros. Considerando todas essas questões, nossa principal preocupação aqui será com as contribuições intelectuais do marxismo para um entendimento mais realista sobre o mundo, enquanto a situação de dominação e conflito. Isso significa ignorar as linhas socialistas e comunistas, sejam ortodoxas ou não ortodoxas, para nos concentrarmos nas ideias que se mostraram mais valiosas nessa linhagem marcada pelo nome de "Marx". A própria existência de regimes comunistas no mundo atual e a forma de seus conflitos internos não poderiam ser entendidas se a tradição marxista não houvesse inaugurado a linhagem da Sociologia do conflito.

"Marx" é um símbolo, dentre outras razões, porque ele misturou vários ingredientes das análises do conflito que existiam antes dele. É bastante difundido, por exemplo, o fato de que ele utilizou a filosofia de Hegel. O que é crucial em relação a Hegel é que ele deu mais atenção ao conflito do que qualquer outro filósofo desde Heráclito. Hegel foi o último dos grandes filósofos do Idealismo Alemão, e estava dentre os mais dinâmicos. Kant havia demonstrado que a realidade nunca é vista em si mesma, mas sempre a partir de nossas ideias subjetivas, incluindo as categorias de tempo e espaço. Hegel havia tomado essas ideias menos subjetivas, bem como menos estáticas, explicando-as como desdobramentos graduais do Espírito, que cria o próprio mundo. Em certo sentido, Hegel (assim como Kant antes dele) estava defendendo uma visão religiosa sobre o mundo, numa época em que a ciência florescia. O Espírito é Deus, mas concebido de forma herética e modificado para incluir as transformações históricas e o mundo físico, cujos segredos estavam sendo progressivamente revelados pela ciência. Para se contrapor a esse crescimento da Química, da Física e da Biologia, Hegel deslocou sua defesa do Espírito para o reino humano da consciência. Filosofia, religião e direito não são apenas realidades subjetivas, mas também possuem uma história e demonstram o Espírito

evoluindo de um grau inferior até um grau de esclarecimento mais elevado. Desse modo, Hegel desejou mostrar que a ênfase excessiva no mundo material, representada pela ciência, era um estágio meramente passageiro no desenvolvimento do Espírito. A consciência humana deveria, necessariamente, passar por esse estágio no qual toma as aparências externas como se fossem a essência das coisas; o Espírito, que é ideia pura, exterioriza-se em um dado estágio como a ideia das coisas materiais. Isso porque o Espírito está separado de si mesmo; ele está alienado e reificado — termos posteriormente apropriados por Marx e seus seguidores para construir sua própria visão de mundo. No futuro, entretanto, o Espírito se tornaria inteiramente autoconsciente; os seres humanos perceberiam que eles e o mundo são Deus, são o Espírito. O milênio seria realizado.

Como em todos os modelos religiosos ou quase-religiosos, é difícil visualizar o objetivo último do sistema de Hegel em termos concretos. O misticismo inicial de Hegel (formulado no conturbado momento das reformas nacionais alemãs, em resposta à Revolução Francesa) deu lugar a uma defesa ideológica das leis da monarquia prussiana, enquanto representação de uma espécie de perfeição histórica e racional. Entre 1830 e 1840, quando Marx ainda era um estudante, o sistema de Hegel já estava bastante consolidado entre os jovens liberais e radicais, que pretendiam levar esse sistema ainda mais adiante. Para Hegel, a religião havia sido uma força progressista, que apontava a direção para a história futura e para a superação da alienação humana. Para os "Jovens Hegelianos" de 1830 e 1840, a religião era claramente um instrumento do autoritarismo prussiano, que deveria ser desmascarado ou drasticamente purificado. Alguns, como David Strauss, utilizaram o novo conhecimento crítico para apresentar Jesus como uma figura histórica, meramente humana; outros, como Bruno Bauer (professor de Marx), defendiam uma religião inteiramente baseada no amor, sem qualquer sanção sobrenatural ou dogmas conservadores. Outros ainda, como Ludwig Feuerbach, atacaram a própria base do idealismo de Hegel, virando-o de ponta-cabeça, ao insistir que o mundo é inteiramente materialista. O poder da ciência, que Hegel procurara flanquear e restringir a uma etapa do progresso idealista, continuava a crescer, e a religião já não era mais defendida pelos intelectuais, mas imposta pela força bruta do Estado ortodoxo.

Os Jovens Hegelianos constituíam o ambiente de Marx. Ele partilhava dos seus principais entusiasmos: o ateísmo e o materialismo. Mas Marx era um intelectual ambicioso, destinado a ir mais adiante. Ao contrário de seus pares, ele era muito mais politizado. A atitude meramente intelectual e apolítica dos demais provocou nele apenas desprezo, assim como a compassiva e utópica religião do amor pregada por Bauer e Feuerbach. Numa época em que Hegel vinha sendo criticado por seus colegas, Marx defendeu Hegel como sendo superior a todos aqueles que vieram depois dele, precisamente por ter visto que a história tinha uma dinâmica de longo prazo, que se movia no decorrer de certos estágios inevitáveis, e não depen-

dia de esquemas utópicos ou do pensamento desejoso dos indivíduos de cada época. Marx também se sentia atraído pela ênfase explícita no conflito, que estava presente no esquema de Hegel. Essa ideia foi construída no âmbito da lógica de Hegel e se tornou a força motriz de seu sistema. São as contradições lógicas, que Hegel descobriu em cada conceito filosófico, que produzem uma dialética e, portanto, a mudança. Para Hegel, a história da Filosofia era a chave para a história do próprio mundo. Posteriormente, Marx considerou esse tipo de esquema como ideologia. Mas ele precisou apenas invertê-lo para torná-lo correto: Hegel tinha o mundo sobre sua cabeça, e Marx teve apenas de colocá-lo sob os pés. Portanto, ao contrário de Feuerbach e dos outros materialistas, o materialismo de Marx mantém a visão histórica de Hegel — com suas inevitáveis contradições, transformações e estágios de desenvolvimento, que incluem os resultados utópicos.

O hegelianismo foi a primeira aquisição intelectual de Marx, e permaneceu como o quadro fundamental para seu pensamento no decorrer de toda sua carreira. No começo da década de 1840, Marx já havia adequado o hegelianismo ao seu radicalismo político. Havia uma inevitável contradição no sistema material de sua época, que acabaria por ruir, dando origem a um novo estágio. Logicamente, é claro, poderiam haver diversos estágios sucessivos antes que se alcançasse o estágio final, mas, como Hegel, Marx acreditava que ele ainda estaria vivo quando chegasse o momento da transição final (ou quando esse momento estivesse muito próximo) — o momento em que a alienação humana seria finalmente superada. Bastaria apenas encontrar os mecanismos que tornariam isso possível.

Os elementos utópicos e messiânicos em Marx se revelaram um ponto fraco de seu sistema intelectual. Mas foi no deslocamento de dois aspectos presentes em Hegel que Marx obteve um ímpeto favorável ao desenvolvimento da Sociologia do conflito. Um desses deslocamentos se refere à ênfase no próprio conflito como força motriz. Enquanto Hegel concentrou-se fundamentalmente sobre a história da filosofia e a história da religião, assimilou as realidades da dominação humana a seu grande esquema dos estágios históricos. Ele caracterizou a sociedade antiga (Hegel estava pensando nos gregos e nos romanos) como um mundo de senhores e escravos, o cristianismo medieval como a vingança lúgubre da mentalidade escravada. Faltava apenas um passo para chegar aos conceitos de dominação de classe e de conflito. A história, afirmou Hegel, é um "matadouro no qual a felicidade das pessoas... tem sido sacrificada". Além disso, ele via os conflitos e as mudanças na história mundial não como sendo aleatórias, mas lógicas e inevitáveis. Sem dúvida, a própria teoria de Hegel acerca dos padrões dessas mudanças é exagerada e errônea, mas a mensagem subjacente a essas afirmações apontava para a criação de uma ciência sociológica. Segundo a teoria de Hegel, existe um padrão geral, por isso podem ser feitas generalizações causais básicas sobre os conflitos sociais, o que permite que sejam feitas transformações. Por essa razão, não importa o quanto a tradição marxista tenha mantido do misticismo hegeliano (incluindo a tendência mais

recente, de enfatizar a unicidade de cada período da história), há ali um impulso na direção de uma ciência sociológica geral.

A inevitabilidade histórica em relação à própria carreira de Marx veio na forma da expulsão, por parte do governo prussiano, de professores que se manifestavam contra a religião, como Bruno Bauer. Ao perder seu mentor e sua chance de ter uma carreira acadêmica, Marx foi para Paris, o lar das revoluções. Ele rapidamente se juntou às ideias dos socialistas franceses, utópicos como Charles Fourier (ou seu colega inglês, Robert Owen), que advogavam em favor da construção de suas próprias comunidades socialistas: um caminho que dificilmente poderia evitar a intervenção da sociedade ou mesmo um conflito com esta. Mais importante do que isso, Marx leu o trabalho dos historiadores franceses sobre suas revoluções, homens como François Guizot, que já via os atores em cena como classes sociais; ainda que se limitasse a arguir sobre o triunfo da burguesia industrial sobre a aristocracia latifundiária. O materialismo de Marx começava a adquirir um conteúdo de classe.

O fato mais importante de todos é que Marx descobriu a Economia. Essa não era apenas a ciência arquetípica do lado material da sociedade, mas também continha, em seus autores clássicos, muitos elementos da perspectiva do conflito. A Economia que Marx estudou é a que chamamos de "Economia clássica", para distingui-la da "Economia neoclássica" criada por homens como Jevons, Menger e Walras entre a década de 1860 e a de 1870. Em sua forma "clássica", a Economia continuava voltada para a teoria do valor-trabalho: a doutrina segundo a qual a fonte de todo valor é a transformação do mundo natural mediante o trabalho humano. Essa teoria já implicava um elemento crítico, qual seja, a ideia de que o trabalhador é quem possui o direito à posse dos frutos de seu trabalho, e de que haveria exploração sempre que ele ou ela não o recebessem (A Economia neoclássica retirou essa implicação radical, eliminando a teoria do valor-trabalho em favor da concepção psicológica da utilidade marginal: o valor não é definido em termos dos bens e serviços que oferece, mas em termos da Psicologia relativa da demanda para esses bens e serviços). A propriedade também era vista como um elemento-chave para a teoria econômica, especialmente em sua vertente clássica: os proprietários de terra e de capital confrontam os trabalhadores que não possuem nada além de seu próprio trabalho, o qual são forçados a vender para se manterem vivos. Esses "fatores de produção" se tornaram os principais atores no esquema de Marx. Marx se deparou com uma visão bastante elaborada sobre o conflito econômico em escritos como os de Thomas Malthus e de David Ricardo — eles afirmavam que os interesses das diferentes classes eram necessariamente opostos: para Malthus, era o excesso de reprodução das classes trabalhadoras que matinha seus salários em um nível famélico, enquanto para Ricardo era a escassez da terra que favorecia os ricos e os proprietários de terra.

Nesses escritos, Marx encontrou muitos ingredientes para sua própria visão sobre o conflito social. Para sermos mais precisos, ele criticou duramente os economistas burgueses: criticou-os por sua inclinação em favor das classes capitalistas e por falharem em perceber que suas "leis" econômicas representavam os trabalha-

dores apenas em um momento particular da história humana. A visão hegeliana de Marx transformou os conflitos da Economia capitalista em contradições que iriam promover sua queda e sua superação por outro tipo de sistema.

Depois de muita busca e de muita síntese de diferentes posições, Marx conseguiu produzir o sistema que ele estava buscando. Ele partiu de suas aspirações políticas revolucionárias para encontrar um socialismo que não fosse utópico, mas inevitável: a sua era uma visão hegeliana, segundo a qual haveria sucessivos estágios históricos que, movidos por suas contradições internas, chegariam à superação final da alienação humana. O materialismo de Marx não era meramente estático, mas resultava de uma dinâmica da própria economia capitalista, que produzia crises, conflito de classe e, finalmente, a revolução. A amplitude do sistema de Marx é espantosa. Ela é tão impressionante que provoca admiração, independentemente de funcionar ou não no mundo real — e sem dúvida essa é uma das razões pelas quais suas ideias sempre atraíram seguidores.

Em resumo: o sistema de Marx repousa sobre o argumento de que o trabalho é a fonte não apenas do valor econômico, mas também do lucro. Num sistema de mercado puro, que opera conforme a relação entre oferta e demanda, tudo é camuado segundo seu próprio valor. Portanto, surge o seguinte enigma: de onde realmente vem o lucro? Marx responde: do trabalho, que é o único fator de produção do qual se pode obter mais do que se gasta para reproduzi-lo. Isso é, tecnicamente, a "exploração do trabalho", que significa que os trabalhadores trabalham mais do que o número de horas que são necessárias para reproduzir seu trabalho. Mas a competição capitalista impele as oficinas de manufatura a introduzir as máquinas, que economizam o trabalho, e que, por sua vez, são a causa de sua ruína. Dado que o lucro continua a advir da exploração do trabalho, na medida em que o trabalho é substituído por máquinas, a base do lucro se torna menor. O resultado disso, esquemáticamente, é uma queda na taxa de lucro e uma série de crises nos negócios. Durante essas crises, o capital acaba sendo monopolizado, enquanto os capitalistas mais fracos acabam tendo que se tornar trabalhadores; simultaneamente, a capacidade produtiva excede continuamente a demanda por consumo entre o crescente número de trabalhadores desempregados. Finalmente, ocorre uma grande disparidade entre as forças produtivas do sistema e as formas de propriedade legais do capitalismo. As superestruturas ideológicas e políticas caem por terra; a crise econômica é seguida pelo confronto entre as classes e pela revolução política.

Para Marx, o mecanismo econômico não é a única razão para a existência de uma dinâmica materialista que produz as inevitáveis contradições e transformações mencionadas por Hegel. A história se move como um todo; a sequência de filosofias, religiões e leis apresentada por Hegel também são parte do sistema, mas, nesse caso, são consideradas uma parte dependente, e não a força motriz das transformações. É a economia que explica a política, o direito e a cultura humana. Há ainda um elemento profundamente espiritual nesse processo todo. A alienação espiritual que estava presente nos estágios de Hegel é contemplada nas séries econômicas de Marx. Assim como o Espírito é separado de si mesmo na forma das ideias reificadas do

material que parecem impor ao indivíduo uma consciência elaborada a partir de fora, na visão de Marx a humanidade é oprimida pelo mundo material criado pelo próprio homem. Os trabalhadores criam o mundo social e econômico mediante seu próprio trabalho e são oprimidos por seus próprios produtos, que se voltam contra eles. Portanto, a superação do capitalismo e a instituição do socialismo não implicam uma mudança meramente econômica, mas a superação histórica da alienação. O mundo criado pelos seres humanos finalmente volta a existir sob seu controle, dando fim à cisão do *self*.

### Friedrich Engels, o sociólogo à sombra

Certamente há na obra de Marx muito mais do que poderíamos considerar como sendo propriamente Sociologia. Há uma Economia bastante técnica e também aquilo que poderíamos chamar de metafísica – uma filosofia que é tanto crítica política quanto ativismo, e que oferece uma esperança quase religiosa de salvação da espécie humana. Todas essas características, somadas ao fato de que são incluídas na arquitetura de um sistema abrangente, têm constituído uma das maiores atrações de Marx para os intelectuais que estão em busca de algo mais do que especializações estreitas e que oferecem pouca inspiração. Ao mesmo tempo, devo dizer que essas características podem ser uma tentação e mesmo uma armadilha para a realização de uma Sociologia realista. Não quer dizer que não exista uma valiosa Sociologia incorporada no esquema marxiano, mas ela permaneceu tão estreitamente ligada ao conjunto de seu sistema, que muitas vezes foi menosprezada ou mesmo ignorada, e o sistema como um todo foi mantido ou rejeitado levando-se em consideração apenas sua visão filosófica e política.

Marx é uma figura simbólica também em um outro sentido. É bastante comum que se refira a “Marx” ou ao “marxismo” quando na verdade está-se referindo à obra de Marx e de Engels. Algumas das obras “marxianas” mais importantes foram escritas pelos dois autores, inclusive o *Manifesto do Partido Comunista* e *A Ideologia Alemã*. Na verdade, Friedrich Engels é o mais sociológico dentre os dois pensadores. Existe certo mito acerca da relação entre Marx e Engels: o de que Engels era intelectualmente inferior, que não era mais do que um leal discípulo e um colaborador mais fraco de um sistema que pertencia a Marx. Na verdade, Engels merece ser considerado em si mesmo. Por diversas razões, as suas contribuições para a Sociologia do conflito são as mais sólidas e as mais duradouras.

O mito sobre a relação entre Marx e Engels está tão fortemente enraizado, dentre outras razões, porque ele foi originado pelo próprio Engels. Depois de suas primeiras agitações políticas e de suas participações nas malogradas revoluções de 1848, Marx partiu para o exílio em Londres, enquanto Engels foi trabalhar como escriturário e depois como gerente na fábrica inglesa de sua família, em Manchester. Pouco tempo depois, Engels interrompeu seu trabalho intelectual, enquanto Marx manteve vivas as atividades políticas secretas da revolução comunista, e trabalhou em seus imensos volumes sobre a economia, sendo subsidiado pelos fundos que Engels lhe

enviava. Somente na década de 1870 que Engels voltou a aparecer no mundo intelectual e político, depois de uma ausência de 20 anos. Nessa época, Marx estava doente e pouco produtivo; Engels então acelerou seu ritmo, escrevendo não apenas seus próprios trabalhos, como também representando Marx em compromissos intelectuais e políticos. Engels se tornou o porta-voz do “marxismo”, cunhando seus *slogans* e formulando suas doutrinas, bem como editando os volumes póstumos de *O Capital*, após a morte de Marx, em 1883. Por todas essas atividades, Engels acabou permanecendo encoberto pela identidade intelectual de Marx.

Além disso, um padrão foi estabelecido desde o início de sua carreira, durante a revolucionária década de 1840. Em suas publicações conjuntas, o nome de Marx sempre figurava em primeiro lugar. Na verdade, Marx chegou a publicar sob sua rubrica trabalhos que, na verdade, foram escritos por Engels, como a análise de Engels sobre os levantes europeus, intitulado *Alemanha: Revolução e Contrarrevolução*, escrita para o *New York Tribune* entre 1852-1852. Marx frequentemente pedia a Engels para editar ou para escrever textos que seriam publicados com o nome de Marx, sem nunca fazer qualquer tipo de agradecimento impresso; além disso, Marx mudava arbitrariamente os escritos de Engels, enviando-os para publicação sem antes consultá-lo. Engels nunca protestou, nunca sequer levantou uma sobranceira. Ele sempre foi completamente leal. Sua passividade parecia confirmar a impressão de que ele era um mero garoto de recados diante da presença de um gênio.

Mas essa imagem não é correta. Engels era, de fato, um pensador de considerável originalidade e magnitude: em alguns aspectos, até mais do que Marx. O próprio Marx admitiu isso em uma carta que escreveu a Engels, já no final de sua vida: “Em primeiro lugar, você sabe que eu chego às coisas muito devagar e, em segundo lugar, eu sempre sigo seus passos”. Que estranha revelação! De fato, foi Engels quem primeiro compreendeu a importância da economia, criticada com propriedade e logo depurada de seus pressupostos ideológicos burgueses. Foi ele quem, já em 1844, publicou no jornal de Marx uma “Crítica da Economia Política”, enquanto Marx ainda travava batalhas filosóficas com os Jovens Hegelianos. Nesse ensaio, Engels argumentou que a propriedade privada leva a um inevitável crescimento do capitalismo monopolista e, simultaneamente, ao crescimento de seu inimigo fatal, a classe trabalhadora. A reação de Marx foi traduzir essas considerações econômicas em termos hegelianos, nos assim chamados *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. E também foi Hegel quem demonstrou, em 1845, com suas pesquisas nas fábricas de Manchester – publicadas no texto *As condições da classe trabalhadora na Inglaterra* – que as abstrações filosóficas não significavam nada diante das condições sociais concretas de uma classe social que sentia as dores do parto do capitalismo.

Engels, em suma, foi quem abriu o caminho, embora Marx já estivesse predisposto a seguir nessa direção, em virtude do fracassado idealismo de Hegel e por causa do

exemplo de Feuerbach. Mas o que deve ser destacado é que Engels continuou à frente desse caminho mais sociológico. Enquanto Marx continuava preocupado em criticar os filósofos alemães, Engels começava a elaborar uma concepção mais empírica e mais científica sobre o mundo real. Foi Engels quem escreveu o primeiro rascunho do *Manifesto comunista*, conferindo-lhe um estatuto sociológico, enquanto Marx contribuiu com suas usuais críticas a seus rivais filosóficos e políticos e emprestou ao texto sua vivacidade e seu dom para escrever frases literárias e inventivas. E enquanto demonstrava que seu gênio podia iluminar os eventos políticos, como em sua brilhante análise da Contrarrevolução Francesa, no texto *O dezoito brumário de Luís Bonaparte* (1852), Engels elaborava um método para buscar paralelos históricos e estabelecer generalizações, em *As revoltas campesinas na Alemanha* (1850). Marx sempre foi um político contemporâneo, enquanto Engels foi mais puramente um intelectual e o maior autor de Sociologia histórica.

A extensa correspondência preservada entre Marx e Engels definitivamente não demonstra que era Marx quem dominava a relação intelectual. Ao contrário, mostra Engels lançando ideias, pensando, enquanto Marx se revela mais preocupado em relatar suas novidades pessoais e políticas, detalhando suas aventuras e suas escapadas das autoridades hostis, contando da dificuldade que encontrava com os editores e, sobretudo, reclamando de seus problemas financeiros e pedindo mais fundos. Se tomássemos apenas as cartas, poderíamos concluir que Engels era mais intelectual. Mas isso não seria totalmente verdade. No entanto, Marx estava mais preocupado com suas cruzadas políticas, e sua vida intelectual estava canalizada para uma obsessão quase monomaniaca de construir um sistema de economia política que iria articular teoricamente sua visão sobre o futuro comunista.

Para a Sociologia, o evento crucial da vida de Marx foi, inquestionavelmente, sua amizade com Engels. Podemos perceber isso a partir das diferenças entre os artigos que eles escreveram sozinhos e aqueles realizados em parceria. Antes de se conhecerem, Marx era um hegeliano de esquerda, filosoficamente predisposto ao materialismo e ao socialismo, mas sem ter muita noção sobre a economia e o mundo social. Depois de Engels convertê-lo em um sociólogo-econômico, eles escreveram juntos uma série de trabalhos. Alguns deles — como *A Sagrada Família*, *A ideologia alemã*, e o *Manifesto comunista* — ainda continham uma boa dose das polêmicas de Marx com os Jovens Hegelianos e com outros rivais da esquerda. Mas essas são exatamente as páginas que têm um menor interesse atualmente, enquanto as contribuições mais famosas e duradouras são encontradas nas páginas em que Marx e Engels expuseram os termos gerais de sua Sociologia. Foi nesse mesmo período que Marx e Engels se dedicaram com maior intensidade a escrever suas análises sobre as revoluções, em uma forma que variava entre um jornalismo analítico a uma Sociologia histórica. Mas após 1852, quando Engels restringiu suas atividades ao trabalho nas fábricas em Manchester, a Sociologia de Marx praticamente desapareceu, e ele só produziu trabalhos na área da economia e tratados doutrinários ou estratégicos voltados para a política comunista. Finalmente

Engels volta ao cenário intelectual e, em uma série de artigos de 1878 até sua morte, em 1895, ele se esforça para depurar o marxismo do excesso de economia de caráter muito técnico, transformando-o em uma ciência geral que abrange todas as questões — sociológicas, históricas, e até mesmo aquelas que englobam a natureza.

Sem Engels, Marx teria mantido a inclinação materialista da vertente de esquerda dos Jovens Hegelianos, dando um passo adiante na direção explorada por Strauss, Bauer e Feuerbach. Talvez ele tivesse encontrado seu próprio caminho para chegar à Economia. Certamente, essa se tornou sua disciplina intelectual favorita, embora ele continuasse a interpretar o sistema econômico de Ricardo não apenas do ponto de vista da revolução proletária, mas também a partir das categorias hegelianas de contradição, de alienação e da dialética do individual e do universal. Da década de 1850 em diante, Marx trabalhou em um grande projeto de Economia, em relação ao qual *O capital* deveria ser apenas uma pequena parte (junto com volumes sobre *A propriedade fundiária*, *o trabalho assalariado*, *o Estado*, *o comércio internacional* e *o mercado mundial*). O sistema completo deveria ser chamado de *Crítica da Economia Política*, o mesmo título do trabalho de Hegel de 1844, que levou Marx a seguir nesse caminho. Durante sua vida, Marx publicou vários trechos dessa obra, inclusive uma introdução que recebeu o título de *Contribuição para a Crítica da Economia Política* (1859), bem como o volume I de *O capital*, em 1867. Mesmo com esse último trabalho correspondia apenas a um terço dos primeiros seis volumes do projeto completo, embora Engels tenha se encarregado de publicar postumamente os outros dois tomos em 1885 e 1894. Quase cem anos depois, foi publicado um manuscrito fragmentado conhecido como *Grundrisse*, para a alegria de seus admiradores. Mas mesmo esse conjunto de quase 800 páginas era apenas uma pequena parte do conjunto completo. Sem dúvida, Marx havia estabelecido para si uma vultosa tarefa, cujos limites eram recuados cada vez mais para a linha do horizonte, na medida em que ele mergulhava em detalhes pedantes a cada nova seção que começava a escrever. Engels o pressionava constantemente para que terminasse seu trabalho e o publicasse mais rapidamente, mas Marx não tinha a mesma capacidade de Engels para elaborar sínteses com agilidade e abrangência. Para dizer a verdade, as milhares de páginas da Economia marxiana, com suas remissões às complexas abstrações hegelianas, são um labirinto tedioso. Elas causariam menos aborrecimento se não fossem permeadas pela cruzada de Marx contra o capitalismo e contra seus oponentes intelectuais, que se tornam uma prova vivaz por sua inventividade com traços de insultos morais. Sem dúvida, foi essa combinação de emoção com uma abstração intelectual sem fim que tanto impressionou os contemporâneos de Marx como um sinal de sua genialidade, e que continua a fascinar aqueles que escolheram permanecer em volta de sua órbita.

Mas vamos colocar a questão de forma direta: esse labirinto pessoal de Marx não é um lugar no qual a Sociologia deveria ficar presa. Foi Engels quem trouxe essa visão para a Sociologia, e são os escritos de Engels — e aqueles de Marx que fo-

ram escritos com a colaboração de Engels ou escritos inspirados pelos trabalhos deste — que apresentam aquilo que a Sociologia poderia aprender com essa visão “marxiana”<sup>1</sup>.

Uma questão emerge naturalmente: por que Engels deliberadamente se escondia atrás da *persona* intelectual de Marx? Por um motivo, Engels e Marx realmente convergiam em algumas de suas ideias, especialmente na primeira fase de suas carreiras, antes de Marx ficar totalmente absorto na realização de uma Economia hegelianizada. Ambos eram revolucionários jovens e ativos; Engels conduziu uma rebelião militar em sua própria cidade de Barmen, na Alemanha, em 1848. Depois do eclipse da revolução, foi Marx quem manteve as atividades políticas secretas, tornando-se o líder da Internacional Comunista, enquanto Engels contribuía da forma que podia, administrando sua fábrica e apoiando Marx financeiramente. Não há dúvida de que foi esse comprometimento político, além da forte personalidade política de Marx, que condicionou a identidade intelectual de ambos, ao menos di-

1. Alguns comentaristas mencionaram uma diferença entre Engels e Marx. A maior parte deles fez essa distinção para diminuir Engels, considerado mais dogmaticamente materialista e doutrinário. O último ensaio de Engels (1873-1874), em que aplica a dialética à Física, foi criticado por Lukács e por Karl Korsch. Alguns marxistas mais recentes (como, por exemplo, Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx contra Engels*. Oxford: Clito Press, 1975) têm atacado Engels por lhe faltar a visão humanista de Marx, que teria derivado dos Jovens Hegelianos. Como resultado disso, Engels é considerado como um antepassado da opressão stalinista, que teria sido condenada por Marx. Esse ataque é completamente equivocado. É verdade que as reinterpretações hegelianas de Marx, cada vez mais “suaves”, têm se tornado populares nas últimas décadas (e o interesse renovado nas obras de Lukács e Korsch, ambos filósofos hegelianos, é parte desse movimento), mas isso se deve, em larga medida, à diminuição na crença quanto à inevitabilidade econômica nas crises do capitalismo e a uma postura geral de antigonismo em relação à ciência: postura essa que não era compartilhada nem por Marx, nem por Engels. Em grande medida, o hegelianismo é um elemento de mistificação, que impede de ver o procedimento verdadeiramente sociológico viabilizado por Engels. Na verdade, a grande dificuldade do modelo econômico de Marx se deve a seu contínuo esforço em enquadrá-lo segundo as categorias hegelianas. Engels se opôs a esse excesso de atenção concedida aos Jovens Hegelianos (ele não queria incluir a longa seção sobre Feuerbach em *A ideologia alemã*, porque considerava isso irrealista; Engels não incluiu os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* entre os textos de Marx que ele se encarregou de publicar postumamente). Isso foi considerado como uma fraqueza por parte de Engels, resultante de sua falta de interesse pelas convoluções mais abstratas da economia de Marx. Contudo, seria mais justo afirmar que Engels tinha um melhor discernimento quanto ao que tinha maior valor enquanto análise mais realista sobre o mundo social. Além disso, não é possível afirmar que Engels era o mais dogmático entre os dois. Seus ensaios sobre a “dialética da natureza” não são considerados como bem-sucedidos, e apenas apontam para uma espécie de semelhança metafórica entre a dialética e os vários processos físicos e biológicos. Mas esse esforço revela a amplitude intelectual de Engels e seu interesse pelas leis da natureza, o que deve ser visto como sua inclinação geral para construir uma ciência da sociedade. Nesse contexto, ele usou a dialética para sensibilizar os processos de conflito e de mudança, assim como se pode ler em seus escritos históricos. De fato, Engels dava grande importância para a prioridade das complexidades empíricas em detrimento de uma teoria pré-concebida, e ele utilizou a dialética para transcender qualquer tipo de materialismo grosseiro. Ele esperava tratar as superestruturas da política e da ideologia como um polo independente nessa dialética que tinha uma “base” econômica (Leonard Kriger, “Introduction” to Friedrich Engels. In: *The German Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1967: XX).

ante do público. Além disso, Marx era uma pessoa de difícil convivência. Engels foi um dos poucos com quem Marx não rompeu relações; na realidade, Engels foi seu único amigo de verdade. A condição para essa amizade era simplesmente evitar qualquer discordância intelectual e qualquer questionamento público por parte de Engels em relação à proeminência de Marx nessa parceria. Talvez isso tenha até mesmo aparecido a Engels como uma necessidade prática, afinal ele era um respeitável executivo de Manchester; enquanto isso, Marx não apenas vivia na pobreza, como ainda enfrentava os perigos da polícia política e as infundáveis lutas com a censura no continente. Engels pode até ter experimentado uma satisfação interna por suas realizações intelectuais. Afinal, foi ele quem iniciou a *Crítica da Economia Política*, bem como o sistema da Sociologia do conflito materialista, na década de 1840, e ele deve ter experimentado certa dose de satisfação ao ver seu próprio projeto sendo desenvolvido por seu amigo, com todos aqueles tediosos detalhes. Finalmente, 25 anos depois, ele pôde retornar à arena intelectual, trazendo em suas mãos um produto quase acabado. Com Marx enfermo e depois morto, Engels passou ao centro das atenções, assumindo o papel de um popular e influente orador, e a partir de então suas próprias ideias passaram a ser ouvidas na medida em que ele apresentava o sistema marxista a partir de um novo ângulo. Seria até mesmo possível afirmar que, se não tivesse tido que pagar o preço de não receber todo o crédito por seu trabalho, Engels teria tido a chance de ter uma carreira intelectual agradável e bem-sucedida — em um grau muito mais elevado do que teve Marx durante sua vida.

Se quiséssemos utilizar rótulos, seria possível afirmar que o rótulo “marxismo” é um mito e que, de acordo com os propósitos da Sociologia, seria mais correto chamar Marx de “engelsiano”. Marx escreveu obras mais extensas e mais sistemáticas, mas sempre marcadas por uma inclinação demasiado estreita e até mesmo monomaniaca; Engels tinha um ponto de vista mais amplo e mais sociológico. Engels era mais inclinado a escrever ensaios breves, para exprimir suas novas ideias no papel, isso explica a superficialidade de alguns de seus pensamentos, assim como aqueles sobre a dialética da natureza, ou o evolucionismo simplista que encontramos em seus escritos sobre as origens da família e do Estado. Mas Engels também era flexível o suficiente para reconhecer seus erros metodológicos e para prognosticar o progressivo desenvolvimento de uma Sociologia do conflito cada vez mais adequada empiricamente. Sem dúvida, o trabalho de Marx e Engels pode ser considerado uma propriedade emergente. Marx, que possuía uma enorme força intelectual e muita energia, absorveu as primeiras ideias de Engels, ampliou-as e tornou-as suas, como se pode ver no brilhante *Dezoito brumário*. Nas circunstâncias em que ele escreveu por conta própria, sem a influência de Engels, a Sociologia pereceu diante do monomaniaco economista hegelianizado. Em última análise, descobrir quem contribuiu para o quê, deve ser uma questão de menor importância. Se eu destaco aqui temas que podem ser considerados “engelsianos”, é porque os trabalhos intelectuais não são sempre formados por partes de igual valor. Para evitar o risco de apresentar um “Engels” mítico no lugar de um “Marx” já bastante

mitologizado, vamos concentrar nossa atenção nos elementos de pensamento desses autores que ofereceram as mais significativas contribuições para a Sociologia.

#### A Teoria das Classes Sociais

As classes sociais estão no centro da concepção de história de Engels e Marx. As classes sociais são classes de natureza econômica, portanto, são fundadas sobre uma base material. Mas elas são muito mais do que a mera tecnologia da produção econômica. As classes são definidas por um tipo crucial de relação que articula vários aspectos da sociedade, quais sejam, o aspecto material, o econômico e o político. Essa relação é a relação de *propriedade*: o Direito legal, garantido pelo Estado, sobre algum bem material. Todo tipo de sociedade possui não apenas uma forma característica de produção econômica, mas também uma determinada forma de propriedade e, portanto, de classes sociais. Engels e Marx apenas esquematizaram quais poderiam ser esses tipos de sociedade e, portanto, de classes sociais; esses estágios não devem ser tomados como sendo absolutamente fixos, mas apenas como ilustrações de sistemas de classes. As antigas sociedades do mundo mediterrâneo (Grécia e Roma) baseavam sua produção na posse de escravos. Portanto, as principais classes sociais eram os patrícios – a classe dos proprietários de escravos; os próprios escravos – os principais produtores naquela sociedade; e uma classe intermediária, os plebeus – definidos como aqueles que não possuíam escravos, mas também não eram escravos. Podemos perceber que não se trata de um esquema simplista. Muitas vezes os escravos se revoltavam, mas a principal forma de conflito de classe na sociedade antiga se dava entre os proprietários de escravos e os plebeus; a classe intermediária. Esses conflitos com três lados, como veremos, são muito comuns no decorrer da história.

De forma semelhante, a sociedade “feudal” (como Engels e Marx denominavam os grandes impérios agrários da Europa durante a Idade Média) também é baseada sobre uma propriedade produtiva, que consiste na terra com certo número de trabalhadores juridicamente vinculados a ela. Desse modo, as principais classes eram a aristocracia fundiária, os servos vinculados à terra e, por último, a classe intermediária formada por artesãos e comerciantes urbanos, com suas subdivisões em mestres de corporação, aprendizes e assim por diante. Também nesse caso existem gradações das divisões de propriedade e, portanto, há a possibilidade de diversos conflitos de classe. Por último, na sociedade capitalista – que era a única sociedade que Engels e Marx conheciam bem – a principal forma de propriedade é o capital industrial. Desse modo, as principais classes e divisões de classes se dão entre capitalistas – que são os proprietários dos meios de produção – e o proletariado, ou trabalhadores –, que não têm nenhuma propriedade e são obrigados a vender seu trabalho para se manterem vivos.

As classes são os principais atores no palco da história. São as classes que protagonizam as lutas econômicas e políticas, que fazem alianças e que produzem transformações históricas. Cada classe tem sua própria cultura, seu próprio ponto

de vista. Portanto, as ideias e as crenças de cada período histórico e de cada setor da sociedade são determinadas pelo posicionamento específico das classes. Deve-se ressaltar que Engels e Marx não nos apresentam uma concepção mecânica de classes que emergem de cada modo de produção. Em seus escritos históricos e políticos – por exemplo, sobre as guerras camponesas na Alemanha ou sobre as revoluções na França – eles distinguem importantes divisões de classe. Portanto, as classes mais elevadas de meados do século XIX não incluíam apenas os proprietários de capital industrial, como também banqueiros e latifundiários: e esses três segmentos da sociedade burguesa não raro lutavam uns contra os outros. Havia também uma classe média baixa intermediária, de pequenos comerciantes, lojistas, pequenos manufatureiros e artesãos. Estes também formavam um ambiente cultural próprio e também eram atores políticos; Marx e Engels frequentemente se referiam aos “radicais pequeno-burgueses” que eram provenientes desses grupos. Mas essas classes não são fixas; Marx e Engels esperavam que, na medida em que os ciclos da economia capitalista engendrassem uma concentração industrial cada vez maior, a pequena burguesia iria perder suas propriedades e então cair no mesmo nível do proletariado.

Todas essas classes são claramente definidas em relação a algum tipo de propriedade. Mas há algumas classes cuja base, segundo o esquema de Marx e Engels, é mais misteriosa. Não obstante, elas podem desempenhar um importante papel político e cultural. Um exemplo disso é o *lumpemproletariat*: indigentes, ladrões, trabalhadores itinerantes, artistas de rua, burgueses desterrados, apostadores, libertinos, prostitutas e todos aqueles que faziam parte da boemia. Marx chamava esse grupo de tropa de choque da contrarrevolução na França entre 1848 e 1851; antes disso, Engels já havia descrito a dupla atuação dos exércitos de vagabundos, que se moviam o tempo todo entre os dois lados do combate durante as guerras da Reforma na Alemanha. A classe do *lumpemproletariat* – daqueles estruturalmente rejeitados pela sociedade – não tem origem nem na base econômica da sociedade, nem tem origem entre os detentores de propriedades; contudo, é a classe flutuante por excelência, capaz de ser cooptada por ambos os lados. São essas forças laterais estruturais que tornam mais complicado o conflito de classe. Outro exemplo são os intelectuais, que usualmente se beneficiam da riqueza de seus patrões, mas costumam posicionar-se como independentes ou mesmo como revolucionários, nas circunstâncias em que uma classe verdadeiramente revolucionária emerge na estrutura econômica da sociedade.

Entre as classes mais elevadas, também há grupos que não são formados por proprietários. Marx menciona especialmente o exército e os oficiais do governo: poderiam ser chamadas de classes predatórias que vivem da superestrutura. Mais tarde, nas teorias neomarxistas da revolução, como as de Barrington Moore, Jr. e Theda Skocpol, essas classes viriam a desempenhar um papel importante. Engels havia mencionado a existência desse tipo de divisão política também entre as classes da sociedade feudal; ele argumentou que a nobreza alemã dos anos de 1500 era pro-

fundamente dividida entre os príncipes, o alto clero (a Igreja Católica era uma rica e privilegiada proprietária daquela época) e os cavaleiros. As guerras da Reforma não tiveram somente a participação de camponeses (cujo montante aumentou com os exércitos de indigentes), mas também da burguesia urbana (que tinha Martinho Lutero como porta-voz), e envolveu também diferentes setores da nobreza, que lutavam entre si pelo controle das propriedades.

Engels e Marx não inventaram o conceito de classes sociais; isso era parte de uma terminologia comum de seus antepassados europeus. O que eles fizeram foi dar início a uma *teoria* das classes, que deveria mostrar suas causas e suas consequências. As análises que eles fizeram são mais fortes no lado das consequências: eles demonstraram como qualquer luta política pode ser analisada a partir dos conflitos e alianças entre classes sociais que perseguem diferentes interesses econômicos. Eles também propuseram um esquema sobre as causas das classes sociais, ou seja, sobre as condições sob as quais elas emergem. Essa parte da teoria apenas apontou algumas sugestões, sem desenvolvê-las de forma significativa. De forma geral, vemos que o tipo de sistema de propriedade de cada período cria algumas divisões de classes mais significativas. Mas podemos constatar também a numerosa presença de classes auxiliares; as condições que as fazem surgir e que direcionam seus interesses em determinado sentido nas lutas de classes são questões que permanecem em aberto, como tópicos a ser desenvolvidos pela tradição da Sociologia do conflito, depois de Engels e Marx.

### A Teoria da Ideologia

O princípio básico do materialismo é o de que a consciência humana repousa sobre algumas condições materiais, sem as quais ela não existiria. Marx e Engels afirmaram essa tese logo no início de suas carreiras, ao atacar (e inverter) o idealismo hegeliano. Mas o argumento vai muito além da mera afirmação de que a "superestrutura" das ideias reflete a base material. Não é simplesmente uma questão da economia determinando um conjunto de ideias. Há um conjunto de processos intervenientes, que abrange as múltiplas classes sociais, seus conflitos e até mesmo seus graus de relativa autonomia. Tal como Marx e Engels afirmaram em *A ideologia alemã*, as ideias predominantes em cada época, são as ideias da classe dominante, porque ela controla os meios de produção material.

Aqui estamos diante de duas noções bastante refinadas. Uma delas é a de que as classes sociais têm a propensão a ver o mundo de um modo particular. As ideias refletem seus interesses econômicos, bem como as condições sociais que circundam esses interesses. As ideias, enquanto ideologia, servem a um duplo propósito, pois, enquanto promovem uma exaltação de que as proclama, também atuam como um manto que faz com que seus interesses adquiram uma forma idealizada, conquistando deferência. A aristocracia da era feudal, por exemplo, esposava os ideais de honra e lealdade. Isso refletia sua posição enquanto soldados e também

sustentava implicitamente suas demandas pela hereditariedade na posse de terras, bem como incentivava a humilde obediência de seus servos. A ideia de "honra" significava tanto coragem nos combates quanto a postura de um educado cavalheiro em relação a seus "honrados" oponentes da mesma classe; também estava implicada a convicção de que a "honra" provinha da família e da boa educação, e excluía comportamentos que tinham como finalidade a mera obtenção de lucros, comportamento esse característico dos mercadores e dos artesãos, bem como deixava de fora todo tipo de trabalho sujo, como aquele dos camponeses, que realizavam o trabalho produtivo que sustentava a aristocracia. Mas a burguesia também criou um novo conjunto de ideais: liberdade, igualdade, "os eternos direitos do homem". Por trás desse universalismo abstrato estava uma mensagem de classe: eram palavras revolucionárias contra a aristocracia hereditária, que proclamavam a dignidade do comércio, de trabalhar para viver e da ascensão mediante acumulação de riquezas. Simultaneamente, a burguesia consagrou o império do dinheiro, que não faz distinções de *pedigree*; derrubou a aristocracia; e tentou manter os trabalhadores em seu lugar, na medida em que impedia que a noção abstrata de igualdade fosse estendida também a estes, sem mencionar o fato de que a competição do mercado era extremamente desfavorável para os trabalhadores.

Nas batalhas políticas, diferentes ideais se tornavam o ponto em comum entre classes antagonistas. Marx captou com astúcia a situação dos partidos que estavam em conflito na França antes da revolução de 1848 — os "Legitimistas", que pretendiam restaurar a antiga monarquia Bourbon, e os "Orleanistas", que defendiam a casa real rival — apontando os interesses econômicos que se faziam presentes em cada campo: os proprietários de terra defendiam os "Legitimistas" e os novos capitalistas financeiros advogavam em favor das políticas "progressistas" dos Orleanistas. A política consiste em lutar através de códigos, que sempre precisam ser traduzidos; as classes raramente aparecem como verdadeiramente são.

As ideologias das classes mais elevadas sempre refletem seus interesses próprios, mas sempre de uma forma idealizada. Isso porque ela tem a capacidade de controlar os meios materiais que produzem as ideias. Esses são os meios de produção mental: os livros, revistas, jornais ou púlpitos das igrejas que enunciam os pontos de vista daqueles que podem pagar suas contas. Os intelectuais também são especialistas em ideias, que precisam encaixar-se na estrutura econômica de sua época para que possam sobreviver. Durante o feudalismo, os intelectuais só poderiam se manter se se tornassem padres ou monges, recebendo honorários que provinham das muitas propriedades agrárias da Igreja, ou então se fossem ligados a algum patrão nobre, que esperava por algum entretenimento. Esse é o motivo pelo qual os intelectuais, embora sejam livres em princípio para formular quaisquer ideias, tendem a criar ideologias em favor da classe que os sustenta: os poetas medievais que exaltavam as virtudes dos nobres, ou os padres cujas teologias declaravam o caráter hereditário das estruturas sociais, enquanto reflexo de uma ordem eterna dada por Deus.



Com o surgimento do novo período econômico, abrem-se novas possibilidades de financiamento para os intelectuais — o mercado de livros e jornais que teve início na Inglaterra e na Europa Ocidental no século XVIII, por exemplo, ou os sistemas escolares que passaram a demandar mais professores. Quando os intelectuais passam a poder escolher entre diferentes meios de suporte financeiro, alcançam uma maior autonomia intelectual, de modo que se torna viável a formulação de críticas em relação à antiga ordem, podendo até mesmo assumir posições revolucionárias. Mas isso não quer dizer que as ideias possam fluir livremente ou que sejam autônomas: elas sempre refletem as circunstâncias sociais e materiais dos intelectuais, e se tornam revolucionárias precisamente naqueles momentos em que as bases materiais da sociedade e da produção intelectual estão se transformando — assim como ocorreu no século XVIII, em que os intelectuais franceses se tornaram os arautos da revolução de 1789.

Engels e Marx nunca chegaram a desenvolver sistematicamente uma teoria sobre os meios de produção intelectual. Entretanto, mais tarde essa concepção geral rendeu bons frutos na Sociologia. Engels e Marx estavam particularmente preocupados com a produção de ideologias políticas. A teoria das condições materiais e sociais pode ser aplicada a várias formas de criação intelectual. Arnold Hauser e outros autores utilizaram essa teoria para explicar as mudanças nas formas de arte e de literatura em diferentes períodos históricos. Essa linha de pensamento também foi desenvolvida no campo da Sociologia da ciência, que teve início na década de 1930, quando cientistas marxistas, tais como J.D. Bernal, Joseph Needham e Boris Hessen tentaram demonstrar como a ciência pode surgir apenas no âmbito de determinadas condições históricas e econômicas. Isso não quer dizer que a Sociologia da ciência sempre trilhou numa direção estritamente marxista; Robert Mernton e outros intelectuais reagiram às interpretações marxistas, tentando demonstrar a organização social normativa interna da própria ciência.

Mais recentemente, nos aproximamos de uma concepção de ciência enquanto produto de uma série de *camadas aninhadas* de instituições: sistemas econômicos e políticos que fazem parte do mundo exterior, sob certas condições (algumas das quais discutimos no Prólogo), tornam possível a existência de sistemas universitários ou de laboratórios de pesquisa. Estes, por sua vez, tornam-se uma camada intermediária das condições sociais e materiais, no interior da qual cientistas e outros intelectuais podem operar. Mas dentro dessa esfera, os cientistas protagonizam seus próprios conflitos: eles se dividem em diferentes redes, na expectativa de explorar tipos particulares de equipamentos laboratoriais; eles tratam as ideias como um “capital intelectual” do qual são investidos (segundo a terminologia do sociólogo francês Pierre Bourdieu); e, de acordo com as palavras de Thomas Kuhn, eles se dividem entre conservadores, que defendem os paradigmas vigentes, e radicais, que são aqueles que estão levando adiante as “revoluções” intelectuais. Mais recentemente, os sociólogos que têm examinado o que de fato acontece nos laboratórios de pesquisa afirmam que aquilo que é considerado “conhecimento” é deter-

minado pelo conjunto de equipamentos de pesquisa e pelos modos mediante os quais os resultados podem ser anunciados através do meio material da imprensa. Agora podemos compreender melhor os meios de produção mental, e estamos mais próximos dos objetivos de Engels e Marx de mostrar como as ideias refletem as circunstâncias sociais e materiais no âmbito das quais são produzidas.

Até o momento, eu apresentei a teoria da ideologia em duas de suas vertentes: enquanto a explicação segundo a qual as ideias políticas são sustentadas pelas classes dominantes e enquanto teoria sobre a produção de ideias especializadas por parte dos intelectuais. Mas a teoria geral da ideologia possui outras ramificações. Ela também implica que cada classe social possui uma cultura própria e uma visão particular sobre o mundo, que refletem as circunstâncias sociais nas quais vivem. Essa análise da cultura das classes, como veremos, ganhou muito em refinamento com o conceito de grupos de *status*, formulado por Weber e amplamente desenvolvido com as pesquisas empíricas do século XX. No capítulo 3, tentarei mostrar de que modo até mesmo a tradição durkheimiana forneceu importantes elementos para a explicação teórica sobre os motivos pelos quais diferentes classes ocupam diferentes universos intelectuais e morais. Engels e Marx, com sua obsessiva preocupação com a política, não avançaram muito nessa direção. Contudo, eles contribuíram com algumas pistas importantes.

Em sua discussão sobre as revoltas camponesas na Alemanha na época da Reforma, Engels tentou mostrar por que os camponeses tiveram que expressar suas demandas revolucionárias sob uma forma religiosa. Marx retomou essa ideia de Engels em *O dezoito brumário*, para explicar por que os camponeses da França apoiavam a ditadura de Luís Bonaparte contra a revolução de Paris. Em ambos os casos a ideia geral é a de que os camponeses estão imobilizados e isolados em suas pequenas vilas e fazendas. Essas condições materiais impedem que eles formem uma consciência de si enquanto uma classe com interesses comuns e contrários aos das outras classes. Tudo o que eles podiam ver eram seus próprios interesses locais e um mundo exterior desconhecido e hostil. Por esse motivo, a consciência camponesa tomou a forma do misticismo: no primeiro caso, isso correspondia às ideias religiosas que apregoavam o iminente milênio e a queda do Anticristo, que estava governando o mundo disfarçado sob a figura do papa; no segundo caso, consistiu em uma mitologia nacionalista segundo a qual o Imperador Napoleão havia retornado para salvar a França. Essas duas ideologias deixaram os camponeses à mercê de forças políticas que eles não eram capazes de compreender verdadeiramente.

De um ponto de vista teórico, a explicação oferecida por Engels e Marx abriu o caminho para a compreensão de alguns mecanismos cruciais das culturas de classe. Podemos começar a perceber que as classes sociais não formam suas ideologias da mesma maneira. As classes mais altas, que são melhor organizadas internamente e que podem controlar os meios de produção intelectual, possuem ideologias que são mais abstratas e que promovem uma autoexaltação; as classes subordinadas

possuem ideologias que não são tão úteis enquanto armas que ajudam a realizar seus próprios interesses mas que, não obstante, refletem as condições materiais de sua própria existência. Começamos a ver que há uma estratificação ideológica e uma dominação ideológica, bem como uma dissimulada dominação política e econômica. Adentramos num território em que há uma relação entre a violência real e aquilo a que Bourdieu chamou de "violência simbólica". E podemos ver qual é o mediador entre esses dois territórios: as condições sociais e materiais da vida cotidiana, que elaboram os meios de produção mental.

### *A Teoria do Conflito Político*

Política, economia e classes sociais estão profundamente interligadas. O sistema econômico organiza-se em torno da propriedade, que é o que define as classes, e a *propriedade é garantida pelo Estado*. A propriedade não é a própria coisa que é possuída; a coisa é possuída por alguém somente porque o Estado estabelece o direito legal de posse, e garante isso mediante o poder de polícia e, se preciso, mediante o uso do exército. Marx e Engels, em *A ideologia alemã*, ridicularizaram os ideólogos burgueses que pensavam a propriedade como um tipo de direito inalienável do indivíduo, que nada teria a ver com a sociedade. Tipos particulares de propriedade só emergem em tipos particulares de sistemas sociais. Um homem que legalmente possui um pedaço de terra, mas que não possui capital algum para cultivá-la, não possui nada, o que possui é uma mera ficção. Do mesmo modo, o papel-moeda não vale nada a menos que alguém se submeta às condições da sociedade que lhe confere validade.

Por essa razão, qualquer classe econômica dominante deve preocupar-se com a política. Isso não significa que deva preocupar-se com os afazeres cotidianos do Estado. Mas deve fazer com que o Estado continue a garantir o interesse dos proprietários, o que requer inclusive a intervenção do poder do Estado para ajudar a fazer fortunas cada vez maiores. A aristocracia feudal queria que o Estado mantivesse os camponeses na linha, mas também queria que o Estado fizesse guerras que proporcionassem oportunidades lucrativas de conquista, para obter monopólio sobre os lucros das plantações estrangeiras e para taxar os bens transportados nas estradas. A sociedade capitalista possui uma ligação ainda mais profunda com o Estado, uma vez que depende de um sistema monetário e de uma complexa rede de estoques, de empréstimos, de pagamento de juros, de taxas, de monopólios e regulamentações, de advogados, de ações judiciais.

Podemos conceber a política de uma maneira interna ou externa. A externa envolve a personalidade dos políticos, seus escândalos, as crises mais dramáticas de política exterior, os *slogans* de nacionalismo, de corrupção, de reforma, de liberalismo e de conservadorismo. A classe econômica dominante não precisa participar ativamente nessas questões, embora sempre exista a possibilidade de que os ricos

se envolvam pessoalmente com a política. Mas a política concebida internamente, aquela que é mais tediosa para os jornais e para o público em geral, é a que faz o sistema econômico operar: é aqui que se situam as manobras menos conhecidas entre o Tesouro e os bancos, os fundos de dívida pública, os contratos e outras inúmeras regulamentações de caráter técnico. É aqui que a classe dominante possui um real interesse e, de acordo com a concepção marxiana, ela quase sempre consegue impor sua vontade.

A política é uma batalha para controlar o Estado. Na concepção de Engels e Marx, a classe dominante sempre vence essa batalha, exceto nas situações históricas em que a forma básica de produção está se transformando. Nesses casos, a antiga classe dominante perde o controle político, sendo substituída por uma nova classe dominante. Aqui nós devemos fazer uma distinção entre a teoria econômica de Marx e a Sociologia de Engels e Marx. A concepção econômica de Marx era a de que as tradições internas do capitalismo levariam à concentração da propriedade de capitalista, à formação de um enorme proletariado mal pago ou desempregado e, finalmente, a uma crise econômica tão grande, que levaria inevitavelmente à abolição do sistema de propriedade privada. Essa previsão econômica ainda não se realizou; por diversas razões de ordem teórica, é possível afirmar que nunca irá se realizar. Os marxistas modernos têm buscado outras causas para a revolução, causas que não dependam somente de uma crise econômica. É bastante provável que se a economia capitalista operasse exatamente do modo como dissera Marx, a política seria sempre dominada pela classe capitalista, até um ponto em que haveria uma mudança abrupta, com a tomada de poder pelos líderes políticos do proletariado. Na realidade, a política é bem mais confusa do que isso.

As revoluções, quando ocorreram, sempre tiveram a participação de diferentes classes sociais lutando em coalizões complexas. Quando analisaram as revoluções de sua época, Marx e Engels deram muita atenção às lutas entre as diferentes porções da classe capitalista (ou entre as diferentes porções da aristocracia, como no caso da análise de Engels sobre as guerras da Reforma). Em suma, a Sociologia de Engels e Marx é muito mais realista do que a Economia de Marx. Se sua Economia funcionasse, então sua Sociologia seria apenas mais uma engrenagem da máquina, reduzindo todos os processos políticos a processos econômicos. Mas se sua Economia não funciona muito bem, isso não significa que sua Sociologia política deva ser abandonada. Longê disso: sua Sociologia política consiste em uma porta aberta para uma teoria do conflito bastante realista, aplicável a várias situações e não apenas ao cenário econômico. A engrenagem sociológica pode então se libertar; podemos até mesmo descartar a máquina econômica se quisermos. Mesmo se a descartarmos, ainda assim temos uma série de princípios que mostram quem é que ganha qual grau de poder político e por qual razão. A burguesia não precisa ganhar sempre; assim é possível explicar as condições sob as quais obtivemos diversas reformas liberais, representações dos interesses das classes trabalhadoras, assim como cisões entre classes. Em suma, temos um poderoso instrumento para compreender todas as confusas realidades da política.

Um princípio crucial é o de que o poder depende das condições materiais de mobilização. Esse princípio remonta à formulação de Engels sobre os motivos pelos quais os camponeses alemães podiam ser dominados pela aristocracia. Os camponeses eram muito mais numerosos do que seus opressores; durante as revoltas camponesas, eles criaram exércitos muito maiores do que aqueles que os nobres enviaram para combatê-los. No entanto, os nobres sempre ganharam. Eles conseguiram isso ao dividir os camponeses, comprando o grupo de um local enquanto atacava outro. O que os nobres possuíam eram meios de mobilização superiores: eles eram organizados enquanto um grupo especializado em movimentos de longa distância e em intercomunicação, com seus cavalos, suas alianças, sua familiaridade de com manobras militares. Como os camponeses tinham apenas uma consciência mistificada sobre o mundo que se estendia para além de suas fronteiras locais, eles não possuíam os meios materiais para organizar-se no combate político. Esse argumento foi radicalizado por Marx em sua análise sobre os camponeses franceses: eles eram divididos "como batatas em um saco", simplesmente colocados juntos sem nunca obter uma unidade real. Suas condições materiais os mantinham separados e os impediam de obter qualquer poder.

A classe dos proprietários domina politicamente porque possui mais meios de mobilização política. O próprio capitalismo é um sistema interconectado. As pessoas de negócio estão constantemente fazendo comércio entre si, observando os competidores, fazendo empréstimos, formando cartéis. A rede financeira e o próprio mercado são meios de comunicação que promovem uma intensa integração da classe capitalista. Por esse motivo, a classe empresarial, especialmente nos círculos financeiros mais elevados, é extremamente organizada. Essa classe possui uma rede à sua disposição, que pode ser usada facilmente para interferir na política quando ela quer que algo seja feito. As classes trabalhadoras, por outro lado, não possuem esses meios naturais de organização. Para que possam tomar parte na política precisam fazer grandes esforços para criar organizações políticas e para reunir os trabalhadores de diversos lugares para formar uma força comum. Portanto, embora os trabalhadores sejam imensamente mais numerosos do que a elite empresarial, os meios de mobilização política superiores que esta última detém tendem a fazer com que a balança do poder político penda para seu lado. Isso, somado ao controle dos meios de produção mental pelas classes mais altas — na sociedade moderna, trata-se da posse de jornais, de canais de televisão e coisas do tipo —, significa que é geralmente uma minoria que decide as questões políticas de acordo com seus próprios interesses, e que seus ganhos políticos são sempre muito desproporcionais ao número de indivíduos que a compõe.

Por esse motivo, a classe capitalista tem preferido historicamente alguma forma de governo republicano. A democracia acaba sendo favorável aos seus interesses, porque essa classe é mais mobilizada, o que permite que vença a batalha pelo poder. É possível afirmar que as mesmas condições materiais que constituem o sistema de mercado também são usadas para dominar o mercado de votos. Barrington Moore e Jr., há alguns anos, utilizaram esse princípio para explicar por que e

onde a democracia havia sido criada, em detrimento de governos socialistas ou fascistas; discutiremos isso mais adiante, como parte das ramificações da Sociologia política de Marx e Engels.

Há uma outra importante razão pela qual os capitalistas encontram certa facilidade para dominar a política no contexto de uma democracia, ao menos no que se refere às questões que lhes concernem mais diretamente. Essa razão é a importância das finanças em qualquer governo, especialmente no que se refere à dívida pública. Marx afirmou que o governo revolucionário da França em 1848 não levou a cabo nenhuma política econômica radical porque sua própria solvência dependia da força da moeda francesa. Os bancos fizeram o governo de refém, porque qualquer política que abalasse a confiança do mercado automaticamente gerava desemprego, menor arrecadação de impostos e uma exacerbação generalizada da dificuldade do governo em pagar suas contas. É claro que um governo poderia assumir o comando dos bancos e administrá-lo à força como quisesse, mas o custo disso seria o completo colapso do sistema de mercado. A posição do governo em relação à economia capitalista é o mesmo que a de uma galinha que põe ovos de ouro somente se for bem tratada. Afinal, um governo não pode sobreviver a menos que alimente seu exército e seus funcionários civis sem mencionar que, para manter a confiança da população em geral, é preciso manter certa prosperidade econômica. Qualquer mudança mais para a esquerda tende a ser automaticamente rejeitada, porque cria uma reação na comunidade empresarial que engendra uma crise econômica. Vimos esse mecanismo operar em diversas ocasiões no decorrer do século XX: os governos socialistas e liberais na Europa durante a década de 1920, ou na América Latina durante todo o século, caíram porque uma inflação descontrolada foi a consequência de suas manobras administrativas. Com efeito, isso significa que qualquer tentativa de reforma socialista que se pretenda ser um meio-termo tende a não funcionar. Somente um governo revolucionário extremamente forte pode superar a perda de confiança do mercado e o período subsequente de crise econômica, ao tomar imediatamente em suas mãos todas as instâncias financeiras e empresariais, impondo assim uma completa regulamentação da economia.

Esse esquema também explica as condições sob as quais o poder da classe trabalhadora pode crescer. No *Manifesto comunista*, Marx e Engels apontam como o próprio capitalismo estava promovendo a superação da situação de isolamento que caracterizava as classes baixas mais antigas. Enquanto os camponeses viviam isolados em suas pequenas fazendas, o processo de concentração de mercado que teve lugar no capitalismo aproximou os trabalhadores. Na medida em que os pequenos negócios foram sendo comprados, um número cada vez maior de trabalhadores foi trabalhar nas grandes fábricas, onde se tornou mais fácil que eles se organizassem. Não apenas os sindicatos foram formados, mas também partidos políticos da classe trabalhadora; com a tendência das empresas a se reunirem em um grande monopólio, os trabalhadores também se beneficiariam dessa unidade, finalmente perceberiam sua força e subjugariam os capitalistas.

Não foi exatamente isso o que aconteceu, mas Marx e Engels estavam parcialmente corretos ao apontar essa tendência histórica, e também estavam no caminho teórico correto. Os partidos dos trabalhadores realmente foram criados na medida em que o capitalismo se tornou mais concentrado, embora isso não tenha ido tão adiante como Marx e Engels esperavam, porque os meios de mobilização política mudaram, e o processo de monopolização foi estabilizado em um ponto intermediário. No interior das organizações capitalistas que emergiram, a própria estrutura organizacional mobilizou diferentes grupos de empregados em diferentes setores. Abaixo dos altos executivos, um setor intermediário de trabalhadores de escritório passou a ter uma consciência própria, baseada em suas condições de trabalho peculiares; desse modo, eles se tornaram uma força intermediária. Fora dessas enormes corporações e em conexão com elas, floresceram redes de especialistas e profissionais: pequenas e inovadoras empresas, engenheiros e arquitetos, advogados, publicitários, consultores de investimento, acadêmicos, intelectuais. Essas várias profissões muitas vezes se mobilizaram ao seu próprio modo, e geralmente possuem uma interligação maior do que a classe dos empresários. Os meios de mobilização política continuam importantíssimos; o que aconteceu, empiricamente, é que esses meios acabaram por mobilizar um grande número de grupos ocupacionais, com interesses próprios. Em vez de reduzir a disputa a apenas dois grupos, os capitalistas e os trabalhadores, a política moderna, mediante complexas manobras, fragmentou-os em inúmeros grupos de interesse mobilizados. A política tornou-se, portanto, uma negociação de complicadas coalizões.

Na verdade, é provável que isso sempre tenha acontecido. Engels e Marx escreveram brilhantemente sobre as coalizões em suas análises das revoluções de sua época. Sua teoria política ainda é aplicável, como já indiquei, inclusive às novas circunstâncias. Ela não mostra quais serão os atores em dado momento histórico mas, em vez disso, quais as armas políticas que podem utilizar e quais serão os resultados, uma vez conhecido o posicionamento dos jogadores. As modernas teorias dos movimentos sociais, especialmente a teoria da mobilização de recursos de Charles Tilly e Anthony Oberschall, levaram adiante essa linha de análise.

### A Teoria das Revoluções

Marx e Engels tinham uma concepção geral da revolução, que deveria promover a queda do capitalismo e prenunciar o socialismo. Mas suas teorias da revolução mais valiosas são encontradas em seus estudos históricos específicos sobre as revoluções menores de seu próprio tempo (no caso de Engels, também em suas reflexões sobre o aspecto revolucionário da Reforma Protestante). Seu argumento básico é o de que essas revoluções passam por diversas fases porque há *coalizões instáveis entre uma variedade de classes sociais*. As classes mais baixas geralmente fazem a maior

parte no processo de destruição do antigo regime, na medida em que provocam tumultos e revoltas. Mas essas classes tendem a agir segundo os interesses de uma classe social mais elevada. Em 1789 e em 1848, o proletariado e a pequena burguesia lutaram numa guerra que era da alta burguesia, assim como na de 1520 os burgueses lutaram na guerra dos príncipes alemães contra a Igreja Católica Romana.

Por que essas revoluções têm como característica uma falsa consciência e uma ação voltada para o interesse de outros? Nós já vimos algumas partes dessa resposta. O controle privilegiado dos meios de produção mental faz com que as classes mais altas possam definir quais os objetivos da revolução e quais são seus inimigos. Os trabalhadores ou os camponeses são os que lutam, mas os burgueses ou os nobres dizem a eles por quais objetivos devem lutar. Além disso, justamente porque há um complicado conjunto de classes em disputa pelo poder, formam-se coalizões e, com elas, os verdadeiros interesses ficam submersos. As coalizões são ideologicamente necessárias porque as classes precisam de alguns *slogans* em torno dos quais possam se agrupar. Portanto, classes sociais diferentes que, num dado momento, podem estar se atacando, em outro podem agir conjuntamente para defender aquilo que acreditam ser seu interesse comum. Em 1848, os Legitimistas e os Orleanistas (proprietários de terra e capitalistas) tiveram que deixar de lado suas contendas porque as propriedades de todos os tipos estavam sendo ameaçadas pela república revolucionária. Um princípio geral, portanto, é o de que uma coalizão é realizada quando se está diante de um inimigo comum. Somente depois de ter desaparecido o inimigo é que as diferentes partes se sentem livres para brigar entre si. Do mesmo modo, o partido revolucionário em 1848 era uma coalizão de duas classes antagonistas: a classe média baixa formada por pequenos comerciantes, que eram favoráveis a certo tipo de capitalismo, e os trabalhadores, que pressionavam pelo socialismo. Esses estranhos aliados estavam juntos por causa de seus inimigos, as classes altas conservadoras, que ameaçavam a República. A batalha entre esses dois grupos foi travada em torno de dois *slogans* opostos, que não representavam de fato os verdadeiros interesses em jogo. Os conservadores atacaram classificando todos os seus oponentes como socialistas e inimigos da ordem social, enquanto os revolucionários tiveram que deixar de lado suas diferenças econômicas para se concentrar em torno do *slogan* de defesa da democracia.

No fim das contas, os conservadores puderam mobilizar mais recursos e conseguiram dividir seus oponentes, fazendo com que a vertente mais radical, a dos trabalhadores, fosse expulsa do grupo dos republicanos. Com isso uma outra questão entrou em jogo: o *perigo da vitória de uma coalizão*. As classes médias baixas, tendo dispensado seus aliados para formar um grupo menor para dividir os espólios (o que os teóricos modernos chamam de "coalizão mínima necessária"), agora se encontravam enfraquecidas diante dos conservadores. O poder então migrou para a direita. Mas essa nova conjuntura também era instável, uma vez que os conservadores se viram na liderança de um governo republicano, cujo direito de exis-

tir havia sido questionado por eles. Eles estavam presos na armadilha de sua própria ideologia, além de ficarem imobilizados pela erupção de disputas entre os membros da coalizão (Orleanistas e Legitimistas). Estava aberto o caminho para o surgimento de uma nova força política: Luis Bonaparte e sua ditadura, que montou sua tropa de choque com a mobilização do *lumpenproletariat* e ganhou apoio ideológico ao jogar com o nacionalismo dos camponeses. O único modo de acabar com a guerra de coalizões era pôr em descrédito todas as forças de classe.

Esse modelo de revolução emergiu como um subproduto, como séries de comentários de Marx sobre a história que se desenrolava diante de seus olhos. Não é uma teoria completa. Teóricos posteriores foram mais adiante, analisando não apenas a mobilização de diferentes classes, mas também as condições que levam à quebra do Estado e abrem as portas para uma crise revolucionária. Nós veremos essas teorias mais adiante.

### A Teoria da Estratificação Sexual

Após a morte de Marx, Engels formulou uma teoria histórica geral da família.<sup>2</sup> Isso inaugurou a questão acerca da igualdade e desigualdade entre homens e mulhe-

2. Normalmente, Engels costumava dar todo crédito a Marx, afirmando que estava apenas desenvolvendo as ideias dele. Mas isso é algo questionável. A teoria de Engels se tornou o ponto de partida do feminismo radical; sob essa influência, o Partido Socialista alemão tomou uma posição fortemente pró-feminista, afirmando que o único modo de alcançar a igualdade sexual seria substituindo o capitalismo pelo socialismo. Marx, por outro lado, era firmemente antifeminista. Em 1872, ele ordenou que a Associação Internacional de Trabalhadores expulsasse a seção americana, liderada por Victoria Woodhull, que tinha o feminismo (junto com a defesa dos direitos dos negros) como sua principal prioridade. Marx afirmou que a associação deveria se livrar daqueles que davam "precedência à questão da mulher em detrimento da questão do trabalho" e que advogavam "a liberação da mulher e [...] todo tipo de coisas sem sentido" (Apud Hans Gerth (org.), *The First International: Minutes of the Hague Conference of 1872*. Madison: University of Wisconsin Press, 1958: 177-78, 194-195, 248, 254-267). Em sua vida privada, Marx também era um sexista tradicional. Ele conduzia sua casa de forma vitoriana, considerando sua mulher como pouco mais do que uma empregada doméstica e mãe de seus filhos, referindo-se a ela em suas cartas a Engels como uma criatura "tola" e inconveniente (LEVINE, 1975: 232, 238-239). A filha de Marx, que o idolatrava, fez uma lista de suas respostas a algumas questões: "Sua virtude favorita em um homem: a força. Sua virtude favorita em uma mulher: a fraqueza" (Apud Erich Fromm (org.), *Marx's Concept of Man*. Nova York: Frederick Ungar, 1961: 257). Marx parecia pensar que a relação entre homem e mulher era meramente uma relação natural [em seu "Manuscritos econômico-filosóficos de 1844". Op. cit., p. 126]. Engels adotava uma posição contrária, de um romântico defensor das ideias de liberação sexual que começavam a surgir. Ele sustentou e viveu com uma mulher irlandesa da classe trabalhadora, Mary Burns. Mas Marx e sua esposa sempre esnobavam Mary Burns quando Engels tentava apresentá-la a eles, pelo fato de que ela e Engels não eram casados; sua desaprovção moral recaía inteiramente sobre Mary Burns, não em seu parceiro. A única vez em que Engels se sentiu verdadeiramente ofendido por Marx foi na ocasião do falecimento de Mary Burns, quando Marx se recusou a lhe prestar condolências. Considerando essa profunda diferença entre suas atitudes, não é de surpreender que Engels tenha publicado *A origem da família, da propriedade e do Estado* somente após a morte de Marx.

res e sobre as causas dessas características. Engels levou adiante o conceito de propriedade sexual: afirmou que os direitos de acesso sexual eram apropriados e resguardados da mesma forma que os direitos de usufruto da propriedade econômica. Em uma determinada época, afirmou, houve um comunismo sexual nas sociedades tribais. Então, na medida em que a propriedade privada foi introduzida na economia e as classes foram criadas, também foi garantida a propriedade privada sexual, de modo que os machos dominantes tornaram as mulheres uma propriedade privada. O modelo proposto por Engels, de uma série de estágios evolucionistas, não é muito correto, embora ele tenha seguido os principais antropólogos de sua época — um período em que a Antropologia estava apenas começando. Portanto, Engels acreditava que havia existido um período de dominação matriarcal, intermediário entre o comunismo primitivo e a emergência do patriarcado. Mas a posição de Engels em relação a essas questões não era dogmática, e ele teria ficado feliz ao ver sua teoria ser reformulada de modo a explicar melhor os fatos históricos.

Não obstante, sua teoria é correta no que se refere a diversos pontos importantes. Embora se tenha praticamente certeza de que nunca houve um estágio universal de comunismo sexual ou de um matriarcado, é verdade que os tipos de relação de propriedade sexual variam de um tipo de sociedade para outro, mas de uma maneira mais complexa. A família patriarcal dos estados antigos e também dos estados medievais realmente foram os sistemas que tiveram o tipo de dominação masculina mais forte que já existiu, e o *status* da mulher de fato pareceu declinar no momento de transição das sociedades tribais para as sociedades com estratificação de classe. Engels também apontou para um fenômeno importante quando observou que a emergência da sociedade capitalista, com seus lares privados, propiciou às mulheres uma liberdade meramente formal; embora agora fossem livres para escolher seus próprios casamentos, elas tinham que fazer isso no contexto de um "mercado" de casamentos, no qual não possuíam nenhuma propriedade para si próprias. Desse modo, o namoro e o casamento típicos do capitalismo consistiam em uma troca em que a mulher tinha que oferecer seus trabalhos domésticos e sua subordinação sexual para obter um contrato matrimonial com um homem que pudesse sustentá-la.

Engels também elaborou uma importante explicação geral acerca dos diferentes sistemas de estratificação sexual, argumentando que eles são correlatos ao sistema econômico de cada sociedade. Portanto, a teoria de Engels foi capaz de importantes refinamentos que permitiram uma melhor compreensão da complexidade dos dados históricos. Mas demorou muito tempo para que sua teoria fosse seriamente desenvolvida nessa direção. Max Weber, que tinha interesse no feminismo porque sua esposa era líder do movimento feminista alemão, debruçou-se sobre a teoria de Engels, criticando-a pela fragilidade dos dados históricos apresentados, mas a valorizando como um ponto de partida que poderia render bons frutos. We-

ber desenvolveu uma teoria comparativa sobre a família que também enfatizava a variedade da estrutura econômica das famílias e sua relação com a forma de propriedade sexual. Weber acrescentou fatores políticos como determinantes cruciais dos tipos de estratificação sexual<sup>3</sup>.

As teorias de estratificação sexual mais sofisticadas foram desenvolvidas somente nos últimos 20 anos, e ainda estão sendo feitos esforços para conseguir reunir vários fatores explicativos. As ideias básicas de Engels desempenharam um importante papel em relação a isso. Uma das linhas explicativas tomou sua concepção sobre a base econômica da família para argumentar que o trabalho doméstico realizado pelas mulheres é parte da estrutura de classe capitalista. O trabalho das mulheres enquanto mães e esposas, embora não seja remunerado, tem um papel crucial na reprodução da força de trabalho, sem o qual não existiria o contingente necessário de trabalhadores para manter a economia capitalista. Há, portanto, uma pressão econômica e uma luta de classe ocultas, que se escondem por baixo das relações de mercado mais explícitas. O debate ainda vai mais adiante, indagando se as mulheres fazem parte da classe trabalhadora em geral, ou se constituem uma segunda classe, uma classe trabalhadora feminina em luta tanto com o sistema capitalista quanto com os trabalhadores que são seus maridos.

Isso consiste em uma aplicação da teoria econômica à questão da estratificação no âmbito da sociedade contemporânea. Outra aplicação possível é utilizar a teoria para explicar as diferenças históricas entre sociedades com diferentes tipos e graus de estratificação sexual. Teóricos como Rae Lesser Blumberg e Karen Sachs encontraram uma relação entre o grau de poder social da mulher e liberdade, e a extensão em que colaboram para a produção econômica e administram sua própria propriedade econômica. Essa versão mais refinada da teoria engelsiana não pressupõe uma sequência de estágios evolutivos, pelos quais todas as sociedades deveriam passar. Diferentes tipos de sociedades tribais, por exemplo, podem ter uma forte dominação masculina, ou vários graus de poder feminino, dependendo de como é estruturada a divisão sexual do trabalho. Nas antigas sociedades medievais (feudais), divididas em estamentos, o *status* da mulher tendeu a cair, porque elas ficaram de fora da produção econômica, embora algumas mulheres da aristocracia pudessem obter ganhos, nas circunstâncias em que a política marital permitia que elas tivessem controle sobre a propriedade. Em nossa sociedade atual, o *status* da mulher e do homem no interior de cada família é fortemente influenciado por suas posições econômicas. As mulheres que seguem uma carreira mais lucrativa tendem também a romper com o tradicional mercado de casamentos.

3. A teoria de Weber não é muito bem conhecida, tendo permanecido encoberta por suas longas obras, especialmente sua enciclopédica *Economia e Sociedade*, bem como suas aulas sobre a *História geral da Economia*. Para uma exposição e um desenvolvimento mais completos de sua teoria, ver Randall Collins, "Weber's Theory of the Family", no meu livro *Weberian Sociological Theory* (Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 1985).

A teoria de Engels é de importância fundamental porque enfatizou não apenas as determinantes econômicas da família e das relações de sexo, mas também reconheceu o fenômeno da propriedade sexual — a natureza possessiva dos controles da sexualidade em si mesma. Essa linha de análise foi desenvolvida separadamente da análise dos fatores econômicos. Ela deu origem a várias teorias sobre as políticas de sexo. Antropólogos como Claude Lévi-Strauss ou Marvin Harris desenvolveram teorias de "aliança" sobre as estruturas familiares em diferentes sociedades tribais, analisando-as enquanto meios pelos quais as trocas sexuais são utilizadas como estratégias políticas para unir grupos economicamente e militarmente. Eu apliquei esse tipo de análise para explicar a mudança nos padrões das relações entre os sexos que caracterizavam tanto as famílias patriarcais das sociedades agrárias medievais quanto do período "Vitoriano" em que se deu o início do moderno mercado de casamentos, assim como as transformações sexuais que aconteceram no século XX e que ainda estão acontecendo nos dias de hoje.

A estratificação sexual é um tópico que permaneceu ignorado durante muito tempo, tanto pelos sociólogos quanto por outras pessoas. A estratificação homem-mulher não era percebida porque a ordem social baseada na dominação masculina tomava isso como certo. Engels foi um pioneiro ao trazer essa questão como um assunto passível de uma explicação teórica. Mais de meio século após sua morte, a sua linha de análise do conflito no âmbito da família, da economia e das relações entre os sexos começou a ser transformada em uma sofisticada teoria geral.

#### Max Weber e a Teoria da Estratificação Multidimensional

A Sociologia de Weber é frequentemente vista como antagonista à abordagem marxista. Na verdade, Weber é um continuador dessa abordagem, uma geração posterior da histórica tradição do conflito do mundo intelectual alemão. Weber nasceu em 1864 e desabrochou intelectualmente entre a década de 1880 e 1890, que consistiu precisamente no período em que Engels e seus seguidores estavam causando impacto na vida intelectual alemã. Marx permaneceu relativamente desconhecido durante sua vida, exceto nos círculos revolucionários. Mas, na década de 1880, o Partido Socialista, que tinha como base os sindicatos e seguia a teoria de Marx como doutrina oficial, havia se tornado uma grande força na política alemã. O partido já participava das eleições e foi se tornando cada vez menos revolucionário, mas era grande o bastante para que tivesse seus próprios jornais, escolas do partido e ainda para ter representantes políticos que se dedicavam exclusivamente a essa atividade. Havia adquirido uma base material que lhe permitia ter seus próprios intelectuais. Portanto, foi na Alemanha que o marxismo (talvez, na verdade, o engelsianismo) saiu do subsolo e passou a atrair a atenção do mundo acadêmico e intelectual.

Weber tinha pleno conhecimento desses desenvolvimentos. Seu pai era membro de outro partido político do Reichstag, em Berlim, um partido burguês que representava as grandes fábricas. Importantes políticos, advogados e acadêmicos se

encontravam em sua casa, e Max Weber logo tomou conhecimento das manobras que ocorriam nos bastidores da política. Outra influência veio de sua mãe, que era uma religiosa devota de uma denominação protestante. Ela o obrigava a fazer parte de um movimento assistencialista cristão, que era algo como uma resposta religiosa para o socialismo dos trabalhadores: em vez de conquistar reformas a partir da luta de classes, as classes altas caridosas propunham oferecer-lhes melhorias, como um dever religioso. Weber, portanto, esteve envolvido com questões políticas desde muito cedo, e esse envolvimento se deu a partir do contato com duas forças políticas diferentes, sendo que cada uma delas preocupava-se ao seu modo com o crescente poder do socialismo. Weber não era um socialista, embora se opusesse às políticas do governo conservador. Como já mencionado anteriormente, ele casou-se com uma jovem mulher, Marianne Schmitger (Weber), que se tornou uma das líderes do partido feminista na Alemanha. Ele se opôs à perseguição que havia aos defensores do socialismo, especialmente durante o período de lutas pela liberdade acadêmica, que eclodiram nas universidades naquele período; Weber chegou até mesmo a considerar unir-se ao partido socialista para demonstrar sua solidariedade. Mas ele concluiu que seria desonesto de sua parte fazer isso, porque na verdade acreditava que o capitalismo era um sistema social mais apropriado para promover a liberdade humana e a produtividade econômica. Apesar de sua oposição ao socialismo enquanto programa político, Weber aprendeu muito de Sociologia com Marx e Engels. Ele tomou para si aquelas questões, mas deu a elas respostas diferentes e mais complexas.

É claro que outros segmentos intelectuais fizeram parte de sua formação. Marx era um economista no estilo alemão. Isto é, ele não seguia a teoria geral do mercado, nem mesmo em sua forma mais recente da teoria da utilidade marginal, desenvolvida por Carl Menger, na Áustria, Léon Walras, na França, Vilfredo Pareto, na Itália e William Jevons e Alfred Marshall na Inglaterra; nem seguia a forma clássica que Marx utilizou para elaborar sua teoria econômica. A escola de Economia alemã consistiu em uma Economia que pode ser chamada de "institucional" e "histórica". Ela não aceitava leis universais de processos econômicos (tais como oferta e demanda, mobilidade dos preços, etc.), mas, em vez disso, pretendia mostrar os vários períodos de desenvolvimento dos diferentes tipos de Economia. As teorias desenvolvidas nesse contexto se concentraram em apresentar possíveis estágios, tais como economia familiar, propriedade senhorial, sistemas de trabalho terceirizado<sup>4</sup>, mercados locais, mercados mundiais, e assim por diante. De certo modo,

4. O termo utilizado pelo autor é "putting-out system", que não possui uma expressão correspondente em português. Nesse sistema, também chamado de "sistema doméstico", que foi muito usado pelas empresas têxteis na Inglaterra, uma grande empresa "encomendava" determinado tipo de trabalho, que era então realizado em locais menores, geralmente nas próprias casas dos trabalhadores. A diferença desse sistema em relação à produção artesanal tradicional, é que os trabalhadores não tinham nem que comprar a matéria-prima e nem se preocupar em vender o produto, por isso é considerado um modelo protorrevolução industrial (N.T.).

Weber foi o último de uma série de economistas históricos que tentaram mostrar quais os tipos de sistemas econômicos que precederam o capitalismo e mediante quais processos o capitalismo pôde surgir. Weber também estudou Direito e praticou Direito; além disso, conhecia muito de História, de todas as partes do mundo — na verdade, ele sabia muito mais de História do que Marx e Engels, porque na época em que estes escreveram, a História não estava tão desenvolvida. Embora Weber não fosse religioso, ele tinha pleno conhecimento das motivações religiosas das pessoas que o circundavam e da força da religião na História passada.

Assim como no caso de Marx, o principal tema das investigações de Weber é o capitalismo. Mas, enquanto Marx estava preocupado especialmente com as leis econômicas do capitalismo, com suas crises e com seu futuro colapso, Weber estava mais preocupado com suas origens motivacionais, com o quebra-cabeça de seu surgimento. Weber abordou essa questão não a partir da proposição de uma sequência de estágios, mas de uma comparação mundial: por que o capitalismo emergiu na Europa Ocidental e não em nenhuma outra das grandes civilizações — China, Índia, Roma ou no mundo islâmico? A Sociologia de Weber pode ser considerada uma ramificação que brotou a partir desta questão central. Suas teorias sociológicas consistiram em uma tentativa de forjar os instrumentos para analisar os alicerces da Economia, com os quais poderia mostrar quais forças o favoreceram ou que constituíram um obstáculo ao seu surgimento nas diversas sociedades. Poderíamos afirmar que a Economia era aquilo que Weber queria explicar, mas a busca por essa explicação o levou para o universo da Sociologia, especialmente no que se refere ao papel dos fatores políticos e religiosos.

Essa não é a única interpretação possível de Weber. Alguns comentaristas (como Talcott Parsons) o apontam como sendo um tipo de idealista, opondo-o ao materialismo de Marx. Weber foi visto como o defensor da importância das ideias na história. Essa escola de pensamento foca sobre um dos primeiros dentre os mais importantes trabalhos de Weber, *A Ética protestante e o Espírito do capitalismo* (1904), que parece colocar Marx de ponta-cabeça. Enquanto Marx considerava a religião como ideologia que refletia as classes econômicas, Weber parecia mostrar que o próprio capitalismo não havia sido produzido por forças econômicas, mas pela influência de ideias religiosas: a dedicação dos puritanos ao trabalho diminuiu sua ansiedade em relação à sua salvação o que, segundo a doutrina teológica da predestinação, não era algo garantido a todos. Por volta do mesmo período, Weber também escreveu um ensaio no qual argumentou que o método básico das "ciências humanas" deveria ser o de *verstehen* (compreender). Isso significa que não se deve explicar os processos sociais mediante a proposição de leis abstratas, mas é preciso penetrar no ponto de vista subjetivo do ator, para ver o mundo como ele ou ela o vê, de modo a compreender suas motivações.

Essas duas características seriam evidências de que Weber era realmente um idealista, ou ao menos de que ele considerou que as ideias exercem uma grande influência sobre o mundo material. Mas isso não significa que Weber tenha deixado

de lado as realidades materiais que circundam as pessoas. Contudo, há ainda um outro tipo de tema "idealista" que pode ser encontrado na obra de Weber. Com frequência, ele se preocupou com o processo de racionalização das diversas instituições: trata-se do surgimento de um cálculo abstrato da relação entre meios e fins. Ele descreveu o capitalismo moderno como a Economia racionalizada, a burocracia como a organização racionalizada e o Estado moderno como uma instituição baseada em procedimentos formais e regras fundadas sobre uma autoridade racional-legal. Ele chegou até mesmo a afirmar que aquilo que é característico na música europeia desde a época de Bach resulta de sua racionalização da escala musical, o que transformou a música em uma espécie de Matemática abstrata. Por esse motivo, alguns comentaristas, especialmente comentaristas alemães mais recentes como Friedrich Tenbruck, Jürgen Habermas e Wolfgang Schluchter, têm afirmado que a principal contribuição da obra de Weber é sua teoria sobre a inexorável tendência mundial à racionalização. Se o método *verstehen* e sua ênfase nas ideias religiosas são uma versão do idealismo de Kant ou da "ciência humana" de Wilhelm Dilthey, essa história mundial da racionalização faz Weber parecer um herdeiro moderno de Hegel.

Entretanto, o que se deve realmente afirmar em relação a Weber é que ele via o mundo de forma *multidimensional*. Ele concedia a cada fator o seu devido lugar, esforçando-se para não ser nem um idealista unidimensional, nem um materialista. Ele certamente considerava a racionalização como a principal característica do Ocidente nos últimos séculos, mas ele não era obcecado por isso tal como Parsons e alguns dos intérpretes alemães de Weber mais recentes. Para Weber, a racionalização é uma faca com dois gumes, ou seja, ela consiste simultaneamente em um incremento dos procedimentos formais e em uma diminuição da capacidade humana de alcançar conscientemente seus próprios objetivos.

Acima de tudo, Weber mantém uma postura de imparcialidade, consciente dos efeitos distorcidos que poderiam resultar dos juízos de valor ou de interesses enviesados, procedentes das mais diversas direções. Sua perspectiva multidimensional tornou-o fundamentalmente um teórico do conflito. Na verdade, o conflito não é apenas mais um dentre outros fatores, mas é uma expressão desse caráter multidimensional das coisas, da pluralidade dos diferentes grupos, interesses e perspectivas que constituem o mundo. Afinal, o mundo *não* é um todo coeso, como uma grande unidade social ou metafísica. Embora exista consenso e unidade no interior de alguns componentes da sociedade, o todo é uma mistura de partes em conflito. Além dos elementos mais específicos que Weber aprendeu com os marxianos/engelsianos, essa posição consiste em uma importante razão para explicar por que Weber desempenhou um papel tão importante na subsequente formação da tradição do conflito na Sociologia. Weber não apenas percebeu a existência de múltiplas esferas, mas também notou que há sempre uma luta pela dominação que é travada no interior de cada uma dessas esferas. Para ele, a economia é uma luta de classes, mas uma luta mais complicada do que aquela que Marx e Engels

haviam descrito. A política é ainda um outro contexto de luta, que envolve interesses conflitantes entre políticos e classes econômicas. Até mesmo o mundo das ideias é dividido entre diversos grupos de interesse. As religiões, por exemplo, travam suas próprias disputas — baseadas na organização social da própria Igreja — que separam os teólogos profissionais dos "políticos da Igreja", e estes dos fiéis. Até mesmo quando Weber parece fazer uma defesa da influência autônoma das ideias, ele contribui para aquilo que pode ser chamado de um sofisticado desenvolvimento de uma teoria da ideologia.

Consequentemente, Weber via a história como um processo de conflito confuso e multidimensional entre diversas frentes. Ele era um inimigo das noções simplistas dos estágios evolutivos ou de outras características mais nítidas que os teóricos tentavam impor às complexidades da realidade histórica. Essa razão já seria suficiente para questionar as interpretações que afirmam que ele considerava a racionalização como a principal tendência da história. Weber era, então, um historicista, um partidário da doutrina segundo a qual não existem leis gerais, mas explicações sem fim de particularidades históricas, com princípios explicativos diferentes para cada era? Muitas vezes, essa parece ser a posição de Weber, especialmente no começo de sua carreira; quando ele estava escrevendo tratados metodológicos. Isso parece tornar a Sociologia algo impossível, ao menos enquanto uma ciência generalizante. Mas Weber encontrou uma saída para isso. Ele subordinou a Sociologia à tarefa de apresentar os elementos com os quais a história é feita. Para esse propósito, ele criou a categoria de *tipos ideais*, modelos abstratos de burocracia, de classe, de mercado e assim por diante, que poderiam capturar aspectos da complexa realidade histórica, sempre levando em consideração que seria necessário aplicar vários tipos ideais ao mesmo tempo, de modo a captar os vários aspectos das coisas.

Esses tipos ideais se transformaram nos germes da Sociologia pós-weberiana. Cada um deles é um tipo de teoria encapsulada, do mesmo modo que a tabela periódica é uma teoria sobre o modo como as moléculas são reunidas. Weber negava que houvesse leis de desenvolvimento da história. Seu desenrolar dependia de quais "moléculas" se combinariam em cada caso. Mas essas "moléculas" sociais acabam se tornando bem estruturadas e adquirem uma legalidade própria, dando origem às teorias de classes, de organizações e coisas do tipo, oferecendo um conteúdo real para a teoria weberiana do conflito.

O famoso modelo tridimensional de estratificação proposto por Weber é a melhor chave que podemos encontrar para nos aproximarmos de seu complicado sistema. Seus tradutores americanos, Hans Gerth e C. Wright Mills, o apresentaram a partir dos seguintes termos: classe, *status* e partido. Todos estes são tipos de grupos de interesse que podem lutar tanto entre si quanto uns contra os outros. Eles também estão conectados uns aos outros, e cada um deles descreve determinado contexto em relação ao qual Weber tinha uma teoria.



Para Weber, classe se refere à mesma instância da qual trataram Marx e Engels. Poderíamos até mesmo afirmar que Weber incorporou a Sociologia de Marx e Engels como um dos elementos de seu sistema. Ao fazer isso, ele alterou o modelo daqueles autores. O conflito de classe, para Weber, é mais complicado do que na teoria de Marx e Engels. Eles trataram principalmente (ao menos em seus escritos teóricos) do conflito entre trabalhadores e capitalistas, entre proprietários dos meios de produção e os produtores de trabalho. Weber tornou esse esquema mais elaborado ao acrescentar o conflito entre os capitalistas financeiros (sobre os quais Marx falou ao tratar da revolução de 1848, na França) e aqueles que faziam empréstimos de capital, bem como a batalha entre vendedores e consumidores. Esse esquema foi chamado mais recentemente por Norbert Wiley, com a intenção de mostrar o quanto a política americana é permeada por conflitos de classe; enquanto a batalha entre capitalistas/trabalhadores tem sido menos aparente, a batalha entre credores/devedores dominou a política do século XVIII, baseada nas propriedades agrícolas, e os conflitos raciais da década de 1960 envolveram consumidores atacando comerciantes. Para Weber, o conflito de classe é como um circo com três picadeiros.

Mas o modo como Weber entendia o conflito de classe difere do modelo de Marx em virtude de um motivo ainda mais crucial. Para Marx, as classes são definidas em relação à posse ou ausência de posse dos meios de produção. Para Weber, as classes são definidas a partir de sua posição em um mercado. Teóricos marxistas mais recentes, em uma reação contra Weber, criticaram seu modelo por basear a estratificação em um nível demasiado superficial da produção econômica. No entanto, eu gostaria de dizer que isso é o que constitui a força de Weber, não sua fraqueza. O esquema de Marx vincula as classes à sua teoria econômica — que é uma parte do sistema de Marx e Engels que se mostrou menos plausível enquanto um guia para a transformação histórica. As transformações nos meios de produção ou na propriedade desses meios de produção não transcorreram do modo como Marx havia previsto, nem antes dele, nem depois dele. Na verdade, penso que Marx e Engels reconheceram isso tacitamente quando escreveram sobre acontecimentos políticos reais, como no caso da Revolução Francesa de 1848. Nesses contextos, eles sempre lidaram com uma variedade muito maior de classes, não apenas com proprietários versus trabalhadores. Na realidade, a ação sempre foi centrada em torno de classes intermediárias, com suas inúmeras e complicadas divisões, e nas classes superiores: os proprietários de capital financeiro e os proprietários de terra (que Weber descreveu como uma classe de credores), bem como os pequenos e os grandes industriais.

Weber construiu sua teoria sobre os conflitos de classe enfocando a situação em que esse conflito é mais real: na luta pelo controle de um lugar em determinado mercado. Para Weber, o monopólio não é simplesmente uma situação que emerge em um estado tardio do capitalismo. Trata-se de um processo fundamental que pode ser encontrado no decorrer de toda a história. As classes sociais correspondem às diferentes formas de tentar obter o controle de mercados específicos: di-

nhreiro e crédito, terra, indústrias manufatureiras dos mais diversos tipos, várias habilidades de trabalho. Isso oferece uma imagem mais realista sobre o que acontece, bem como fornece uma concepção teórica geral sobre o processo de estratificação. As classes dominantes são aquelas que conseguem obter o monopólio sobre algum mercado lucrativo; as classes menos dominantes obtêm apenas monopólios parciais, ou monopólios de mercados menos vantajosos. As classes que não conseguem obter nenhum monopólio e que são forçadas a competir no mercado aberto são sujeitas às suas forças niveladoras.

Chegamos agora à segunda categoria de estratificação de Weber, os grupos de status. Esses grupos são usualmente entendidos como sendo uma categoria oposta à categoria econômica de classe. Enquanto as classes são criadas a partir de frias considerações econômicas — ou seja, pelo agrupamento de interesses similares em virtude de posições similares no mercado —, os grupos de status devem ser constituídos no interior do mundo da cultura. Eles não são categorias meramente estatísticas, mas comunidades reais, pessoas com um estilo de vida e uma visão de mundo em comum, pessoas que se identificam umas com as outras pelo pertencimento a um grupo. Isso nos faz pensar em grupos étnicos, raças, grupos religiosos, comunidades de pequenas cidades, vizinhos: grupos que tendem a negar a classe social ou a superar as barreiras de classe. Mas, na realidade, há uma profunda conexão entre classe e grupo de status. Lembrem-se: classes são grupos que compartilham um determinado grau de monopolização em algum mercado. Elas fazem isso se tornando organizadas, adquirindo uma autoconsciência ao criar certas delimitações ao seu redor — em suma, ao se tornarem grupos de status.

Qualquer classe bem-sucedida, dominante, deve organizar-se enquanto um grupo de status. Na verdade, historicamente foi sempre isso o que aconteceu. As classes históricas dominantes apresentadas por Marx e Engels sempre foram legalmente e culturalmente organizadas, o que permitiu que o controle fosse sempre exercido por seus membros. Os proprietários de terra medievais não apenas controlavam a terra e exploravam os servos; eles também se tornaram o estamento nobre, com suas exigências de títulos hereditários, com seus hábitos cortesões, com seu estilo de vida cavalheiresco, que evitava que eles tivessem que sujar suas mãos com qualquer outra coisa além de sangue. Na Índia, a divisão entre os grupos ocupacionais foi ainda mais profunda, originando as castas, que garantia que as castas impuras fossem evitadas — e justificando isso pela doutrina religiosa do karma passado e da futura reencarnação. Do ponto de vista marxiano, essas classes estavam simplesmente se disfarçando sob o manto das ideologias. A teoria de Weber concorda com isso, mas com a seguinte ressalva: o elemento ideológico ou cultural é considerado absolutamente necessário para que um grupo se torne mais do que um mero grupo de pessoas com a mesma posição econômica, para que se torne uma verdadeira comunidade social. Mais do que isso, ele considera que o grupo de status tem impacto direto sobre a situação econômica: é somente desse modo que

um grupo se torna poderoso o bastante para monopolizar a parte do mercado que deseja, em vez de simplesmente competir em condições de igualdade no âmbito de determinado segmento. A organização de grupos de *status* é uma arma econômica.

Por essa razão, não é correto afirmar que os grupos de *status* são grupos não econômicos. Seu estilo de vida e suas feições gerais dependem de seus recursos econômicos e de sua posição na sociedade. O castelo dos nobres, seus cavalos e suas roupas só foram possíveis em virtude de suas riquezas. Atualmente, as classes mais altas realizam os bailes de debutantes e contribuem com orquestras sinfônicas e museus de arte, como um processo de conversão capital econômico em capital cultural, para utilizar os termos de Bourdieu. Até mesmo suas inclinações religiosas são afetadas por sua posição de classe. Em uma análise comparativa, Weber demonstrou que as classes mais altas sempre preferem uma religião mais dignificante, com rituais grandiosos, mas que não exijam muito comprometimento pessoal; as classes médias trabalhadoras preferem uma religião ascética e moralista, que inspira respeitabilidade e as motiva ao trabalho duro; e as classes mais baixas tratam a religião como uma forma de magia, de intervenção sobrenatural que pode lhes trazer riqueza e sorte para derrotar seus inimigos. Essas diferentes características culturais podem fazer com que grupos de *status* superiores e inferiores apareçam uns aos outros como seres alienígenas. E eles também ajudam a encobrir sua base econômica. Isso é particularmente verdade, porque um grupo dominante que se organizou enquanto um grupo de *status* sempre idealiza a si mesmo e afirma ser diferente dos demais não em virtude de sua riqueza ou poder, mas de sua nobreza, de sua honra, de sua polidez e de seu gosto artístico, de suas habilidades técnicas, ou qualquer que seja a ideologia de *status* em questão.

A posse desse tipo de ideologia de *status* torna mais fácil que os membros do grupo monopolizem posições econômicas. Pessoas de fora podem ser excluídas ou limitadas pelo simples fato de que somente as pessoas que parecem ser "o tipo certo" são admitidas para assumir as melhores posições. O tipo de ideologia de *status* pode mudar periodicamente, mas esse é um processo que sempre se faz presente. Embora a proliferação de títulos acadêmicos não fosse muito significativa nos tempos de Weber, ele já pôde perceber o surgimento dos modernos grupos de *status* que serviam para monopolizar as posições ocupacionais mais lucrativas. O crescimento das modernas "profissões" demonstra o quanto nossa força de trabalho se tornou permeada por esse tipo de monopólio. É verdade que os médicos realizam um tipo de trabalho bastante especializado, mas eles se separam do restante da classe trabalhadora mediante a construção de uma elaborada cultura ocupacional sustentada pela exigência de diplomas e licenças governamentais, para monopolizar o conhecimento médico. De fato, eles criaram um monopólio bastante lucrativo, o de prescrição de receitas, e conseguiram isso com manobras políticas que garantiram que os remédios não fossem vendidos no mercado aberto. O mesmo tipo de análise pode ser estendido a muitas outras esferas ocupacionais modernas.

Portanto, uma diferença crucial de Weber em relação à teoria de classe marxiana consiste em sua ideia de que as batalhas econômicas têm muito mais faces do que mostrara Marx. As classes foram subdivididas em grupos de *status*, e obtiveram o controle de determinados setores dos mercados econômicos. Sua teoria contempla também a presença de um mercado secundário de atributos de *status*, que tendem a se sobrepor às linhas econômicas primárias. Entretanto, por baixo dessas roupagens, as lutas econômicas continuam a ser travadas. Elas são mais difíceis de ser percebidas, mas continuam a ser o esqueleto de todo o sistema.

Finalmente, temos os *partidos* ou grupos de poder: aqui Weber aponta para uma outra esfera de luta, entre facções políticas. Ele afirma que os políticos, com suas manobras, não podem ser reduzidos às lutas entre as classes econômicas ou entre grupos de *status*, porque eles possuem interesses próprios. A afirmação de que nem tudo é luta de classe parece antimarxiana. Mas, na realidade, no que concerne à sua Sociologia, Marx e Engels não estavam muito distantes dessa afirmação. Basta lembrar que, além das várias classes em luta nos momentos revolucionários, eles também mencionaram os grupos políticos *per se*: o exército e os burocratas, na França de 1848, o Imperador contra os príncipes e contra os cavaleiros, durante a Reforma alemã. Essas eram verdadeiras lutas entre grupos de interesse e, embora esses grupos fossem aliados a diferentes classes, eles não podiam ser reduzidos a estas.

Mas as facções políticas não são um epifenômeno inexplicável, uma superestrutura que surge de forma indeterminada. Elas são grupos organizados no âmbito de uma esfera diferente daquela das classes, embora se estruturarem sobre um mesmo solo. Assim como Weber afirmou, os partidos habitam "a casa do poder": em outros termos, eles habitam o Estado. E, para Weber, o Estado é uma organização: na verdade, sua análise sobre o Estado faz surgir sua teoria sobre a burocracia e, consequentemente, a moderna Sociologia das organizações. Mas uma organização é algo real, material — na medida em que adquire alguma permanência, ela passa a ter propriedades, terras, prédios, armas, recursos para manter seus membros, e assim por diante. Cada Estado tem sua própria economia. (Consequentemente, Weber disse o mesmo a respeito de cada Igreja: tão logo deixa de ser uma seita carismática e começa a estruturar-se sobre a figura de líderes permanentes, ela adquire propriedades e transforma-se em uma entidade econômica.) Portanto, as facções políticas possuem seus próprios interesses econômicos: o poder e a riqueza de sua organização, o próprio Estado. O mesmo pode ser aplicado às organizações políticas menores, tais como os partidos políticos: seus membros oficiais passam a ter interesse na prosperidade de sua organização, na medida em que é nela que fazem suas carreiras.

Disso se segue que as facções políticas, ao habitar a "casa do poder", habitam uma casa real, ao lado de outras organizações empresariais, financeiras e de todas as demais organizações que constituem o âmbito das classes. O traço característico do Estado não são os interesses de seus membros, mas suas armas exclusivas. O

Estado é armado e, portanto, pode dominar todas as outras organizações. Marx e Engels já haviam visto isso, quando afirmaram que a força do Estado sustenta o sistema de propriedade econômica. O Estado precisa investir em armas, em tropas e em polícia, para que tenha condições de governar; o extenso aparato de burocratas, de coletores de impostos, de magistrados e funcionários do tipo são encarregados de manter e suprir essas forças. Mas isso cria um problema econômico para o Estado, bastante característico: trata-se do problema fiscal. Os Estados também possuem seus inimigos próprios: quais sejam, os outros Estados. Os Estados também líderes brigam pelo poder e prestígio nacional. São particularmente esses conflitos que aumentam o poder de alguns Estados, na medida em que enfraquecem o poder de outros. Mas até mesmo Estados militarmente bem-sucedidos correm o risco de enfrentar problemas econômicos, em função dos altos custos de manutenção de seus exércitos. A moderna análise dos conflitos, como veremos, coloca uma derivável ênfase sobre esse esforço econômico-e-militar por parte do Estado.

O Estado também possui uma outra arma crucial: a legitimidade. Isso é um aspecto do campo cultural e emocional. Nos termos de Marx e Engels, o Estado é o principal mecanismo de produção de ideologia; na terminologia de Weber, o Estado é o bem-sucedido faz com que as pessoas que vivem dentro de suas fronteiras se sintam como parte um único grupo de *status*, a nação. Há muitos modos pelos quais a legitimidade pode ser gerada: Weber apontou o carisma dos líderes, a tradição das organizações hereditárias e a autoridade racional-legal da constituição. Cada uma dessas fontes repousa sobre uma determinada base material e organizacional. A legitimidade não surge por geração espontânea; ela é produzida, e os vários tipos de organização que a produzem podem ser considerados como um outro aspecto dos meios de produção mental (ou do que mais recentemente chamei de "meios de produção emocional"). As análises neomarxianas mais recentes tem se concentrado sobre essa questão. Por exemplo, o teórico alemão Jürgen Habermas afirmou que a luta revolucionária nos Estados modernos ocorre não em virtude de crises econômicas, mas de "crises de legitimidade". Uma análise mais econômica foi feita pelo americano James O'Connor, que argumenta que a moderna "crise fiscal do Estado" — que envolve a vida pública, aumento de taxas e inflação — deve-se ao modo pelo qual o Estado tenta comprar legitimidade, oferecendo políticas públicas de bem-estar social, ao mesmo tempo em que é sugado pelo setor econômico. Tanto Habermas quanto O'Connor ilustram como as modernas teorias marxianas do Estado têm trilhado em uma direção weberiana.

O século XX articula ideias marxianas e weberianas

Weber merece ser considerado como o indivíduo que deu origem à moderna teoria do conflito. Não que Marx e Engels tenham sido menos fundamentais, mas para eles a Sociologia era calcada na política, na Economia e na Filosofia (especialmente no caso de Marx). Weber, embora fosse economista e advogado de forma-

ção, ajudou a fundar a Associação Sociológica Alemã, e considerava seu próprio trabalho como sociológico. Além disso, seus esforços para mapear todos os fatores fundamentais para a compreensão do desenvolvimento do capitalismo acabaram por traçar os contornos desse campo. Nas gerações posteriores, a Sociologia tornou-se muito mais empírica, baseando-se não apenas em comparações históricas, mas também em pesquisas sistemáticas com a finalidade de obter novos dados. Os dados históricos e comparativos — que certamente também são empíricos, embora coletados de modo diferente — passaram a ser utilizados para construir e testar teorias empiricamente, de um modo muito mais explícito do que Weber o fizera. Seus esforços pioneiros e seus tipos ideais constituíram o núcleo de conceitos e teorias que foram desenvolvidos posteriormente e que, por sua vez, transformam-se na medida em que nossos pontos de vista teóricos continuam a se desenvolver.

Politicamente, é claro, o marxismo manteve uma identidade característica ao longo de todo o século XX. Isso obscureceu o fato de que, *intelectualmente*, a tradição do conflito, comum tanto a Marx quanto a Weber, teve nesses autores seu ponto de partida, mas depois tomou um rumo próprio, caracterizado pela articulação entre essas duas linhas. Podemos perceber isso até mesmo na geração que se seguiu imediatamente após Weber. Um dos intelectuais que frequentou o salão de Weber em Heidelberg foi o jovem marxista húngaro, Georg Lukács, a quem Weber respeitava muito, a despeito de suas discordâncias. Lukács, assim como o italiano Antonio Gramsci, lutou contra a maré do economicismo e materialismo marxistas, desenvolvendo uma teoria hegeliana sobre os conflitos de classe que enfatizava a "falsa consciência" das classes sociais mais altas. Segundo Lukács, as classes sociais mais altas eram mais alienadas da realidade e da verdadeira essência humana do que as oprimidas classes mais baixas, porque são elas que fornecem a ideologia reificada da permanência da ordem capitalista. O quanto Weber influenciou as ideias de Lukács é algo que não pode ser determinado com muita clareza, mas isso ilustra o quanto marxianos e weberianos já faziam parte de um mesmo círculo intelectual.

Outra instância em que se deu essa imbricação foi na Sociologia que se desenvolveu em Frankfurt. Lá, a assim chamada "Escola de Frankfurt", liderada por Max Horkheimer e Theodor Adorno, tinha um instituto de pesquisa financiado por um rico patrocinador (novamente temos exemplo da importância dos meios de produção mental). As ideias de Adorno foram desenvolvidas na direção da filosofia da alienação e reificação de Lukács, enquanto Horkheimer trouxe teorias freudianas e somou-as à teoria de Marx. Outro membro da escola era Herbert Marcuse, que tratou desses dois temas e formulou uma crítica da cultura capitalista que posteriormente serviu como *slogan* para a ala mais radical do movimento estudantil dos anos de 1960. Uma forma de marxismo mais materialista foi desenvolvida por Karl Wittfogel, que tentou mostrar que as peculiaridades da China e das outras formas de "despotismo Oriental" resultavam da própria base econômica. Segundo Wittfogel, elas eram "civilizações hidráulicas", baseadas não em uma propriedade privada da terra, assegurada aos aristocratas ou senhores de escravo; mas nas obras

de irrigação construídas pelo Estado. Portanto, o próprio Estado era a entidade econômica central no Oriente, e as classes privadas não tinham passado por um desenvolvimento significativo. Aqui vemos novamente que o esquema de Marx/Engels não aparece simplesmente como um esquema de estágios acabados, mas como um incentivo para compreender a grande variedade de sociedades na história mundial, mediante a consideração de múltiplos fatores econômicos. E isso se enquadra perfeitamente na afirmação feita anteriormente, de que o próprio Estado deve ser entendido como uma entidade econômica.

### Organizações como lutas pelo poder

Uma das linhas de análise mais influentes que veio de Frankfurt era ainda mais explicitamente resultante da relação de confronto e síntese entre as abordagens weberiana e marxiana. Na Universidade de Frankfurt – não no Instituto Marxista de Pesquisa Social –, a cadeira de Sociologia era ocupada por Karl Mannheim. Mannheim tornou-se famoso em 1929, com seu livro *Ideologia e utopia*, uma obra que volta à teoria marxista da ideologia contra os próprios marxistas. Se as ideologias conservadoras representam o interesse da classe dominante, as reivindicações políticas da classe trabalhadora são igualmente ideológicas, e adquirem a forma de utopias. Ainda mais importante para o desenvolvimento da Sociologia do conflito foi o tema weberiano que Mannheim desenvolveu em seu livro seguinte, *O homem e a sociedade em uma época de crise*, escrito em 1935, quando esteve exilado para fugir das perseguições nazistas. Seguindo Weber, Mannheim afirmou que as organizações podem operar segundo dois tipos de racionalidade. Em primeiro lugar, há a *racionalidade substantiva*: a percepção humana em relação ao modo como os meios levam a determinados fins. Esse é o tipo de racionalidade que costumamos exaltar, como sendo o selo de qualidade de nossa época, científica, profissionalizada, sem superstições. Mas há um segundo tipo de racionalidade que se torna ainda mais proeminente: a *racionalidade funcional* (ou *formal*) das organizações burocráticas. Aqui, a racionalidade converte-se em um cumprimento de regras e regulamentações, em seguir tudo ao pé da letra, o que supostamente deveria permitir um funcionamento mais eficiente.

O tipo de racionalidade formal tende sempre a minar a racionalidade substantiva. Na medida em que nos tornamos mais esclarecidos e especializados cientificamente, incorporamos nosso conhecimento a organizações que já não permitem pensar de um modo humano. A organização desenvolve certa inércia, move-se sozinho e escapa ao controle humano. O que Mannheim tinha em mente era o exemplo das corridas militares, que foram promovidas pelas burocracias governamentais desde o início do século XX – uma característica com a qual nos defrontamos ainda hoje, mas acrescida com a espantosa ameaça de aniquilação total por uma guerra nuclear. Esse foi um traço que Mannheim já diagnosticou nas tensões que desencadearam a Primeira Guerra Mundial. Foi uma guerra que ninguém desejava, mas tão logo uma pequena crise nos Balcãs em 1914 pôs a engrenagem

em movimento, não houve mais como evitar a mobilização e a contramobilização, e o mundo inteiro foi escalado para tomar parte em uma guerra extremamente destrutiva. Mannheim afirmou que esse mesmo processo ocorre na esfera civil. A racionalidade formal do capitalismo, em constante busca pelo lucro, faz com que se ignore a racionalidade substantiva do sistema econômico como um todo. A racionalidade em um determinado nível equivale à irracionalidade em outro nível, precipitando uma depressão econômica que talvez possa não ser controlada. Mannheim argumentou que o fascismo – uma ideologia antimoderna e antirracional – era, contudo, não apenas uma aberração bizarra, mas uma reação a uma profunda falta de racionalidade em um mundo marcado pelas modernas organizações impessoais. O fascismo afirmava o poder de um líder humano – exaltando um Hitler ou um Mussolini – como um antidoto contra as manobras impessoais e as irracionalidades dos burocratas.

Hans Gerth, que estudou em Frankfurt, trouxe a mensagem de Mannheim para a América. Como professor na Universidade de Wisconsin, ele colaborou com o jovem C. Wright Mills em uma série de livros. Assim como Georg Herbert Mead, eles tentaram realizar uma síntese entre Freud (uma abordagem que estava sendo utilizada pelos marxistas de Frankfurt), e Weber, em seu livro *Caráter e estrutura social*. Em 1946, eles publicaram a mais influente coleção dos escritos de Weber, a famosa edição de Gerth e Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*. Isso trouxe atenção para a teoria da estratificação de Weber, sob o título de *Classe, status e partido*, bem como para sua teoria da burocracia. De modo geral, Gerth e Mills apresentavam Weber como um teórico do conflito, contrapondo-se à imagem oferecida pela tradução de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, publicada por Talcott Parsons. Durante os 20 anos seguintes, travou-se uma luta para definir qual dos dois lados estava correto e então definir qual o significado de Weber para a Sociologia americana. Parsons e seus colaboradores sublinharam as definições abstratas de capitalismo dadas por Weber (que enfatizava a racionalidade desse sistema), e depois seus escritos sobre o direito e a religião, enquanto Gerth e seus colegas se contrapunham a essa imagem idealista de Weber ao destacar seus estudos mais históricos.

Durante a década de 1950, o espírito conservador dominava a Sociologia americana. Talcott Parsons e outros funcionalistas produziram categorizações abstratas das instituições sociais, encontrando em todo lugar uma função benéfica, que ajuda a manter a ordem social. A Sociologia do conflito não estava morta, mas pouco se falava dela. No entanto, ela fazia progressos no *front* empírico, desenvolvendo estudos sobre o poder político nas organizações e fazendo um mapeamento da estratificação social. Na realidade, a única voz da tradição do conflito que se manifestava mais claramente era a de C. Wright Mills. Esses eram tempos de um anticomunismo radical na política americana, com uma caça às bruxas liderada por personagens da direita, como o Senador Joe McCarthy, mas esse espírito geral era compartilhado, com menor intensidade, por praticamente todo mundo. Os acadê-

micos liberais temiam utilizar a palavra "Marx" em público e denunciavam qualquer um que fizesse críticas a essa postura, para que fossem poupados da ira dos políticos de direita, que muitas pessoas acreditavam que poderiam dar início a um regime nazista. Desse modo, Mills logo ganhou a fama de ser um intelectual de extrema esquerda. Mas isso não era muito correto. C. Wright Mills era simplesmente um indivíduo que tinha muita coragem e escrevia claramente, e não se importava de ser minoria em função de suas duras críticas às vertentes que predominavam em sua disciplina.

Na realidade, a teoria de Mills era uma aplicação da teoria de Mannheim e, portanto, de Weber. Seu livro mais famoso, *The Power Elite* (1956), afirmava que a América não estava sob o controle de decisões de indivíduos — isto é, os políticos eleitos —, mas era governada por três sólidas organizações burocráticas. Essas organizações eram o universo das corporações empresariais, a burocracia militar do Pentágono e os burocratas do governo federal. Podemos ver aqui um tema weberiano: os capitalistas de Marx estão presentes, mas são apenas parte de uma ampla concatenação de grupos de poder, nas quais o Estado (segundo Weber, a esfera dos "partidos", que são "os habitantes da casa do poder") é representado de forma importante. Mills também discute os grupos de *status* da elite, a "alta sociedade" e as celebridades no estilo hollywoodiano, na medida em que ele considera que esses grupos ajudam a camuflar os verdadeiros centros de poder. O argumento central é uma variante daquele de Mannheim: a política dos Estados Unidos, em seu mais elevado escalão, não é governada por um ser humano que pensa segundo uma racionalidade substantiva, e os votantes não exercem controle total sobre os mecanismos da democracia. As verdadeiras forças no controle são as grandes burocracias, que seguem uma lógica própria, a do autoengrandecimento. Mills afirmou que o autointeresse de curto prazo das empresas capitalistas se misturou aos interesses dos burocratas do Pentágono em expandir a corrida militar armamentista. O fluxo de uma elite pessoal que se reveza no topo do universo corporativo, militar e na burocracia federal cimentou essa convergência estrutural. Esses três setores estavam no controle do rumo que as coisas tomavam, e faziam com que tudo seguisse numa mesma direção. E Mills temia que esse caminho estivesse levando diretamente para uma Terceira Guerra Mundial.

Durante décadas, boa parte do que Mills dissera permaneceu igualmente verdadeiro e igualmente assustador. Mudaram as figuras que atuavam na presidência, mudaram os generais, os oficiais de gabinete, mas a maioria das administrações, tanto dos republicanos quanto dos democratas, parecia igualmente incapaz de se desvencilhar da máquina de guerra. Não obstante, aprendemos sobre algumas forças de contrabalanço. A máquina estava fora de controle, mas essa era apenas uma tendência dentre outras. As guerras e os confrontos nucleares haviam ocorrido, mas ainda não havíamos ultrapassado determinado limite. Uma dessas forças de

contrabalanço foi apontada por um autor que já mencionamos anteriormente. O'Connor afirmou que o Estado moderno passava por uma crise fiscal, que se devia, em parte, a algumas características do mesmo complexo militar-industrial sobre o qual falara Mills. É verdade que, em alguma medida, as armas militares favoreceram o rápido crescimento da economia capitalista, mas isso é algo que tem mais importância em certos períodos do que em outros. Isso também contribuiu para aumentar os gastos do governo; portanto, periodicamente, são necessários esforços para ajustar essa tensão econômica, realizando cortes no orçamento.

Outra deficiência no ponto de vista apresentado por Mills é que ele considerou os Estados Unidos isoladamente, como um complexo burocrático-capitalista em si mesmo. Posteriormente, começamos a dar mais atenção ao sistema mundial mais amplo, e a descobrir algumas das leis segundo as quais opera esse sistema. Há uma geopolítica de expansão e contração militar que envolve todos os Estados, e não apenas um Estado isoladamente. Vários aspectos da teoria geopolítica foram enunciados por Artur Stinchcombe, Kenneth Boulding, pelo historiador William McNeill, dentre outros. No final da década de 1970, eu apresentei uma teoria sintética que explicava bem os movimentos de expansão e contração dos estados ao longo dos milênios. Estados grandes e com muitos recursos tendem a expandir-se à custa dos Estados menores e mais pobres. Um segundo princípio é o de que os estados fronteiriços, aqueles que ficam "nos limites" de uma área povoada, tendem a se expandir em detrimento dos Estados que se situam mais ao meio, que enfrentem inimigos de todos os lados. Esses dois princípios são cumulativos ao longo do tempo; o grande se torna maior, e os estados fronteiriços engolem os estados que se situam no meio. Isso poderia levar à constituição de um grande Estado que governaria o mundo, exceto pelo fato de que há outros dois princípios que interferem nesse processo. Um deles é o de que os Estados que se situam em lados opostos do sistema mundial (por exemplo, a Rússia vem em uma direção, e os Estados Unidos vêm de outra), finalmente se encontram como dois impérios ou alianças gigantes, disputando a dominação do mundo. O outro princípio é o de que mesmo que não exista oposição entre superpoderes, os Estados tendem a entrar em colapso se forem expandidos excessivamente; quando suas fronteiras estão muito distantes do centro, os custos do Estado podem levar à bancarrota, tornando-se suscetível a um súbito colapso diante de qualquer crise.

No começo da década de 1980, apliquei esses princípios à corrida nuclear, que Mills afirmara ser inevitável, e cheguei a uma conclusão inesperada. A União Soviética, que havia herdado a posição do antigo Império Russo, havia perdido suas vantagens geopolíticas por volta da metade do século XX; todos os fatores de previsão apontavam para o fato de que o mundo se dividiria em dois. A grande questão era: será que essa divisão ocorreria antes da guerra com a outra grande potência, os Estados Unidos, o que provocaria a destruição do mundo em uma guerra nuclear? Durante a década de 1980, estavam presentes as duas seguintes tendências: o aumento

dos problemas econômicos na União Soviética levou a um movimento de reforma que acabou por reduzir os custos da excessiva expansão militar; e, por outro lado, havia a expansão da corrida nuclear, numa atmosfera de exibição de forças, que ameaçava destruir as duas superpotências, levando o mundo junto com elas. Felizmente, a crise financeira na União Soviética levou à falência desse polo, antes que o confronto entre esses dois blocos de poder atingisse seu clímax. A teoria de Mills revelou suas limitações, mas ela permaneceu válida durante um bom tempo.

Vamos nos voltar um momento para o desenvolvimento da Sociologia do conflito aplicada às organizações. Mannheim e Mill ajudaram a desenvolvê-la, aplicando um aspecto da teoria da burocracia de Weber. Para compreendermos melhor um outro aspecto, é preciso voltar para a época de Weber. Um de seus protegidos era o jovem socialista marxista Robert Michels. Em virtude de suas convicções, recusaram a Michels uma posição no mundo acadêmico alemão, embora Weber tivesse lutado em seu favor. Mas naquele momento Michels já estava se tornando cínico. Ele era bastante familiarizado com o partido marxista de sua época, o Partido Social Democrata, com sua elaborada burocracia baseada em sindicatos e em seus oficiais. Nessa organização, Michels manteve os olhos bem abertos para a noção weberiana de conflito político, como algo que tem características próprias. Ele percebeu que os líderes de uma organização ficam presos em uma luta implícita pelo poder, que é travada com seus próprios seguidores: dentro de cada organização há uma espécie de pequena luta de classe. Assim como as classes superiores do sistema capitalista têm muita mais capacidade de dominação do que as classes inferiores, a elite das organizações também é capaz de impor seus interesses, a despeito do fato de ser menos numerosa do que o restante dos membros, precisamente por ser mais mobilizada. A organização deve ser concebida como um ambiente político no qual são travadas lutas pelo controle dos meios materiais de administração. Esse é um desenvolvimento da teoria de Marx e Engels sobre os meios de mobilização política e de produção mental. A elite controla a máquina organizacional mediante uma maior capacidade de comunicação entre aqueles que fazem parte dessa elite, e também porque conseguem moldar a realidade para seus membros. Os membros da elite também tendem a identificar os interesses da organização com os interesses de suas próprias carreiras. Tudo aquilo que torna a organização mais segura e mais rica beneficia a seus líderes, que podem ter um trabalho confortável e proeminente. Essa é uma outra característica da "dinâmica organizacional" identificada por Mannheim. Os líderes querem manter o *status quo*; eles se vinculam ao ambiente no qual atuam e fazem tudo o que é possível para fazer com que a organização sobreviva, não importa o quanto isso leve a organização a afastar-se dos ideais oficiais para os quais foi inicialmente constituída. Com efeito, existe um mecanismo que faz com que a própria estrutura organizacional neutralize os líderes opositores. Outros pesquisadores, como Alvin Gouldner, lidaram com os conflitos pelo poder no contexto da "mudança de administração" entre os altos executivos; Melville Dalton revelou as técnicas das lutas pelo poder no nível dos executivos de médio escalão e seus esforços para controlar

os trabalhadores; e Michel Crozier, um sociólogo francês, apontou para a importância crucial do controle sobre as áreas de incerteza para se garantir a vitória nessas lutas. Diversos outros estudos — muitos destes não realizados por sociólogos, mas também pelas escolas de negócios ou pela administração pública — voltaram-se para as muitas facetas das organizações.

Na década de 1960 já era possível sintetizar uma teoria de larga escala sobre o modo como operam as organizações. Amitai Etzioni, por exemplo, utilizou as três dimensões propostas por Weber, classe, *status* e poder, para apresentar três técnicas de controle possíveis. Cada uma delas funciona melhor em um tipo de situação particular; cada uma delas também dá origem a diferentes tipos de estratégias de luta entre chefes e trabalhadores. Os *controles econômicos*, que se exercem especialmente pelo poder do salário, são mais utilizados nas organizações que possuem uma forma clara de mensuração dos resultados produzidos por trabalhador, mas esse tipo de controle leva a um deslocamento da atenção dos trabalhadores — da qualidade do trabalho para a forma com que o trabalho é mensurado. A pura *coerção* como forma de controle — com força bruta e ameaças — funciona melhor quando é fácil vigiar os trabalhadores; a desvantagem desse método é que ele é extremamente alienante e resulta em trabalhadores brutalizados. Finalmente, para tarefas que requerem uma boa dose de iniciativa e discernimento, Etzioni cunhou o termo *controle normativo*. Nesse caso, o gerente precisa manipular os grupos de *status* e suas ideologias, de modo que as tarefas sejam realizadas: esse é o setor das organizações profissionalizadas e credenciadas, que utilizam um trabalho altamente técnico e especializado.

Posteriore desenvolvimentos na teoria das organizações revelam muito dos princípios segundo os quais estas operam nas diferentes circunstâncias. Nós já maapeamos a diversidade de tecnologias que tornam as organizações diferentes umas das outras, e mais recentemente começamos a identificar os princípios das relações interorganizacionais, na medida em que essas relações formam um ambiente, uma ecologia competitiva para as organizações. As organizações sobrevivem, crescem ou são eliminadas, não somente em virtude de seus processos internos, mas também por serem parte de uma espécie de "sistema global", formado pelas organizações que estão a sua volta. Isso é particularmente explícito no caso das empresas capitalistas, mas também se aplica aos governos, às religiões e a outros tipos de organização. Esse tipo de teoria ainda está sendo desenvolvido. Harrison White afirma que os "mercados" não são formados por competidores, mas por facções de organizações que tentam organizar-se em nichos não competitivos. Esse tipo de teoria tem o potencial de transformar o modo econômico convencional de se compreender o sistema capitalista. Em sua obra, é possível identificar um fio condutor que pode ser considerado uma extensão da Sociologia do conflito que emergiu na época de Weber. A luta pela dominação não se dá apenas entre classes sociais, mas também ocorre no âmbito das organizações. Isso torna o universo do conflito muito mais complexo, na medida em que há lutas entre organizações e também no interior de cada uma delas. Mas com-

plexidade não é o mesmo que caos. A teoria organizacional tem mostrado, com argumentos importantes, de que modo as organizações criam grupos de interesses particulares, ao mesmo tempo em que as próprias organizações dão a esses grupos as armas que produzem os diferentes níveis de dominação. A teoria das organizações, quando entendida em seu contexto mais amplo, é uma chave para a compreensão do funcionamento da sociedade como um todo.

### *Classe, cultura de classe e desigualdade: os teóricos do conflito*

Durante as décadas de 1940 e 1950, também foram realizadas pesquisas empíricas sobre a estratificação das classes sociais em geral. A maior parte dessas pesquisas pode ser considerada como um esforço para flexibilizar o modelo de classes: para mostrar, por exemplo, que existe um *continuum* entre as ocupações que são ordenadas segundo o prestígio. Isso elimina os limites mais rígidos entre as classes e, portanto, afasta o modelo de conflito de classe, ao mesmo tempo em que desloca a atenção antes voltada sobre os interesses econômicos para as questões de diferença subjetiva ou cultural entre os indivíduos. Outra forma popular de pesquisa sobre a estratificação tem se concentrado sobre a mobilidade social, tendo como objetivo investigar em que extensão o pertencimento a uma classe social não é permanentemente, especialmente entre gerações.

Embora existam as posições de classe, as pessoas podem se deslocar para qual quer uma dessas posições. As posições de classe exercem uma poderosa influência sobre o modo como as pessoas pensam e agem. Mas desigualdades econômicas ainda estão presentes, mesmo se desviamos nosso olhar e nos voltamos para questões como prestígio e mobilidade. E como a análise organizacional já nos mostrou, há uma contínua luta por vantagens entre os membros das diferentes posições. A questão central é: qual é a natureza das linhas de divisão? Dado que há todo tipo de facções organizacionais, e que as diferenças nas graduações podem ser muito pequenas, há, não obstante, algum tipo de clivagem básica que afeta de forma mais significativa o modo de agir das pessoas?

No final da década de 1950 e na década de 1960, formou-se um consenso sobre a existência desse fator. E ele não era a propriedade econômica *per se*. No interior das complexas burocracias da sociedade moderna, a principal linha de divisão social era aquela que separava trabalhadores e gerentes. Esses grupos pertencem a diferentes redes, possuem diferentes culturas, aparências diferentes, e envolvem-se em lutas uns contra os outros. Mas os gerentes, especialmente nos níveis intermédios, não são realmente proprietários, apenas realizam trabalhos administrativos. Por outro lado, um pequeno número de empregadores independentes (como encanadores, eletricitistas e assim por diante) assemelha-se muito mais aos trabalhadores do que aos grandes empresários. O sociólogo alemão Ralf Dahrendorf propôs uma revisão do modelo de Marx, para que fosse possível lidar com es-

tas anomalias. A principal linha de divisão entre as classes seria entre *grupos de poder*, entre aqueles que dão ordens e aqueles que obedecem. Em alguns casos, a propriedade pode ser a base do poder: nesse caso, as classes de poder coincidem com as classes econômicas. Essa foi a situação observada por Marx e Engels no começo do século XIX, e que os fez pensar que a propriedade era a base do conflito. Em vez de propriedade, Dahrendorf defendeu que as divisões baseadas no poder são mais fundamentais.

A posição de Dahrendorf deu início a uma tradição autoconsciente da tradição do conflito, que é mais ampla do que o marxismo, embora inclua o marxismo como parte de seus predecessores intelectuais. Dahrendorf toma emprestada a concepção de classe formulada por Marx e Engels, e a generaliza num sentido weberiano, fazendo com que a concepção de conflito pelo poder tenha um caráter mais essencial. Em minha opinião, esse é um movimento estrategicamente importante, por diversas razões. Como vimos, a teoria do conflito pelo poder formulada por Weber possui uma conexão direta com a teoria das organizações, exatamente porque é nas organizações que o poder é mobilizado. Além disso, essa teoria nos permite colocar aquilo que foi descoberto nas análises organizacionais a serviço da teoria das classes sociais. Organizações e classes são apenas duas formas de dividir a mesma realidade social; as classes sempre têm suas bases como parte de algumas organizações, e as organizações criam as classes e os conflitos de classe.

Há também uma vantagem no nível da compreensão do lado subjetivo e individual da classe, que se refere ao modo como o indivíduo pensa e age de acordo com sua posição de classe. Se a realidade fundamental das classes é a divisão entre dar e receber ordens, isso nos faz voltar para a Psicologia Social, que deve explicar como ocorrem essas experiências: O que significa ser alguém que dá ordens? Como isso afeta as consciências? Que tipos de manobras ocorrem durante um dia comum de alguém nessa posição? As mesmas questões, é claro, também devem ser feitas em relação àqueles que recebem ordens. Erving Goffman, partindo de um ponto de vista completamente diferente, apresentou-nos um modelo de vida social enquanto uma série de palcos e bastidores, uma espécie de teatro da vida cotidiana. As pessoas que controlam o palco (isto é, as partes oficiais da sociedade) são aqueles que dão ordens, leia-se, as classes sociais mais altas, enquanto aqueles que se comportam como uma plateia complacente para esses atores oficiais são aqueles que recebem ordens, as classes trabalhadoras da sociedade. Deixarei os detalhes dessa teoria para o capítulo 3, porque Goffman provém da teoria durkheimiana dos rituais sociais e não da teoria do conflito. Mas, conforme mostrei detalhadamente em meu livro *Sociologia do conflito* (1975), colocar o modelo de Dahrendorf e Goffman lado a lado nos permite explicar com muito mais rigor os motivos pelos quais diferentes classes possuem as diversas características que nos são reveladas pelas evidências empíricas.

Um outro modelo de conflito pelo poder de fundamental importância foi oferecido por uma bem-sucedida teoria da distribuição da riqueza. O livro *Poder e pri-*

vilégio (1966), de Gerhard Lenski, foi a primeira grande análise comparativa a localizar a seguinte questão: quais são as condições que determinam se uma sociedade possui um grau alto ou baixo de desigualdade econômica? Lenski examinou todos os tipos de sociedade, desde as tribos baseadas em coleta e caça, passando pelos grandes impérios agrários (no estilo medieval) até chegar às modernas sociedades industriais. Ele mostrou que, na medida em que o montante de excedente econômico aumenta, o total da riqueza é distribuído não segundo necessidades econômicas ou pela contribuição de cada um na produção dessa riqueza, mas de acordo com o tipo de organização do poder. As desigualdades mais graves ocorrem nas circunstâncias em que esse excedente é mais significativo e em que o poder é mais concentrado. Historicamente, a mais desigual das sociedades enquadra-se nessa descrição: são os impérios agrários, onde a economia produz um excedente considerável, mas a aristocracia militar, o único grupo mobilizado politicamente, apropriou-se de praticamente todo esse excedente. Nas sociedades industriais, a distribuição da riqueza se mostra um pouco mais igualitária, exatamente na medida em que ocorre uma revolução política, que concede mais poder às massas. Nos países capitalistas, foram as classes médias as que mais se beneficiaram dessa repartição do poder. Nos países cujas mudanças se deram na direção do socialismo, tal como pesquisas ulteriores demonstraram, o grau de desigualdade foi reduzido ainda mais. As desigualdades que ainda existem nos países socialistas não se devem à propriedade econômica, mas à concentração de poder na hierarquia dos partidos oficiais. Portanto, os modelos de Lenski e Dahrendorf tomados conjuntamente lançam bastante luz não apenas sobre o problema da desigualdade nos modernos Estados capitalistas, mas também sobre os conflitos e divisões de classe que têm ocorrido na Polônia, na ex-União Soviética e em outros lugares.

#### Mobilização de classe e conflito político

Em nossa discussão, já vimos o quanto o modelo de Marx e Engels rendeu bons frutos para a Sociologia do conflito político. Quando a Sociologia começou a fazer pesquisas baseadas em "survey"<sup>5</sup>, a partir da década de 1940, o que inevitavelmente levou à redescoberta de muitas de suas ideias. Seymour Martin Lipset (que na sua juventude foi um marxista, e mais tarde voltou-se mais para a direita) resumiu a influência das classes sobre a política ao chamar as eleições de "luta de classe democrática". As classes sociais estão dentre as mais importantes formas de segmentação que ajudam a explicar como as pessoas votam, ainda que as outras dimensões que preveem as atitudes políticas sejam baseadas em versões dos grupos de status de Weber. Além disso, a classe social tem se mostrado uma importante esfera de mobilização social na política moderna. Os partidos conservadores não desapare-

ceram nas democracias modernas, embora tenham passado a representar apenas a minoria da população, porque a elite que o apoia é muito mais predisposta a votar, a apoiar financeiramente e a participar ativamente nas questões do partido do que os membros da classe trabalhadora que apoiam os partidos mais liberais. Seus meios materiais de mobilização continuam a ser cruciais na moderna luta pelo poder político. Embora as mais importantes teorias do conflito tenham lidado com movimentos revolucionários e outros movimentos sociais, a categoria de "recursos de mobilização" é igualmente aplicável ao conflito de classe "mãos comuns", que se dá através do processo de votação.

Embora esse modelo seja correto no geral – no sentido de que as classes sociais mais elevadas tendem a favorecer a manutenção do *status quo* e da propriedade privada, enquanto as classes mais baixas tendem a apoiar reformas e redistribuição econômica – ele, no entanto, passou por um processo de refinamento. Marx e Engels não estavam interessados nas políticas liberais de reformas, mas em uma classe trabalhadora revolucionária. A questão que tem sido colocada é a seguinte: Considerando um *continuum* político entre direita e esquerda, até onde a esquerda pode ir? Sob quais condições ela produz reformismo, e sob quais produz radicalismo? Ou ainda, quando encontramos movimentos reacionários emergindo das classes mais baixas? Pesquisadores que trabalham com Sociologia comparada têm feito importantes progressos nessa questão.

A primeira parte desse tipo de análise lida com a fase inicial do capitalismo: a penetração da economia capitalista nas sociedades agrícolas da Europa no começo do século XVIII, e logo depois no resto do mundo. Tanto Arthur Süncombe quanto Barrington Moore e Jr. propuseram modelos de classe política agrícola. Ambos afirmaram que o próprio mercado capitalista tende a mobilizar as classes sociais. Portanto, faz toda diferença se são os próprios camponeses que vendem suas colheitas ou se isso era feito por algum senhor feudal. A Revolução Francesa de 1789 deu terra aos camponeses. Mas o resultado disso foi impedir que se transformassem em uma força radical, fazendo com que se tornassem uma força conservadora: como pequenos fazendeiros, sem gozar da proteção de monopólios, eles estavam sempre à beira da ruína, à mercê dos altos e baixos no mercado agrícola. Portanto, assim como os pequenos fazendeiros de todos os lugares, eles se tornaram uma típica força reacionária da política moderna, hostil à sociedade urbana e às políticas socialistas ou sindicalistas dos trabalhadores, que consideravam como sinecuras que queriam viver à custa de cidadãos honestos. Paradoxalmente, observou Moore, a implementação da moderna democracia se deu mais tranquilamente em países como a Inglaterra, em que os proprietários de terra conduziram os camponeses para as cidades, onde deixaram de ser uma força reacionária para se transformar em uma força liberal. O pior resultado possível, conforme Moore afirmou no livro *As origens sociais da ditadura e da democracia* (1966), ocorre quando os senhores feudais mantêm os trabalhadores no campo e os forçam a produzir bens para o mercado, através da intensificação da disciplina

5. O termo "survey", que designa um tipo de pesquisa baseado na aplicação de questionários, costuma ser mantido em inglês pelos sociólogos brasileiros (N.T.).



tradicional. Essa é a fórmula para o fascismo, que se desenvolveu na Alemanha e no Japão. Finalmente, há ainda a possibilidade dos trabalhadores agrícolas adotarem uma postura radical. Isso aconteceu, por exemplo, na China, onde os camponeses não possuíam terra, mas tinham que pagar um arrendamento para os senhores de terra. O resultado disso foi que os camponeses tiveram que absorver as pressões do mercado, ao mesmo tempo em que eram pressionados pelos senhores de terra, que exigiam pagamento pela terra nos tempos de abundância e nos tempos de escassez. Nesse caso, os camponeses reagiram, apoiando o movimento para derrubar todo o sistema de propriedade.

No livro de Craig Calhoun, *A questão da luta de classe* (1982), esse tipo de análise se estende também aos trabalhadores urbanos. Marx e Engels tinham a expectativa de que a reunião dos trabalhadores em fábricas faria com que os trabalhadores se tornassem os "coveiros do capitalismo", em revolucionários mobilizados para destruir o sistema. Mas sua Sociologia política não estava correta nesse ponto. Os proprietários das fábricas eram os que estavam mais diretamente expostos ao mercado; e é essa experiência no mercado o que os mobiliza e os torna politicamente ativos e conscientes de seus interesses, enquanto os trabalhadores são encobertos pela própria organização na qual trabalham. Portanto, os trabalhadores travam suas lutas de classe dentro da própria fábrica, brigando por melhores condições de segurança e por melhores salários - mas não em nível nacional, como ocorre no caso dos proprietários. Eles não atacam diretamente a instituição da propriedade; sua luta fundamental não se torna radical e socialista, mas local, reformista e sindicalista.

Os verdadeiramente radicais, segundo Calhoun, são aqueles trabalhadores que estão mais diretamente expostos ao mercado. Esses eram aqueles que realizavam pequenos trabalhos manuais, artesãos ou aqueles que trabalhavam em pequenas empresas domésticas e estavam envolvidos no sistema de "putting-out", que trabalhavam com os materiais que lhes eram enviados pelos empresários mercadores. Eles não possuíam nenhuma proteção contra os maus tempos nos negócios, que podiam facilmente excluí-los dos negócios. A maioria dos artesãos não tinha inimigos locais contra os quais pudessem lutar - inimigos na forma de chefes ou donos de fábricas. Eles não podiam lutar por reformas organizacionais, porque não trabalhavam em nenhuma organização. Em vez disso, tinham que dirigir seus protestos diretamente contra o sistema como um todo. Foram esses trabalhadores que protagonizaram os movimentos radicais que Marx e Engels observaram no começo do século XIX, e que os convenceram de que um movimento socialista ainda mais amplo e revolucionário estaria por vir.

Isso não quer dizer que os movimentos socialistas radicais não possam ressurgir futuramente. Mas o tipo de análise de Calhoun está mais próximo das teorias do conflito mais modernas e sofisticadas. As organizações são capazes de tornar os conflitos de classe localizados e também de contê-los, na medida em que elas pró-

prias criam novos conflitos. Para que possa ocorrer uma transformação revolucionária do sistema como um todo, seria preciso olhar para além dos conflitos localizados, e voltar-se para forças estruturais que vislumbram um conflito no nível do próprio sistema de propriedade. E isso nos faz olhar novamente para aquela superorganização, que garante a manutenção da propriedade privada mediante a utilização da força: o Estado.

#### *A era de ouro da sociologia histórica*

Os últimos 30 anos viram surgir os mais refinados e ambiciosos projetos no campo da Sociologia histórica. Já mencionei alguns de seus pontos mais importantes: os estudos sobre os conflitos de classe e sobre a emergência de Estado moderno, por Barrington Moore, Jr. e Craig Calhoun, os estudos sobre os movimentos sociais revolucionários, de Chalés Tilly, que deram origem à sua teoria da mobilização de recursos, o modelo comparativo de desigualdade no decorrer da história mundial, desenvolvido por Gerhard Lenski. Nos últimos anos, podemos acrescentar ainda a demonstração de Tilly de que os modernos Estados foram criados de diferentes modos em virtude das formas com que conseguiram obter recursos econômicos para construir seu aparato militar. Outro triunfo da Sociologia histórica é a análise feita por Robert Wuthnow sobre como o conflito entre o Estado, as elites sociais e os empreendedores da cultura causaram os grandes movimentos ideológicos, tais como a Reforma Protestante, o Iluminismo e o Socialismo. Inevitavelmente, o tratamento mais realista da história nos fez seguir nos trilhos da Sociologia do conflito. Nessas obras, os temas de Marx e Weber aparecem juntos.

Alguns trabalhos históricos/comparativos permaneceram mais próximos de uma identidade marxiana. Isso inclui o livro do sociólogo britânico Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Socialism* (1974), que apresenta como traço característico do Ocidente não apenas o capitalismo, mas também o fato de ter se construído sobre a queda do antigo Império Romano. O mais ambicioso dentre esses projetos é a obra de Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, constituída por três volumes publicados entre 1974 e 1989. A obra de Wallerstein talvez seja a que mais se aproxime da interpretação marxiana clássica, no que se refere aos processos econômicos e contradições como força motriz da história. Mas ela difere desse modelo no que se refere à ideia de que a economia não está estruturada no âmbito de um Estado particular, mas se organiza na forma de um sistema econômico mundial, com seus ciclos de longo prazo de expansão e contração. Essas longas ondas de explosão e depressão da economia mundial, que duram por volta de 100 anos, assemelham-se ao imperialismo em relação à periferia, nos momentos de ascensão, e com as guerras entre as grandes potências, nos momentos de queda, o que promove a hegemonia de um novo Estado. O projeto de Wallerstein ainda não está completo. Ele já promete ser a principal e mais abrangente visão sobre os me-

canismos que orientam as sociedades desde os estudos comparativos de Weber sobre as religiões mundiais – e o projeto de Weber permaneceu sempre como um fragmento, jamais foi concluído.

Embora Wallerstein seja o “marxista mais ortodoxo” dentre os sociólogos da tradição histórica/comparativa nos dias de hoje, eu sustento que a lógica de seu sistema global segue numa direção weberiana. A hegemonia militar dos Estados mais poderosos é um dispositivo crucial mediante o qual estes são capazes de dominar economicamente o sistema mundial, e sempre permanece em aberto a questão acerca de qual será o Estado que conquistará a hegemonia em cada novo período de confronto. Eu sugiro ainda que existe um processo que envolve as relações geopolíticas entre os próprios Estados, processo este que acaba por determinar essas coisas. Isso envolve fatores tais como as posições geográficas de um Estado em relação a outro: os Estados situados nas extremidades possuem vantagens sobre aqueles que se situam no meio, e estes últimos tendem a ser engolidos nas situações em que ocorrem conflitos de longo prazo entre vários lados. Há processos cumulativos de vantagens e desvantagens, uma vez que os Estados conquistadores aumentam sua potência, seus recursos e até mesmo sua extensão territorial, enquanto seus rivais lutam a partir de posições cada vez mais desfavoráveis, mais enfraquecidas. Mas também parece haver um limite para a habilidade de conquistar territórios; há um princípio da superextensão militar que se aplica nesse caso, que se refere ao problema da crise fiscal, o qual já discutimos antes. Quando acontece essa superexpansão, o Estado pode entrar em colapso muito mais rápido do que ele cresce, sendo então dividido em pedaços, apropriados pelos países vizinhos.

Os princípios da geopolítica, eu diria, são ainda mais gerais do que os princípios do capitalismo. A geopolítica determinou os ciclos militares dos impérios antigos e medievais, e os mesmos princípios continuam a atuar nos dias de hoje, embora uma economia capitalista mundial tenha se superposto a esses fatores. Ademais, a posição geopolítica de um Estado tem um efeito crucial em sua política interna, incluindo sua experiência no que se refere a revoluções. Theda Skocpol, em seu agora famoso livro *States and Social Revolutions* (1979), demonstrou, mediante uma análise comparativa entre as revoluções da França, da Rússia e da China, que uma revolução demanda algo mais do que a mobilização das classes sociais com a intenção de fazer demandas economicamente radicais. Uma revolução sempre começa com uma crise do Estado, com uma ruptura em função de uma crise fiscal que paralisa as classes governantes em uma batalha entre os administradores do Estado e as classes de proprietários que não pertencem ao setor do governo. Quanto mais avançamos, mais essa teoria se mostra eficiente. O que podemos acrescentar é o argumento de que o elemento que provoca essa crise não é acidental. Ele emerge sistematicamente, dada a posição ocupada pelo Estado no contexto geopolítico mais amplo. A França pré-1789, a Rússia pré-1917 e a China pré-1949 estavam na peculiar situação de possuir uma enorme força geopolítica em determinado aspecto, mas pareciam de grande fraqueza em outro. Todos eram Estados com grande vantagem de

recursos acumulados, mas que, não obstante, haviam estendido demasiadamente suas fronteiras, atacando as potências vizinhas em muitas frentes. De acordo com essa perspectiva, um levante revolucionário é uma convulsão que atinge todo o sistema estatal, no âmbito do qual as classes dirigentes que conduziram as desastrosas estratégias geopolíticas têm que pagar o preço. Uma vez eliminados esses fatores de ineficácia, os Estados pós-revolucionários, como habilmente demonstrou Skocpol, restabelecem uma identidade nacional militante – e militarizada – e tornam-se novamente uma potência agressiva no cenário geopolítico mundial.

A teoria das revoluções baseadas na falência do Estado, desenvolvida por Skocpol, tem sido levada ainda mais adiante por Jack Goldstone. Comparando uma série de quebras de Estados na Europa, bem como no Império Otomano e na Dinastia Ming, na China, Goldstone tem sido capaz de demonstrar com considerável precisão quais são as condições que fazem com que um Estado fique à beira de uma revolução, e quais condições o mantêm intacto. Goldstone expande o modelo de Skocpol ao mostrar que a crise fiscal do Estado, e os conflitos entre as elites que provocaram a ruptura do Estado são afetados pelo sistema de cobrança de impostos, pelo desenvolvimento econômico e pelo crescimento da população. Goldstone tem como preocupação central demonstrar que o primeiro boom da população moderna atingiu praticamente todos os aspectos da saúde fiscal do Estado, preparando, portanto, o caminho para bancarrotas e revoluções. Isso significa que não acontecerão revoluções nos Estados que conseguirem conter o crescimento populacional? Não necessariamente; o modelo de Skocpol/Goldstone, tomado como um todo, demonstra que aquilo que há de mais importante em um Estado é sua capacidade de manter sua saúde fiscal em forma, e esta pode ser abalada de diferentes formas: com o crescimento populacional, com um sistema fiscal inadequado, com abusos geopolíticos ou por qualquer combinação desses fatores, o elemento de risco atinge níveis suficientemente elevados. A era das revoluções provavelmente ainda não terminou. Até mesmo países gigantes como a antiga União Soviética mostraram-se vulneráveis ao colapso por escassez de recursos, e os problemas fiscais em Estados espalhados por todo o mundo (incluindo os Estados Unidos) sugerem que, num horizonte de longo prazo, os problemas irão aumentar.

A tradição do conflito na Sociologia ainda é bastante viva atualmente, e continua a fazer progressos intelectuais em muitas frentes. Há debates ideológicos entre weberianos e marxistas e entre diferentes pontos de vista no interior de cada campo. De certo modo, isso se deve ao fato de que a tradição do conflito é o ramo da Sociologia mais ativo politicamente. Tendemos a escolher nossas posições intelectuais em virtude da munição que oferecem para os programas políticos que gostaríamos que fossem levados adiante. Mas, para além desses inevitáveis debates em torno de questões políticas, há em seu âmago um *insight* genuíno que se refere aos princípios sobre como o mundo funciona. A Sociologia do conflito é necessariamente conflituosa, assim como tudo. Por esses motivos, ela se soma à tradição do realismo sociológico, tradição essa que tem se tornado bastante sofisticada. Se pu-

déssemos olhar acima de nossos próprios conflitos sociais e contemplar essa ciência que investiga como operam as sociedades, a Sociologia do conflito deveria ocupar uma parte central dessa paisagem.

#### Apêndice – Simmel, Coser e a Teoria Funcionalista do Conflito

O termo “teoria do conflito” algumas vezes é utilizado para designar uma outra tradição de análise, que teve início na Alemanha com um dos contemporâneos de Weber, Georg Simmel. No final da década de 1950 e na década de 1960, essa tradição foi retomada e formalmente apresentada pelo germano-americano Lewis Coser. O aspecto geral e o aparato analítico dessa tradição seguiram numa direção bastante diferente daquela trilhada pela linhagem de Marx e Weber. Coser tentou mostrar que o conflito pode ser incorporado na perspectiva do funcionalismo, como um outro importante elemento da ordem social. Se alguém olhar atentamente para o argumento original de Simmel, notará que os temas conservadores são ainda mais explícitos.

A principal obra de Simmel, sua *Soziologie* (1908), apresenta uma estrutura programática que poderia ter rendido mais frutos. Ele pendia para uma perspectiva estrutural, na qual as formas sociais são analisadas separadamente de seus conteúdos empíricos e de suas feições meramente psicológicas. E se a ênfase sobre as formas provém da tradição da filosofia kantiana, Simmel é igualmente alemão, em sua ênfase na estratificação e no conflito. A hierarquia (“ordenação e subordinação”) é um tópico fundamental para Simmel. Ele começa a tratar disso logo no começo do livro e segue com essa questão com uma análise do conflito que, com frequência, aparece como concomitante da hierarquia. Não há nenhum tipo de idealismo utópico aqui.

Entretanto, é bastante evidente que os interesses de Simmel por esses aspectos da sociedade são bastante negativos e polêmicos. O primeiro capítulo [traduzido como “O problema da Sociologia” em Kurt Wolff (org.). *Ensaio sobre Sociologia, Filosofia e Estética* (1965)] começa criticando as abordagens existentes na Sociologia, que Simmel via como um ramo que emergiu do movimento socialista do século XIX. É esse movimento (talvez Simmel tivesse em mente Comte e os marxistas) que exalta a classe acima do indivíduo e propõe um nível de análise diferente. Pois bem, Simmel também pretende lidar com esse nível; mas ele faz isso proclamando que a Sociologia deve se desvincular dos conteúdos sociais usuais e oferecer uma análise formal das formas estruturais subjacentes a todo tipo de sociedade. Ele justifica esse procedimento (em uma passagem intitulada “Como a Sociedade é possível?”) com uma alusão à preocupação neokantiana com as formas.

A relação de Simmel com a Sociologia é ambígua. Ele aceita a concepção da Sociologia enquanto uma ciência estrutural, mas isso parece operar como uma capa para seu objetivo mais polêmico: atacar a visão de mundo socialista e defender o

individualismo. Por exemplo, seu primeiro capítulo mais substantivo começa com uma seção intitulada “Sobre o significado dos números para a vida social”. Um início promissor. Mas onde esperaríamos uma análise abstrata, o primeiro exemplo que oferece é denominado “Socialismo”, e seu objetivo é declarar que o socialismo é impossível enquanto um ideal político moderno, porque a igualdade só é possível no interior de pequenos grupos. Esse não é sequer um bom argumento teórico; empiricamente, os pequenos grupos podem ser bastante autoritários e hierárquicos (pensem, por exemplo, no caso da família patriarcal) enquanto as sociedades de larga escala podem conquistar algum grau de igualdade. Mesmo se descartarmos a igualdade absoluta, as diferenças econômicas entre as sociedades socialistas e capitalistas de hoje são substanciais.

Esse exemplo, infelizmente, é bastante representativo daquilo que Simmel faz com sua abordagem formal. Por repetidas vezes ele faz afirmações de natureza supostamente universal e teórica, mas na maioria das vezes elas representam (mais do que qualquer outra coisa) seus próprios preconceitos. Os grandes grupos, ele afirma, são autoritários e sem consciência – não se trata absolutamente de uma afirmação original, mas de um ponto de vista compartilhado pelos conservadores de sua época (bem como de períodos anteriores – elementos desse tipo são encontrados nos ataques de Aristóteles à democracia). Quando Simmel discute a pobreza, ele o faz numa seção cujo título é “O caráter negativo do comportamento coletivo”. Ele fala do “Erro sociológico do Socialismo e do Anarquismo” como se predicassem uma busca pela liberdade que sempre acaba trazendo a dominação, porque os grandes grupos sempre devem ser hierárquicos (eles devem ser tanto mais hierárquicos quanto maiores forem? Simmel assume que sim, mas nunca chega a provar isso, nem mesmo parece conceber que seja possível qualquer variação). Quando ele fala de coerção, ele o faz de um modo bastante irrealista; a coerção não é a base da dominação, é apenas algo que algumas vezes é acrescentado a esta. Simmel discute a força apenas no contexto filosófico da doutrina segundo a qual as pessoas devem ser coagidas pelo bem da ordem social. Simmel não concorda inteiramente com isso (afinal de contas, ele é um liberal do século XIX), mas acredita que a maioria das pessoas precisa ser coagida para que possa se comportar (Simmel é um liberal elitista, e não John Stuart Mill).

E assim por diante. Vez ou outra os títulos dos tópicos de Simmel parecem despertar as esperanças, mas o conteúdo do texto costuma desapontar. A razão disso é que Simmel está travando uma polêmica desde o começo até o fim. O contraste com Weber, que compartilhava muitos aspectos da visão política de Simmel, é bastante instrutivo. Weber realmente levou a sério a neutralidade axiológica; já Simmel não demonstra muito comprometimento em relação a isso. O mesmo pode ser dito no que se refere à parte empírica. Não quer dizer que o trabalho de Simmel não tenha referências empíricas; na verdade, ele enche muitas páginas com exemplos de diferentes tipos de grupos. Mas são basicamente obser-

vações casuais, boas histórias que poderiam ser contadas para animar um jantar festivo, mas cuja veracidade jamais é comprovada (por exemplo, Simmel ilustra a importância dos números sociais com uma anedota sobre um grupo de amigos que quebrou um prato em doze pedaços e cada um guardou um pedaço para simbolizar sua unidade). Há ainda os exemplos históricos: os costumes e as constituições dos antigos gregos e romanos, as municipalidades da Nova Inglaterra, a estrutura e as práticas do papado durante a Idade Média (esse último caso era a favorita para os exemplos de Simmel). Mas continuam a ser meros exemplos. Diferentemente de Weber, Simmel nunca faz uma comparação entre os casos, nem faz qualquer tipo de esforço, por menor que seja, para verificar se a evidência está a seu favor. Em vez disso, ele se contenta em apresentar uma ilustração colorida para cada uma de suas categorias.

Um argumento que Simmel se esforça muito para provar é o de que a sociedade burguesa é uma precondição para o individualismo. Mas ele não apresenta a questão exatamente desse modo: seria demasiadamente polémico e não suficientemente "formal", mas a mensagem não deixa de ser dada. O grande perigo é a sociedade de massa defendida pelos socialistas: ela destrói o individualismo (Essa parece uma afirmação de Friedrich Nietzsche, autor que estava muito em voga em 1890 e 1900, período que coincide com o momento em que Simmel estava em atividade). O que torna o individualismo possível é uma sociedade de larga escala, com uma diferenciação interna considerável. Onde os indivíduos são membros de diferentes grupos simultaneamente ("a intersecção de círculos sociais"), ali o individualismo floresce.

A afirmação de que isso é uma característica própria de uma ordem burguesa, capitalista, é apresentada no principal livro de Simmel, *A filosofia do dinheiro* (1900). Incidentalmente, essa obra é genuinamente uma filosofia, do mesmo modo que os primeiros trabalhos econômicos de Marx eram simultaneamente filosóficos. A leitura de Simmel aparece quase como uma refutação direta de Marx (bem como de outros economistas). O valor econômico é uma objetivização produzida pela separação entre indivíduo e objeto. Enquanto para Marx isso é a definição de alienação, para Simmel esse é um resultado positivo, análogo aos valores estéticos, que ele considera como produtos do mesmo processo de objetivação. Simmel vai ainda mais adiante, afirmando que essa objetivação e a transcendência da subjetividade são devidas ao processo de troca; ao contrário de Marx, o valor de troca é absolutamente cenural, e o valor de uso não é considerado um valor econômico. O dinheiro é o símbolo da objetividade que emerge em uma relação entre elementos subjetivos; como tal, Simmel afirmou reiteradamente, o dinheiro é análogo à própria verdade. E ele avança ainda mais, atacando a categoria de valor-trabalho de Marx. Afirma não apenas que a teoria de Marx ignora o trabalho mental em favor do trabalho físico; mas, mais do que isso, o trabalho físico extrai seu valor do próprio esforço físico envolvido nesse processo!

A apreciação que Simmel faz em relação ao dinheiro restringe-se a seu aspecto positivo. O dinheiro permite o anônimo e o desapego emocional entre as

pessoas; portanto, ele permite romper a onipresença dos grupos de controle da sociedade tradicional. O dinheiro é a base da liberdade individual. Isso não quer dizer que Simmel acreditasse que não havia nada de negativo na moderna sociedade capitalista. Ele expressa suas opiniões (do tipo daquelas que se tornaram clichês entre os intelectuais modernos), de que a vida moderna se tornou calculadora, vazia de emoções e, portanto, caracterizada pela ganância, desperdício, avareza, cinismo e aborrecimento. O dinheiro gera o "tipo de personalidade decadente". Simmel afirma explicitamente que esses são os dois lados de uma mesma moeda: o preço do moderno individualismo e da liberdade é o desenraizamento da personalidade. No conjunto, a postura de Simmel é a de quem assume pagar o preço. Ele fala sobre como a cultura pessoal fica escondida atrás da cultura material. Essa última, nós podemos supor a partir de seus escritos sociológicos, significa a conversação exaltada e a apreciação estética dos salões da sociedade do *fin-de-siècle*, que é grupo da alta burguesia ao qual o próprio Simmel pertencia. Ele era conhecido como um conversador fascinante, e os melhores elementos de sua Sociologia derivam dos retratos goffmanescos do "divertido" mundo das conversas, dos segredos (os bastidores de Goffmann), da intimidade, dos acontecimentos sexuais. O individualismo aparece aqui em toda sua essência, especialmente se alguém é um incluído/excluído cosmopolita, que tem acesso a muitos grupos, mas não é permanentemente enclausurado em nenhum deles.

Isso faz sentido se percebermos que tipo de carreira Simmel estava perseguindo. Como professor autônomo (*Privatdozent*) de Filosofia, ele fez sua reputação publicando um grande número de artigos populares em jornais e revistas, bem como livros grandes e pequenos. Ele escreveu muito sobre arte, cultura, mulheres, coquetaria e outros assuntos do universo cultural daquele momento. Sua *Soziologie* (1908) foi seu décimo primeiro livro, entre o *Schopenhauer und Nietzsche* (1907) e *Hauptprobleme der Philosophie* (1910) (*Principais problemas da Filosofia*). A verdadeira questão é que Simmel não estava seriamente envolvido com a Sociologia, e seus escritos dão prova disso. Nem mesmo sua formação burguesa o fez seguir em uma direção mais séria. Essa formação fez com que tivesse preconceitos políticos, mas não lhe proporcionou qualquer *insight* sobre os aspectos econômicos da vida. Mas isso também faz sentido, quando percebemos que as conexões de sua família se davam somente nos meios mais luxuosos do mundo dos negócios. Seu pai era proprietário de uma famosa fábrica de chocolates; o pai morreu quando Simmel ainda era um garoto, e ele então recebeu como tutor o chefe de uma editora de composições musicais. Georg Simmel herdou uma considerável fortuna e nunca teve que entrar no sujo mundo do trabalho, exceto para seu próprio deleite. Para dizer a verdade, sua formação não foi muito diferente daquela de Weber. Mas a família de Weber atuava no campo da indústria de base, não nos mercados de luxo, e Weber cresceu no meio interno da política do Reichstag. Ambos tinham interesse por questões secretas; mas o interesse de Weber era voltado para os bastidores secretos das manobras políticas, enquanto Simmel tinha maior interesse pelas lufocas sexuais das elegantes festas dos salões.

Quando Simmel escreve sobre o conflito, é somente para desaproveitar as disputas dos teóricos do conflito marxistas (e talvez também dos teóricos da *Realpolitik* militar). Para Simmel, o conflito não produz mudança social; é apenas mais uma relação estrutural endêmica a qualquer forma social. Ele percebe que há alguma relação com a dominação, mas isso não tem nenhuma relação com a possibilidade de mudança no sistema de dominação. É tão somente mais um drama da vida social a ser apreciado, pouco mais do que um entretenimento de salão.

Na verdade, Simmel só foi considerado como parte da tradição do conflito na década de 1950, quando Lewis Coser reformulou suas ideias, e Kurt Wolfgang Reinhard Bendix (este último um sociólogo weberiano) traduziram seus principais textos sobre o conflito. Coser tentou ainda adaptar o modelo do conflito para a teoria funcionalista da ordem social, que predominava nos Estados Unidos daquele período, mas o próprio Coser estava mais próximo dos movimentos sociais de esquerda que defendiam mudanças. Coser purificou Simmel, eliminando as polêmicas antissocialistas e destacando os princípios que podiam ser aplicados a todo tipo de conflito. O conflito é a percepção sobre os limites de um grupo. O conflito é mais intenso quando se dá entre indivíduos ou grupos que são mais próximos, porque são os que mais representam ameaças. Conflitos externos promovem uma maior coesão do grupo; por esse motivo os grupos constantemente buscam inimigos externos, de modo a manter a ordem interna. Ironicamente, os antagonistas limitam uns aos outros, especialmente no caso das corridas armamentistas, em que os exércitos de ambos os lados devem suas influências um ao outro; do mesmo modo, os ideólogos militantes, ao oporem os movimentos sociais, são secretamente mais próximos do que o são seus seguidores. E os conflitos tendem a se espalhar, pelo processo no qual cada lado tenta atrair as partes neutras para sua própria coalizão.

Ao formular esses princípios, Coser inicia uma moderna escola de pesquisa sobre o processo de conflito em si mesmo. A obra de Coser surgiu mais ou menos na mesma época que a teoria do conflito de classe de Dahrendorf (que contempla alguns desses princípios) e a combinação dessas duas linhas teóricas fizeram com que os sociólogos percebessem que havia uma tradição mais ampla, que poderia ser denominada de teoria do conflito.

## 2

### A tradição racional-utilitarista

*Na medida em que a busca pela racionalidade passa a implicar estudo, previsão e cálculo, e na medida em que essas coisas causam danos, como normalmente ocorre, a busca pela racionalidade se torna ela própria irracional, a não ser que seus custos sejam computados na balança. Os custos da racionalidade podem tornar a racionalidade irracional.*

George Homans, 1961.

A segunda tradição que abordaremos aqui também é muito antiga. Mas sua importância no pensamento social oscilou muito ao longo do tempo, e sua própria identidade se transformou, assim como o nome com o qual tem sido conhecida. No começo, nos séculos XVIII e XIX, era chamada de utilitarismo, e seus advogados eram os filósofos sociais ingleses. Naquela época, essa tradição era profundamente ligada à Economia, uma disciplina que estava apenas começando a estabelecer-se. No final do século XIX, o utilitarismo estava fora de moda no campo da Filosofia, enquanto os economistas se tornavam mais profissionalizados, rompendo, portanto, os seus antigos laços com a Filosofia. Tudo estava quieto nesse cenário até a década de 1950, quando, então, os sociólogos começaram a formular uma posição que ficou conhecida como "teoria da troca". Nas outras disciplinas também houve uma retomada dessa perspectiva, como no caso da Ciência Política, da Filosofia e mesmo entre os economistas, que chegaram à conclusão de que sua abordagem poderia ter aplicação também em outros campos. Por volta das décadas de 1970 e 1980, houve uma ampla difusão de um movimento comumente designado de "escolha racional", embora alguns o chamem de "ação racional", que teve um segmento voltado para o estudo das decisões políticas, que ficou conhecido como "teoria da escolha pública". Utilizarei o termo racional/utilitarista para me referir a essa tradição como um todo. (Em alguns casos, por conveniência, abreviarei para "utilitarismo".)

Alguns dos principais momentos da tradição racional-utilitarista

1690	Locke, contrato social	
1720	Mandeville, vícios privados e virtudes públicas	
1740	Hume	associação de ideias
	Hartley	
1760-1780	Adam Smith, simpatia moral	
1800	Bentham, reforma legal utilitarista	Economia do <i>laissez-faire</i>
1850	John Stuart Mill, ética utilitarista	
1870-1900	Bradley	
	Moore	ética antiutilitarista
1930	Durkheim crítica o contrato social	Economia académica/ equilíbrio geral
1940	Waller, mercado sexual e mercado de casamento	
1950	Teoria dos Jogos Dilema do prisioneiro	
1960	March e Simon, satisfação	Downs, teoria económica da democracia
	Homans	
	Blau	Riker, coalizão do mínimo vencedor
	Teoria da troca	
	Olson, Dilema do carona	
1970	Justiça distributiva	Schelling, coalizões coercivas, crime e mercados ilegais
	Inflação educacional Divisões no mercado de trabalho	Rawls, Teoria da Justiça Buchanan, escolha pública
1980	Cook	Kahneman e Tversky Anomalias nas escolhas
	Waller	Taxas protecionistas do Estado
1990	Harrison White, redes de mercado	Hechter
		Coleman
		Teoria da Solidariedade

Em termos estritos, a tradição racional-utilitarista não é propriamente sociológica. Ela foi aceita por algumas partes da Sociologia, mas tem sido duramente contestada por outras. Ela esteve envolvida na formação das ciências sociais enquanto disciplinas especializadas, mas, ao longo dos séculos, às vezes esteve na moda, às vezes fora de moda. Podemos apresentar a tradição racional-utilitarista como um rio sinuoso que se espalha por uma planície pantanosa. No começo, era uma fonte torrencial, que originou o próprio leito do rio; mas então o rio se tornou estreito, convertendo-se em um mero afluente de outros rios melhor estabelecidos; então, novamente — já em nossa época — começou a inundar, fazendo submergir os campos e rompendo as margens dos rios que constituíam as diferentes disciplinas sociais do século passado. Atualmente os defensores da escolha racional concebem esse movimento como algo que irá unificar as ciências sociais em um vigoroso rio que desembocará no mar. Já seus oponentes consideram que esse é apenas mais um período de mau tempo, embora muitos destes estejam se empenhando com vigor na construção de diques. Talvez esses dois extremos estejam equivocados; mas não há como negar que o leito da teoria racional-utilitarista esteja novamente se alargando, redesenhando boa parte da paisagem intelectual.

Deixando a metáfora de lado, o que podemos afirmar é que a tradição racional-utilitarista já se apresentou sob diferentes formas. Um determinado aspecto do utilitarismo possui muito em comum com a teoria do conflito: uma forma ainda mais pragmática de olhar os indivíduos que perseguem seus próprios interesses e calculam suas vantagens; o mundo material, os ganhos financeiros e custos físicos aparecem com mais destaque nesse cenário. As pessoas têm interesse por mais coisas do que simplesmente dinheiro, é claro, mas há uma tendência a tratar todos os interesses humanos como análogos ao cálculo monetário. Essa versão do utilitarismo se parece com alguns aspectos do marxismo, o que não é de surpreender, se levarmos em consideração o fato de que ambas as tradições foram originalmente vinculadas à Economia. Por outro lado, há um aspecto da moderna escolha racional ou teoria da troca que é muito diferente da teoria do conflito; ela não dá muita atenção para o problema da estratificação e da desigualdade entre as pessoas, mas, em vez disso, tende a descrever um mundo no qual as pessoas fazem trocas racionais entre si, de modo que todos trabalhem para fazer o melhor. Esse último tipo de teoria tenta demonstrar como surgem as normas e como as trocas são realizadas sob determinados padrões de justiça e igualdade, de modo que as pessoas podem obter uma troca justa. Essa parte da tradição, que difere muito do tom crítico e rebelde que encontramos no marxismo, assemelha-se muito aos ideais utópicos dos primeiros economistas, que acreditavam que a “mão invisível” do mercado faria tudo dar certo.

Então, a seguir veremos que a tradição racional-utilitarista não apenas invadiu diversos tópicos da ciência social; ela também tem se envolvido em diversas disputas em seu interior. Uma versão se mostrou muito mais crítica das instituições sociais; ela concede os políticos como homens de negócio que pretendem obter lucro

à custa de seus eleitores, e o sistema educacional é visto como sendo similar a sistema monetário em crescente inflação. O criticismo não é sempre de esquerda, como é o marxismo; alguns movimentos, como a teoria da escolha racional, como derivados críticos conservadores, que argumentam que os políticos devem ser mantidos sob controle para proteger o público; outros ainda tentam mostrar quais incentivos são necessários ao controle do crime, ou para fazer com que as famílias assumam responsabilidade na formação de suas crianças. Quaisquer que sejam suas posições políticas, o que esses teóricos da escolha racional possuem em comum é o fato de que utilizam um ponto de vista baseado em um realismo não sentimental para analisar as políticas públicas.

Outros teóricos da tradição racional-utilitarista não têm essa mesma preocupação com a questão dos conflitos políticos, mas preocupam-se mais em demonstrar que é tecnicamente possível explicar a sociedade a partir das motivações racionais dos indivíduos. Esses teóricos acabam se envolvendo em conflitos com as linhas teóricas não utilitaristas, em especial com aquelas que analisaremos nos próximos capítulos, tal como a tradição durkheimiana (que enfatiza os valores e emoções que possuem um caráter não racional ou trans-racional<sup>1</sup>), bem como com as teorias microinteracionistas (que concebem a cognição humana como sendo interpretativa e simbólica, e não como uma racionalidade calculadora). Os utilitaristas criaram a controvérsia que ficou conhecida como questão micro-macro: isto é, eles veem a sociedade como uma reunião das ações dos indivíduos no nível micro, oposta à imagem da sociedade como uma entidade ou estrutura macro, que acima dos indivíduos. Os utilitaristas também são hostis em relação às explicações que recorrem a conceitos tais como os de cultura para explicarem como as pessoas agem; em vez disso, querem compreender por que os indivíduos agem de determinada maneira, pautados por seu autointeresse.

Também nesse contexto os utilitaristas travaram lutas internas. No começo da década de 1950, foi descoberta uma série de paradoxos: se os indivíduos realmente podem maximizar seus interesses, ou se apenas podem satisfazê-los; o problema concernente à possibilidade de cooperação social, uma vez que os indivíduos racionais são motivados a se tornar "caronas"; o "dilema do prisioneiro", em que os interesses de um indivíduo são confrontados com os interesses de outros; a evidência de que na vida real as pessoas não fazem cálculos muito racionais. Diante desses problemas, a tradição utilitarista não colapsou, mas, ao contrário, tornou-se mais rica e mais complexa, de modo a ser capaz de lidar com isso.

Para colocar esses desenvolvimentos em perspectiva, permitam-nos voltar um pouco no tempo, no início da tradição utilitarista, há três séculos, na Inglaterra.

### O surgimento e o declínio da filosofia utilitarista

Em sua primeira encarnação, a tradição utilitarista era essencialmente um ramo da filosofia voltada para as questões públicas. O termo "utilitarista" só foi in-

ventado no começo do século XIX, mas essa forma de pensar havia tido muita importância entre os intelectuais britânicos desde a época da Revolução Gloriosa de 1688-1689, que limitou o poder do rei e colocou a Inglaterra no caminho da democracia parlamentar. Muitas das ideias básicas da filosofia utilitarista foram delineadas por John Locke<sup>1</sup>. Locke foi o ideólogo da Revolução Gloriosa. Ele foi condenado ao exílio em virtude de sua oposição ao rei e, quando voltou da Holanda, sob a monarquia constitucional de William de Orange, trouxe consigo os manuscritos de seus livros, que expunham a filosofia da nova ordem social.

Para Locke, o ponto de partida é sempre o indivíduo racional. O indivíduo possui certos direitos básicos, que não podem ser usurpados pelo governo, dado que o próprio governo é apenas a criação de um contrato social estabelecido entre os indivíduos. Dentre esses direitos há a garantia de manter a propriedade privada adquirida a partir do próprio trabalho. A função do Estado é mínima, é apenas a de proteger os direitos dos indivíduos e suas propriedades. Podemos notar o quanto a ênfase de Locke no trabalho individual e na propriedade contribuiu para desenvolver a ideia de que a Economia é a ciência básica dos seres humanos. Todo o resto, inclusive o Estado e a religião, desempenha apenas um papel secundário.

Locke viveu em um período de intensos conflitos, que envolviam a questão quanto ao poder do Estado para impor a religião católica ou protestante, e sua ocupação crucial consistia em tentar estabelecer a paz, o que implicaria que a questão religiosa fosse deixada de lado. A tolerância em relação às crenças pessoais deveria ser o elemento crucial: a crença é algo individual, portanto, não pode ser imposta. Portanto, Locke se opunha a toda filosofia que afirmava que as ideias são inatas, ou que provêm de qualquer outro lugar que não a experiência individual. Originalmente, a mente do indivíduo é como uma folha em branco, e tudo aquilo que é escrito vem da própria experiência de cada um. Locke era um empirista convicto. Cada pessoa constrói suas próprias ideias como um resultado de suas próprias sensações; cada um experimenta o mundo material e, por associação, as sensações constroem um quadro daquilo que existe. Locke apresenta o indivíduo como um ser que vive em um ambiente mundano, prático, material, porque esse foi o modo que encontrou para evitar conceder uma posição privilegiada às tradições impostas pelas pressões sociais. As ideias religiosas, as teologias que provocaram tantos conflitos entre católicos e protestantes, não possuem uma autoridade real; Locke acreditava que a única religião que o indivíduo poderia aceitar consis-

1. Estritamente falando, poderíamos afirmar que algumas das ideias básicas do utilitarismo datam de meio século antes de John Locke, podendo ser encontradas na obra de Thomas Hobbes. Mas Hobbes, em alguns aspectos, era um pensador mais complexo do que Locke. Seu argumento de que os indivíduos devem abrir mão de sua soberania em favor de um governante, para evitar a guerra de todos contra todos, aproxima-se mais do "dilema do carona", formulado na década de 1960, e possui menos afinidades com o quadro de harmonia social, apresentado pelos utilitaristas que sucederam Locke. Portanto, começaremos com este último.

tia em um conjunto de ideias básicas sobre um criador do mundo e sobre a moralidade humana, que podem ser construídas a partir de uma reflexão baseada na experiência. Podemos afirmar que Locke não aceitava a força da tradição cultural na moldagem das crenças individuais.

Assim como veremos mais adiante, a tradição utilitarista sempre enfrentou dificuldades em relação a esse aspecto. O indivíduo racional constrói suas ideias somente a partir da própria experiência, de modo que sempre irá rejeitar aquelas ideias que não têm essa origem. Por que, então, as ideias e as crenças sempre se impuseram sobre as pessoas? Por que há guerras religiosas? Ou ainda, por que foi necessário que os indivíduos fizessem uma revolução para acabar com o poder despótico do rei, se inicialmente o governo foi criado pelo próprio povo? Em outros termos, como os utilitaristas podem explicar aquilo que consideram como falsas ideias ou um comportamento desvantajoso? Há certa ambiguidade entre sua explicação quanto àquilo que acreditam que o indivíduo racional *deve* fazer, e sua explicação sobre o modo como as pessoas realmente se comportam. Trata-se de uma teoria sobre o ideal ou sobre real? A história da tradição racional-utilitarista tem sido motivada pelas tentativas de resolver esses problemas.

O empirismo de Locke foi seguido pelos pensadores ingleses por mais de um século. Entretanto, alguns de seus primeiros seguidores se preocupavam com o fato de que sua recusa das ideias inatas havia ido longe demais. Se cada indivíduo segue apenas suas próprias sensações físicas, como é possível que as pessoas tenham senso moral, o senso de obrigação de fazer o que é certo? Para evitar que o indivíduo fosse representado como egoísta, Shaftesbury e Hutcheson afirmaram que o indivíduo deve possuir algum sentimento moral inato, assim como possui um senso estético inato que permite distinguir entre aquilo que é belo e aquilo que é feio. Outros pensadores acreditavam que admitir o sentimento moral inato implicaria abrir as portas para um retorno do dogmatismo religioso; eles queriam proteger a mente de toda superstição e de todo controle externo, demonstrando que todas as crenças são construídas a partir da experiência. David Hume defendeu o princípio segundo o qual todas as crenças são construídas a partir da associação de ideias, conforme a ordem em que se apresentam para nós, e isso seria válido para todos os tipos de ideia, tanto sobre o mundo natural quanto sobre o mundo social. O único motivo pelo qual acreditamos que o sol nascerá amanhã é o de que já o vimos nascer muitas vezes; mas não há garantia alguma de que o sol nascerá, há apenas nossa crença no hábito. Para Hume, o hábito e os costumes governam a mente; e, dado que todas as coisas passam pela mente do indivíduo, a associação habitual das ideias é o "cimento do universo".

Podemos perceber que Hume estava tentando superar as ambiguidades que se faziam presentes na filosofia de Locke, que se referem à diferença entre a descrição daquilo que o indivíduo *deve* fazer, e aquilo que ele *realmente* faz. Hume fica do lado do real; se os indivíduos agem de determinadas maneiras, é em virtude de suas

experiências habituais, não porque é racional acreditar naquilo que acreditam. Hume abre o caminho para explicar por que os indivíduos aceitam as instituições, mesmo quando estas não os beneficiam ou não estão de acordo com qualquer tipo de interesse racional; se as instituições permanecem durante um longo tempo, o indivíduo acostuma-se a elas. Hume nunca respondeu de maneira satisfatória por que algumas instituições desfavoráveis surgiram, nem como é possível romper com determinado costume a partir de uma mudança social. Essas são outras questões com as quais os utilitaristas modernos tiveram que lidar. Ao tentar explicar por que as coisas são tais como são, em vez de criticá-las e tentar reformá-las para que se adequassem melhor aos direitos dos indivíduos, Hume se tornou conservador. Mas ele não foi um reacionário; ele viveu em um período posterior ao de Locke, e não via necessidade de novas mudanças. Ele foi revolucionário em apenas um ponto: ele não via nenhuma base racional para a religião, e ficaria muito feliz em ficar sem ela.

O princípio das associações das ideias de Hume logo deu origem àquilo que atualmente consideramos como utilitarismo clássico. David Hartley, em 1749, afirmou que todas as nossas ideias são selecionadas em virtude da associação que estabelecemos com as sensações de prazer e de dor, e isso também se aplica à estética e à moral. Em outros termos, não há ideias inatas de beleza ou de moralidade; estas também são aprendidas com a experiência. Dez anos mais tarde, um jovem amigo de Hume, chamado Adam Smith, escreveu seu primeiro livro, *A Teoria dos Sentimentos Morais*. Smith tentou demonstrar que aquilo que chamamos de bom é aquilo que nos traz prazer, e aquilo que chamamos de mau é aquilo que nos provoca dor. Como, então, é possível que exista uma moralidade que transcende as experiências egoístas dos indivíduos isolados? Isso ocorre porque cada um de nós tem a capacidade de se imaginar no lugar das outras pessoas; nós simpatizamos com suas dores e seus prazeres, de modo que somos capazes de conceber aquilo que é bom ou ruim para elas. Assim como a maioria dos utilitaristas, Smith não via conflitos sérios entre os indivíduos; a preocupação egoísta de uma pessoa com seus próprios prazeres e dores geralmente não entra em conflito com o egoísmo dos outros. Na verdade, Smith notou que algumas vezes existe um sentimento de simpatia entre as pessoas; mas ele nunca se perguntou se esse sentimento de simpatia pode ser estendido a um pequeno grupo, ou se em outras vezes pode expandir-se para toda uma classe, nação ou mesmo o mundo inteiro. Essas são questões sociológicas que só foram formuladas muito tempo depois, fora da tradição utilitarista, começando com Durkheim.

Existe uma outra razão para o fato de Smith não ter se preocupado muito com os conflitos entre os interesses individuais. Smith é mais conhecido por seu modelo econômico, publicado em 1776, no qual afirmou que, ao perseguir seus próprios interesses, os indivíduos acabam por beneficiar todos os demais. Essa ideia esteve presente na perspectiva utilitarista desde seu começo (por exemplo, na defesa da propriedade privada apresentada por Locke), assim como Hume era também co-



nhedido como economista naquela época. Os utilitaristas opunham-se às interferências do governo e defendiam a liberdade do mercado. Eles afirmavam que essa não era apenas uma questão de garantia dos direitos individuais; todos se beneficiariam disso, porque a Economia como um todo cresceria. Essa questão já fora discutida pelo médico inglês, Bernard de Mandeville, em 1723, sob o slogan "vícios privados são benefícios públicos". Mandeville chocou seus contemporâneos ao afirmar que os fúteis e caprichosos consumidores dos artigos de luxo estimulam a produção e geram empregos; até mesmo os ladrões são úteis, porque geram negócios para os chaveiros. Tudo concorre para o melhor, desde que o fluxo do mercado corra livremente.

Adam Smith sistematizou a doutrina do *laissez-faire* em um conjunto de princípios econômicos. Os prazeres e as dores dos indivíduos são convertidos em bens e custos econômicos; o indivíduo racional tenta maximizar os retornos decorrentes dos custos efetuados (em outras palavras, busca obter lucro a partir do seu investimento de seus bens e de seu trabalho). Tanto o indivíduo quanto a sociedade se beneficiarão se essa busca por lucro se der em um mercado aberto. Em um mercado competitivo, as leis de oferta e demanda garante que os bens oferecidos sejam de melhor qualidade e tenham preços mais baixos; qualquer um que tentar vender bens de qualidade inferior ou por um preço mais alto será superado por outro. A competição econômica aumenta a produção, de modo que uma sociedade com um mercado aberto aumenta sua riqueza constantemente. Não há necessidade de intervir no caminho dos indivíduos que estão em busca de seus lucros privados, afinal, a "mão invisível" do mercado cuida para que tudo contribua para o melhor.

Smith não era tão radical a ponto de acreditar que ninguém jamais devesse interferir no comportamento dos indivíduos. Ele reconhecia o fato de que os comerciantes poderiam tentar trapacear, ou que os vendedores de bens ou de serviços fizessem colúses para criar monopólios e manter os preços mais elevados do que numa situação de um mercado competitivo; o governo deveria atuar como um árbitro neutro, e certamente não como um poder político que assegure os monopólios. Aqui percebemos, novamente, que assim como os outros utilitaristas, Smith também tinha em mente certo tipo de individualismo ideal, que levaria à constituição da melhor sociedade possível; ao mesmo tempo, ele acreditava que as leis do comportamento do indivíduo racional – nesse caso, as leis do mercado – explicariam como as coisas realmente acontecem. Mas ele admitia implicitamente que essas leis só vigorariam se a sociedade permitisse isso; seria necessário abrir espaço para elas, eliminando certas características irracionais de instituições sociais que inibiam a atuação do mercado.

O modelo econômico do *laissez-faire* defendido por Smith surgiu na mesma época em que a Revolução Industrial transcorria na Inglaterra. Sua teoria parecia oferecer explicações e orientações para essas transformações econômicas. O pensamento utilitarista tornou-se muito popular. Nesse momento o termo "utilitarismo" passou a ser utilizado explicitamente, como a marca de um movimento de re-

forma social. Jeremy Bentham, um advogado, liderou uma cruzada por uma reforma legal, especialmente no direito criminal. Seu objetivo era acabar com as formas de punição mais cruéis, que eram muito comuns na Inglaterra até aquele período (assim como na maioria dos outros Estados). Enforcamento como punição para as pessoas que roubavam pão; mutilações, tais como cortar as orelhas dos criminosos; aprisionamento pelo não pagamento de dívidas: esses eram tipos de punição que Bentham considerava irracionais. Segundo seu argumento, enquanto um homem estivesse encarcerado por não pagar suas dívidas, ele estaria impedido de trabalhar e, portanto, não poderia trabalhar para quitar essas dívidas ou para criar benefícios para o restante da sociedade. Não deveria haver punições para ações que não implicassem danos, como nos casos de comportamentos sexuais considerados tabu; e para os casos como os de um ladrão que machuca sua vítima, a punição não deveria ser maior do que o necessário para impedir a ação, sem infligir dor gratuita.

Bentham tentou substituir aquelas práticas por um código legal baseado em um cálculo de recompensas e punições. O objetivo geral deveria ser o de promover o bem e eliminar o mal; isso poderia ser feito quando se encontrasse a proporção correta entre incentivos e sanções que produzisse o melhor resultado geral. O cálculo seria aplicado aos indivíduos, e então estendido à sociedade como um todo. O critério era "o maior bem para o maior número". O utilitarismo baseia-se sobre a premissa da ação racional dos indivíduos que, por sua vez, baseia-se sobre o autointeresse individual. Mas é importante notar que o utilitarismo não começa nem termina com o indivíduo egoísta; ele vai mais adiante, tentando equilibrar os interesses de todos os indivíduos do grupo. Isso não é necessariamente uma contradição. No fundamento do pensamento de Bentham encontramos uma tradição bastante consolidada, que afirma que os indivíduos são capazes de experimentar simpatia, de colocar a si mesmos no lugar de outras pessoas e calcular os prazeres e dores como se fossem os seus. Além disso, o utilitarismo de Bentham se beneficiou da popularidade de que gozava a teoria econômica de Smith, com sua demonstração de que os interesses individuais poderiam ser reconciliados tendo em vista o bem comum. Com efeito, Bentham estava procurando um equivalente para a "Mão Invisível" do mercado; e ele acreditava que isso poderia ser criado na forma de código legal racional.

Entre 1800 e 1860, o utilitarismo representava a vanguarda da reforma liberal na Inglaterra. Defendia-se uma maior liberalização política e uma redução dos tradicionais privilégios da aristocracia e da Igreja Anglicana, financiada pelo Estado. John Stuart Mill, que era economista e filósofo utilitarista, estabeleceu o princípio da liberdade de expressão e advogou em favor dos direitos das mulheres. No entanto, já no final do século, o utilitarismo entrou em um processo de declínio. Havia diversas razões para isso. Em parte, ele morreu por seu sucesso. Muitas das reformas políticas e jurídicas que reivindicava foram conquistadas; e as novas questões sociais que estavam surgindo, especialmente com o advento do movimento trabalhista, voltavam-se contra a tradição econômica do *laissez-faire* e da harmo-

nia social. O antigo movimento reformista foi dividido, entre os Liberais com "L" maiúsculo - os defensores do mercado aberto e do individualismo -, e os "liberais", com "l" minúsculo -, aqueles mais favoráveis à ação coletiva e à regulamentação por parte do governo.

Outra razão para o declínio do liberalismo se deve ao fato de que seu filho primogênito - a Economia enquanto disciplina acadêmica - cresceu e foi embora de casa. Tal como discuti no Prólogo deste livro, foi por volta da década de 1870 que a Economia se estabeleceu solidamente como uma disciplina acadêmica; simultaneamente, ela começou a mudar de rumo, sendo então dominada por discussões de caráter mais técnico, protagonizadas por matemáticos. A utilidade marginal, um conceito técnico que se presta à formalização no cálculo diferencial, substituiu a teoria do valor trabalho que havia sido utilizada pelos economistas até a época de Mill. A Economia estava se divorciando dos conceitos do senso comum, que havia tornado o utilitarismo bastante acessível ao público em geral; um dos principais instrumentos que garantia a popularidade do utilitarismo desapareceu. Por volta desse mesmo período, a Sociologia separou-se da Economia e também se tornou uma disciplina acadêmica. Alguns dos primeiros sociólogos, tais como Herbert Spencer, na Inglaterra, e William Graham Sumner, nos Estados Unidos, promoveram a antiga forma do Liberalismo do *laissez-faire*. Mas a postura intelectual mais comum entre os sociólogos era o liberalismo com "l" minúsculo, ou até mesmo a de socialistas moderados. Sociólogos como Émile Durkheim queriam uma reforma coletiva contra os conflitos sociais e o individualismo anômico, considerados como os traços característicos do capitalismo industrial. Durkheim lançou os princípios de sua Sociologia em uma nova direção: criticou a prioridade que o utilitarismo concedia ao indivíduo em detrimento da sociedade e tentou mostrar que os laços morais entre as pessoas são mais básicos do que as trocas no mercado. Por enquanto, vamos deixar isso de lado, uma vez que esse é o assunto do capítulo 3 deste livro.

O que restou do utilitarismo foi uma doutrina no campo da Filosofia moral: a identificação entre bem e prazer e entre o mal e a dor. Essa doutrina foi criticada e repudiada por filósofos tais como F.H. Bradley e G.E. Moore. Eles afirmaram que o prazer não é a mesma coisa a que chamamos de bem; o bem é um fim em si mesmo, e continuará a ser o bem quer alguém o deseje, quer não. De que outro modo seria possível afirmar que algumas pessoas têm desejos ruins? Ou que algo é doloroso, porém é bom? Os utilitaristas diriam que algo doloroso só poderá ser bom se for parte de algum pacote mais amplo, no qual os prazeres se sobrepõem às dores; mas não costumamos considerar como soberanamente bom alguém que se sacrifica pelo outro, ou por algum ideal, tal como o de dizer a verdade, não importa o quanto isso custe? A religião ou a arte não são boas porque trazem prazer, elas são boas em si mesmas, e se alguém disser que são boas somente porque trazem prazer, pôdemos ter a certeza de que essa pessoa não dá o devido valor à arte ou à religião.

Essa crítica ao utilitarismo ético foi devastadora. Filósofos morais abriram mão de tentar calcular os prazeres e dores individuais, e concentraram-se em explicar como os conceitos éticos são utilizados e como seus significados são expressos em uma linguagem ética. Do ponto de vista dos filósofos, o utilitarismo era apenas um mau exemplo do erro de se tentar derivar um "deve" de um "é". Por volta da década de 1930, os positivistas lógicos estavam tentando defender a ideia de que os termos éticos não possuem nenhum significado, uma vez que não podem ser verificados por evidências empíricas. Dizer que algo é bom ou ruim é apenas um imperativo enganoso, um modo de dizer "Faça isso!" ou "Não faça aquilo!" Tais afirmações não são lógicas, mas emocionais; elas não possuem valor de verdade de maior do que dizer "ui!"

Percorremos um longo caminho desde a época de reformadores como Locke ou Bentham, que consideravam necessário fundamentar solidamente a moral nos interesses individuais, de modo que fosse possível encontrar um critério para criticar e retificar injustiças sociais. Um utilitarista à moda antiga não aceitaria o argumento de que a religião é um bem em si mesmo; para Hume e Mill a religião não era um bem se oprimisse o indivíduo e se não tivesse base na realidade empírica. Mas agora os pensadores estão convencidos de que não é possível calcular os valores, uma vez que os valores fazem parte de uma realidade diferente dos fatos, e não há um denominador comum que permita comparar os diferentes valores. Os valores são premissas a partir das quais se começa. No nível intelectual, o século XX sustentou uma posição relativista acerca dos valores; só se pode acreditar e agir segundo seus próprios valores. É claro que batalhas políticas continuaram a ser travadas: a favor e contra o socialismo e o comunismo; lutas contra o fascismo, o antisemitismo e o racismo; lutas pelas liberdades civis e pelos direitos das mulheres. Mas os utilitaristas já não tomavam parte nesses debates; outras filosofias sociais tomaram seu lugar, e estas eram mais propensas a pronunciar-se em favor dos direitos dos grupos do que dos prazeres individuais, ou a afirmar que certos princípios são bons em si mesmos.

Por volta desse período o utilitarismo estava morto. O que temos que descobrir agora é como ele voltou à vida.

### Trazendo o individualismo novamente à cena

Pulemos agora para a década de 1950. Uma versão de algo que se parece com a teoria utilitarista começou a cristalizar-se na Sociologia, mas suas raízes e suas preocupações eram muito diferentes daquelas dos filósofos utilitaristas e suas ramificações econômicas. De fato, a Sociologia nunca teve muito em comum com o utilitarismo, ao menos no período inicial, enquanto ela ainda não era claramente diferenciada como uma disciplina diferenciada. Spencer e Sumner fizeram algumas considerações sobre as bases sociais dos contratos e dos mercados, mas os principais teóricos da Sociologia - Durkheim, Weber, Mead, Parsons - formula-

ram argumentos em sentidos bastante diferentes, começando sempre com aquilo que afirmavam que havia sido deixado de lado pelos utilitaristas.

Na década de 1950, no entanto, George Homans lançou um ataque contra o modo com que a teoria sociológica tinha se desenvolvido. Seu alvo era o estrutural-funcionalismo de Talcott Parsons, que tentou sintetizar os principais argumentos de Durkheim e Weber. Segundo a teoria de Parsons, os indivíduos sempre fazem tudo aquilo que é exigido pelo papel social que desempenham no sistema social mais amplo. Os padrões segundo os quais os indivíduos se comportam são ditados pela cultura, e suas motivações são criadas pelo processo de socialização; alguns indivíduos podem desviar, mas nesse caso serão considerados anormais e serão corrigidos pela sociedade a sua volta. Homans afirmou que esse sistema social é um mito, uma construção teórica elaborada pela mente de Parsons. Os indivíduos são as únicas realidades viventes do mundo social, e tudo aquilo que acontece é causado pelas motivações dos indivíduos.

Homans afirmou que a Sociologia não deve depender de conceitos de sistemas sociais abstratos jamais vistos por alguém, dado que ela já possui um estoque acumulado de estudos sobre como os homens interagem. Os pesquisadores já adentraram o interior das fábricas e descobriram que os trabalhadores se organizam em grupos informais; são esses grupos que determinam como eles trabalham, mais do que as ordens do patrão. Outros pesquisadores se misturaram com gangues pelas periferias das grandes cidades; antropólogos já viveram em vilas tribais e observaram quem interagia com quem e quem evitava o contato com quem. A partir de um trabalho de revisão e de síntese desses estudos, Homans formulou uma série de princípios que determinavam como as pessoas realmente agem.

Seu princípio mais importante, conhecido como "A Lei de Homan", estabelece que quanto mais indivíduos interagem, tanto mais se tornam parecidos e tendem a conformar-se a um padrão comum. Em outras palavras, se determinado grupo de pessoas é reunido de modo a ter que interagir - trabalhando em um mesmo lugar, vivendo no mesmo bairro ou vila -, elas começam a formar um grupo coeso; elas desenvolvem uma cultura de grupo que não existia anteriormente, e inculca seus padrões sobre cada indivíduo. O agrupamento de trabalhadores em uma fábrica faz com que os indivíduos diminuam seu ritmo de trabalho para se adequarem a um ritmo comum; as gangues de rua fazem com que seus membros lutem para proteger seu território. A Lei de Homan explica como a pressão de grupo emerge a partir da interação. No entanto, seu princípio depende de uma condição crucial: esse processo de formação do grupo ocorre *somente* nas situações em que todos os membros do grupo partem de uma situação de igualdade. O chefe que desce até a parte de produção da fábrica para dar ordens não é um membro do grupo; na verdade, o grupo apenas o tolera e evita interagir com ele ou ela. Portanto, a interação com indivíduos que possuem uma posição de autoridade não se enquadra na Lei de Homan em questão; apenas as interações que ocorrem entre indivíduos que possuem um mesmo grau de autoridade são submetidas a essa lei.

Como é possível explicar em termos teóricos por que isso acontece? Homans afirmou que o processo de formação de um grupo surge em virtude de algo que os indivíduos devem fazer aos outros. A razão pela qual os indivíduos se assemelham uns aos outros e, portanto, influenciam uns aos outros, só pode ser explicada pelo fato de que oferecem aos outros algo que estes consideram gratificante. Esse algo é a recompensa fundamental da aprovação social. O grupo é formado na medida em que os indivíduos intercambiam essas recompensas. O líder do grupo, a pessoa mais popular, é também aquele que mais interage com os outros membros do grupo; ele ou ela é a pessoa que oferece mais recompensas às outras pessoas, e recebe o prestígio da liderança como uma recompensa extra. Esse argumento também explica por que esse processo *não* ocorre entre indivíduos que possuem graus desiguais de autoridade. Quando uma pessoa possui o poder de dar ordens, as outras pessoas a evitam, uma vez que esse tipo de interação não traz recompensas. Ambos os tipos de evidência são enquadradas no mesmo princípio: as pessoas pautam suas interações conforme as condições que garantem as melhores recompensas.

É fácil perceber que Homans estava não apenas fazendo com que a teoria sociológica se aproximasse mais do indivíduo, mas que também estava colocando a ênfase sobre os processos mediante os quais os indivíduos fazem trocas entre si. Por essa razão, essa linha de pensamento passou a ser conhecida como "teoria da troca". Quando se avança nesse sentido, há uma aproximação com a forma com que a Economia analisa as coisas, enquanto trocas que ocorrem em um mercado. Porém, levou certo tempo para que essa implicação se tornasse explícita, dado que Homans enfatizou muito mais as motivações individuais do que o argumento sobre as trocas no mercado. Homans lançou o que posteriormente ficou conhecido como "debate micro-macro", afirmando que os sistemas não fazem nada, apenas os indivíduos é que fazem algo. Ele criou certo furor ao afirmar que os verdadeiros princípios da Sociologia não são mais do que aplicações dos princípios da Psicologia. No outro lado do debate estavam os funcionalistas parsonianos, defendendo a existência de um sistema social de ordem mais elevada, mas também havia outros sociólogos que sentiam que os princípios da Psicologia não eram suficientes para explicar a realidade social. Mesmo se concordarmos que toda ação social é motivada pela expectativa de recompensas, ainda precisamos perguntar: por que essas recompensas são distribuídas de determinada maneira e não de outra? Tanto em uma hierarquia ditatorial quanto em um pequeno grupo igualitário, as pessoas são motivadas por recompensas; mas por que existem diferenças entre essas configurações sociais? E a mesma interogação se estende para todas as outras formas de organização social.

No estágio seguinte da teoria da troca, os sociólogos passaram a interessar-se menos por reduzir a Sociologia à Psicologia, e a interessar-se mais pelas características sociais das trocas. Nesse novo contexto a liderança foi assumida por Peter Blau. Blau começou por mostrar que as trocas se dão em diferentes lugares das relações sociais. Note-se, por exemplo, o que ocorre numa conversa em que duas

peças são apresentadas. Tipicamente, cada um sempre começa por tentar mostrar o quanto é importante, gaba-se de seu trabalho, das pessoas que conhece, dos lugares em que já esteve. Blau considera isso como um esforço para aumentar o próprio valor no mercado de conversas ou amizades; cada um tenta apresentar a si mesmo como uma pessoa atraente para uma conversa. Mais tarde, o ator em questão começa a se desmerecer, a apresentar características depreciativas, mostrar que é apenas uma pessoa comum, de fácil convivência. Essa é a fase de ajustar as barganhas: se alguém se coloca em um nível muito elevado, a outra pessoa pode não ter condições de pagar o preço, então é preciso descer um pouco o nível para fazer uma troca equilibrada.

Esse tipo de interação social é um mercado de trocas igualitárias. Mas o que acontece se as trocas não são igualitárias? O resultado será o de que as duas pessoas chegarão à conclusão de que não podem interagir e afastar-se-ão dessa relação; no caso de manterem a relação, esta será marcada pela dominação de uma pessoa sobre a outra. Blau analisa os casos amorosos como relações que frequentemente se enquadram nesse segundo tipo. Quem terá maior poder nessa relação? A pessoa que estiver *menos* apaixonada, porque será este o que estará mais disposto a fazer movimentos que indicam uma disposição a abandonar a relação, enquanto aquele que estiver mais apaixonado fará de tudo para manter a relação. Isso é chamado de "princípio do menor interesse". Na verdade, essa não é uma ideia original de Blau; ela já foi formulada por romancistas como Stendhal um século antes, bem como por sociólogos que examinaram namoros e casamentos. Blau, no entanto, utilizou esse princípio como parte da evidência para sustentar um modelo mais amplo de explicação do comportamento social, uma teoria da troca explícita.

Sociólogos partidários da teoria da troca agora começaram a estudar extensivamente o fenômeno do poder. Começaram a ser desenvolvidos experimentos em laboratórios, nos quais indivíduos eram autorizados a realizar trocas com algumas pessoas, mas não com outras (atualmente isso é feito com indivíduos conectados a computadores em rede, numa situação em que podem fazer ofertas para trocar por vários tipos de recompensa). Já acumulamos, portanto, um considerável conhecimento sobre como as coisas são negociadas nas trocas sociais: sabemos exatamente quanto poder alguém pode obter ao oferecer determinada coisa aos outros, e o quanto isso é afetado pela extensão em que existem outras alternativas de troca. Essas formulações foram desenvolvidas em diversos programas que ainda estão em curso, sendo as mais notáveis a Teoria Elementar, de David Willer e a Teoria das Redes de Troca, de Karen Cook.

Devemos observar que a teoria sociológica das trocas, embora tenha muitas semelhanças com a teoria utilitarista, seguiu em um rumo próprio. A teoria utilitarista nunca foi muito preocupada com questões como poder e desigualdade, uma vez que seu foco principal era definir como seria possível produzir o maior bem para o maior número. A Sociologia, por outro lado, considerou que a questão mais interessante era como surgem o poder e as desigualdades. Isso não quer dizer que a

abordagem da teoria da troca sobre o poder seja completa, que consiga explicar todas as ocorrências do poder. O tipo de análise mais característico dessa teoria é aquela que considera que um indivíduo sempre tem a oferecer algo que o outro lado realmente necessita; e alguém não está apto a estabelecer uma relação de reciprocidade, oferecendo outra coisa de igual valor, só se pode continuar nessa relação sob a condição de conceder poder ao indivíduo dotado de mais recursos. Em uma das famosas análises de Blau, o modo pelo qual alguém se torna o líder informal de um grupo de trabalho consiste em ser o especialista que oferece conselhos aos recém-chegados; nesse caso, o líder obtém poder como retorno do conhecimento especializado que ele oferece.

Estranhamente, até o momento, a teoria da troca só enfatizou um modelo tecnocrático de poder benigno. Os sociólogos da teoria da troca, ao contrário dos economistas, não gostam de mencionar a palavra dinheiro; eles preferem dar a impressão de que o chefe de uma fábrica tem poder sobre os trabalhadores porque ele ou ela possui mais expertise; contudo, seria mais correto afirmar que o chefe goza de maior poder porque é ele quem controla o dinheiro que servirá para pagar os salários. Além disso, a teoria da troca voltou toda sua atenção no aspecto relativo à expectativa de recompensa envolvida nas trocas; pouca investigação foi feita sobre as fontes de poder coercitivo, tais como a conquista de poder pelo exército ou por parte dos grupos revolucionários, através da luta armada. Isso não quer dizer que esse tipo de situação coercitiva não possa ser analisado utilizando um modelo de indivíduos barganhando para satisfazer seus próprios interesses. O economista Thomas Schelling analisou as situações coercitivas considerando-as como um jogo de coordenação, em que é altamente arriscado para todos os participantes abandonar a coalizão dominante; portanto, um indivíduo resistirá à coerção somente se for formada uma coalizão alternativa suficientemente grande. Isso levou à teoria do assim chamado "efeito estouro de bolada" ou "fenômeno cascata"<sup>2</sup>, dado que os períodos de estabilidade coercitiva são pontuados por rupturas repentinas e por indivíduos que passam a prestar lealdade para o outro lado. Outra aplicação da teoria

2. O termo original é *tiping phenomena*, que consiste em um instrumento da teoria dos jogos para explicar uma situação de jogo coordenado em que se tem como pressuposto a ideia de que as decisões individuais dependem da expectativa quanto ao número de pessoas que farão determinadas coisas. O "fenômeno cascata" ocorre após o *tiping point*, que é algo como a gota d'água que faz um copo transbordar, ou seja, trata-se de um fenômeno que faz com que as pessoas adotem determinado comportamento depois de constatar que um determinado número de pessoas agiu de determinada maneira, o que costuma provocar uma mudança em relação ao cenário anterior. O *tiping point* opera como um ponto de inflexão, que desencadeia o fenômeno cascata, promovendo uma nova configuração das coisas. Um exemplo bastante simples para explicitar esse *tiping phenomena* é o comportamento das pessoas em uma festa. Em determinado momento, a festa ainda está cheia, mesmo que a maioria das pessoas já esteja com vontade de ir embora; depois que um determinado número de pessoas decide ir embora (esse número *x* de pessoas é o *tiping point*), de um instante para o outro a festa se esvaízia, pois quase todas as pessoas resolvem tomar a mesma decisão.

econômica para explicar o poder coercitivo, que discutiremos mais adiante, é a teoria da *protection rent*.

O que vemos aqui é uma lição que foi repetida muitas vezes no decorrer da história da tradição racional-utilitarista: nossas explicações precisam concentrar-se não apenas sobre os cálculos dos indivíduos, mas também nas situações estruturais nas quais os indivíduos negociam entre si. Os mercados são espécies de situações de troca; o mesmo se aplica às redes de troca mais restritas estudadas pelos laboratórios de pesquisa sociológica, nos quais apenas alguns tipos de troca são possíveis; outro tipo de estrutura de negociação se dá quando o poder é imposto coercitivamente. Alguém poderia dizer que grande parte dessa tarefa de construir uma teoria da ação racional consiste em estabelecer essas diversas situações estruturais, bem como os tipos de negociação que se dão em cada uma dessas situações.

A teoria sociológica das trocas deu origem a diversos ramos que se desenvolvem em diferentes direções. Já discutimos como a ênfase dessa teoria tem sido quase sempre nas investigações sobre como o poder emerge em situações positivas de troca. Outra direção, que desenvolveremos nos parágrafos seguintes, tem buscado diferentes situações em que se configura uma situação de mercado enquanto fenômeno social. Um outro rumo tomado pelas pesquisas resultou na teoria que hoje chamamos de teoria da equidade ou da justiça social. Ela surgiu a partir de um argumento desenvolvido por Homans e Blau a respeito das trocas sociais. As trocas operam segundo um princípio implícito: se eu lhe dou algo, você deve me dar em troca algo de igual valor. Homans faz desse princípio de reciprocidade uma parte de seu sistema explicativo; as pessoas ficam irritadas se a reciprocidade é violada, consideram-se tratadas de forma injusta se não lhe retribuem com algo de igual valor. Isso deu origem a uma subárea de pesquisa que investiga como as pessoas se sentem diante da injustiça social, como calculam a justiça de trocas particulares e como reagem às violações dessas relações.

Entretanto, é importante observar que essa linha argumentativa expande os limites da teoria da troca, a um nível que atinge não apenas a ideia de troca, mas os próprios princípios que regem essa teoria. Mas como esse princípio subjacente é estabelecido? Ele emerge como um resultado direto da própria troca? Blau tentou argumentar que os princípios de uma troca justa emergem na medida em que esse processo se estende por um período suficientemente longo, embora admita que seja preciso haver alguma forma de reciprocidade inicial para que as coisas tomem esse rumo. Ironicamente, a teoria da troca, que teve início com as críticas de Homans à abordagem normativa de Parsons, recai no mesmo tipo de princípio normativo, de modo a fazer com que o sistema de troca funcione.

### A Sociologia descobre o mercado de casamento e o mercado sexual

Provavelmente, grande parte dos autores da teoria da troca que promoveram a crescente difusão de uma abordagem racional ou econômica do fenômeno social

tem como característica a tendência a buscar muitos tipos de mercado social. Os economistas só passaram a interessar-se por questões sociológicas muito tempo depois; os sociólogos desde cedo começaram a identificar sistemas sociais que se assemelham a mercados. Tal como veremos, os sociólogos concederam a esses mercados sociais uma ênfase muito diferente daquela dos economistas.

Um dos primeiros mercados sociais foi descoberto pelo sociólogo Willard Waller, ainda na década de 1930. Enquanto fazia pesquisas nas escolas de ensino médio, Waller analisou um processo a que chamou de "complexo de classificação de encontros"<sup>3</sup>. Ele percebeu que muitos adolescentes, homens ou mulheres, gastavam muito de sua atenção na tentativa de identificar quem estava saindo com quem — um elaborado processo que abrangia convites para festas, bailes e encontros. As garotas populares recebem muitos convites, enquanto os garotos populares sempre têm certeza de que seus convites serão aceitos; os adolescentes menos populares nunca sabem ao certo se terão ou não o parceiro ou parceira que desejam, ou até mesmo se conseguirão algum parceiro ou parceira. Waller afirmou que essa estrutura é uma espécie de mercado, no qual os adolescentes são classificados de acordo com seus recursos (aparência física, personalidade, dinheiro para roupas e ingressos, habilidades sociais), que podem ser utilizados para atrair parceiros. Mas cada um, em todos os níveis, sempre precisa fazer escolhas estratégicas: alguns possuem alternativas demais, e precisam eliminar algumas, enquanto outros possuem poucas alternativas, de modo que precisam lutar duramente para conseguir um parceiro ou parceira aceitável. Esse mercado de namoro, segundo Waller, seria uma versão preliminar do mercado de casamentos, que finalmente resulta em uma troca de longo prazo ou até mesmo permanente. O sistema de barganha foi o processo mediante o qual cada moça ou rapaz foi capaz de identificar quais suas vantagens comparativas em relação aos outros e outras. Isso explica por que toda essa situação consiste em um dos períodos mais emocionalmente estressantes na vida de uma pessoa.

Mais tarde, os sociólogos tomaram de empréstimo essa ideia do mercado de casamento para explicar por que as pessoas geralmente tendem a casar com alguém da mesma classe social (e, frequentemente, do mesmo grupo étnico, do mesmo nível educacional e assim por diante). Isso ocorre até mesmo na individualista

3. A expressão utilizada por Waller é *rating and dating complex*. O termo *dating* não possui uma expressão precisamente equivalente em português, uma vez que se refere a uma "instituição" típica dos americanos, isto é, designa um tipo de encontro destinado a avaliar a afinidade entre duas pessoas e, a partir da comparação entre os diversos "encontros" que determinado indivíduo teve a chance de vivenciar, ele ou ela pode escolher com quem pretende namorar. Conforme a explicação de Collins, o procedimento de *rating*, ou seja, de "classificação", é uma etapa crucial, na medida em que se forma um certo consenso no interior de determinado grupo sobre a "pontuação" atribuída a cada um dos atores, em virtude dos "bens" que ele detém e os indivíduos com as melhores classificações terão as melhores chances de ter "encontros" com as pessoas consideradas mais interessantes, o que lhe permitirá ter uma possibilidade maior de encontrar um parceiro ou parceira que satisfaça às suas expectativas.

sociedade moderna, na qual não são os pais que determinam a escolha de um parceiro para seus filhos ou arranjam seus casamentos. Não obstante, a distribuição dos recursos sociais, inclusive sua formação dentro de determinada classe e o prestígio étnico ou racial resultam em endogamia de classe. Aqui vemos a "mão invisível" do mercado operando para reproduzir uma sociedade estratificada.

Outra versão da teoria de classe foi antecipada por sociólogos do casamento e da família. Mesmo antes de Blau ter formulado seu princípio do poder resultante de trocas de recursos desiguais, especialistas da área da Sociologia já encontravam evidências de que o balanço de poder entre maridos e esposas era influenciado por coisas tais como a quantidade de dinheiro de que cada um dispunha. Uma esposa tinha menos poder em relação a seu marido se ela fosse dona de casa do que se possuísse um trabalho e tivesse seus próprios rendimentos; a quantidade de poder que detinha dependia de quanto seu rendimento valia em relação ao de seu marido. Além disso, quanto mais filhos, menor o poder da mulher, porque isso diminuía ainda mais suas chances de obter rendimentos autonomamente, fora de casa. Embora essa teoria sobre o poder doméstico tenha surgido antes do movimento feminista que teve início na década de 1970, ela teve grande importância sobre o que aconteceu desde então. Dado que o poder da mulher depende de sua carreira fora do lar, faz todo sentido o fato de que as reivindicações do movimento feminista tenham caminhado lado a lado com a demanda do direito das mulheres a terem suas próprias carreiras; simultaneamente, o valor do casamento entrou em declínio, o que implicou uma diminuição no número de casamentos e, além disso, as pessoas passaram a se casar cada vez mais tarde e os casais passaram a ter cada vez menos filhos.

Alguns sociólogos que se identificavam com o movimento feminista atacaram a teoria da troca, com base no argumento de que se tratava de uma teoria antitética às mulheres. Afirmou-se que a troca é uma forma desumana de falar sobre os seres humanos; que as mulheres não deveriam ser tratadas como propriedade econômica; e ainda que toda a mentalidade do cálculo frio e racional é uma atitude masculina, que não pode ser aplicada à perspectiva feminina. Os teóricos da troca responderam a isso afirmando que tal teoria tão somente apresentava um ponto de vista para analisar o que de fato ocorre nas relações entre homens e mulheres; essa teoria não toma partido de qualquer lado, apenas demonstra o que irá acontecer dada determinada disposição dos recursos disponíveis. A teoria da troca não prevê que os casamentos serão sempre dominados por homens, ou que o processo de encontrar parceiros no amor será sempre inevitavelmente uma iniciativa masculina. O que a teoria diz é que o poder advém da desigualdade entre os recursos da troca, e que cada lado desenvolve sua própria maneira de negociar, conforme o tipo de recurso que possui. A teoria da troca prevê com clareza que quem quer que seja que possua mais recursos econômicos, sempre estará apto a dominar o mercado do casamento, e terá mais poder em casa. Enquanto os homens detiveram esses recursos, eles sempre dominaram. Do mesmo modo, as mulheres que conquistaram mai-

ores recursos econômicos, quando casam, também possuem um grau de poder muito mais elevado.

Mudanças no perfil da carreira das mulheres também afetaram o modo como ocorrem as negociações sexuais. O quadro apresentado por Waller sobre o "complexo de classificação de encontros" entre os anos de 1930 e 1940 pode parecer ultrapassado em comparação com o cenário que se apresenta nas décadas de 1980 e 1990; a prática que era comum, dos rapazes que convidavam as moças para o cinema (e pagavam os ingressos), era baseada em uma situação na qual os homens possuíam mais oportunidades de ganhar dinheiro. Se as negociações românticas dos dias de hoje são mais igualitárias, é porque pessoas mais jovens de ambos os sexos tendem a almejar os mesmos tipos de carreira, e a iniciativa pode ser tomada por ambos os lados. Essa mudança no padrão dos recursos negociados promoveu também uma mudança nas atitudes em relação ao sexo. No começo do século XX, o comportamento sexual fazia parte de um território masculino; os homens podiam discutir entre si sobre questões relacionadas ao sexo, contavam suas conquistas sexuais e frequentavam prostitutas (ou, no caso dos ricos, tinham concubinas). As mulheres respeitáveis eram aquelas que não falavam sobre sexo abertamente e que sustentavam o princípio de que o sexo deveria esperar até após o casamento (ao menos era isso que defendiam publicamente). De fato, a diferença do comportamento sexual entre homens e mulheres não era tão extrema quanto o pretendia essa ideologia; pesquisas sobre a atividade sexual demonstraram que determinada proporção de mulheres mantinha relações sexuais antes do casamento, embora com uma frequência menor do que os homens, e com um número muito menor de parceiros. Utilizando os termos da teoria da troca, as mulheres resguardavam sua sexualidade como um recurso que poderia ser utilizado para negociar casamentos; dado que os homens detinham a maior parte dos demais recursos, especialmente os altos postos de trabalho e as melhores remunerações, as mulheres faziam da modéstia sexual um recurso compensatório na tentativa de exercer algum controle sobre os homens.

Segundo essa perspectiva, o motivo pelo qual o comportamento sexual se tornou mais liberal a partir da década de 1960 foi o fato de que cada vez mais as mulheres conquistavam seus próprios recursos econômicos e ocupacionais. Falar sobre sexo em público deixou de ser tabu; fazer sexo antes do casamento passou a ser cada vez mais comum e até mesmo a ser aceito abertamente; e o comportamento sexual de homens e mulheres passou a convergir para um padrão similar. Esse padrão ainda não é idêntico, mas a teoria da troca apresenta uma previsão até o seguinte ponto: quando o poder ocupacional e a riqueza dos homens e das mulheres se tornarem iguais, é de se esperar que seu comportamento sexual também se torne similar. O fato de que em termos estatísticos os homens e as mulheres ainda não sejam economicamente iguais, corresponde perfeitamente ao fato de que atualmente o comportamento sexual de homens e mulheres ainda apresenta algumas diferenças. Quando observamos o caso dos subgrupos, verificamos que se as mu-

lhes ocupam postos que lhes dão recursos iguais aos dos homens, elas tendem a ter um comportamento sexual mais parecido com o deles; enquanto as mulheres que desempenham funções que proporcionam um baixo poder econômico, especialmente as mulheres que desempenham o tradicional papel de dona de casa, tendem a ter um comportamento sexual também tradicional.

Alguns críticos acusaram a teoria tradicional de adotar um ponto de vista masculino; entretanto, essa teoria obteve bastante sucesso em explicar por que ao longo da história existiram pontos de vista masculinos ou femininos. É importante ressaltar que a teoria da troca não toma como pressuposto que existam grupos cuja cultura permaneça invariável ao longo de toda a história, ou que independem das circunstâncias sociais. Ao contrário, essa teoria mostra como as culturas emergem a partir de determinadas situações de troca que ocorrem em determinada época, dado que essas estruturas de troca mudam, a teoria afirma que as culturas também mudam, em conformidade com elas. A teoria da troca não acredita em qualquer tipo de absoluto, seja cultural, seja biológico. Olhemos para um período ainda recente na história, no qual os homens detinham a maior quantidade de recursos no mercado de casamento. Isso significa então que os homens são particularmente calculistas? Arlie Hochschild afirma que, ao contrário, um homem que possui sólidos recursos financeiros não precisa buscar uma mulher com dinheiro; em vez disso, esse homem pode seguir apenas suas emoções, apaixonar-se em virtude da personalidade ou dos atributos físicos. A evidência, conforme observa Hochschild, mostra que os homens tendem a ser os mais emocionais nas questões de natureza amorosa, na medida em que os homens se apaixonam mais cedo do que as mulheres, e continuam apaixonados mesmo depois que suas parceiras não estão mais apaixonadas por eles. Para uma mulher, por outro lado, um casamento traz muito mais consequências do que para um homem, especialmente se seu futuro econômico e sua posição de classe dependem disso, o que não ocorre no caso dos homens.

Hochschild afirma que as mulheres são "especialistas no amor", no sentido de que elas conversam sobre seus casos amorosos e sobre seus potenciais parceiros muito mais do que o fazem os homens. Mas falar sobre o amor não é o mesmo do que fluir segundo as marés do sentimento; consiste especialmente em esforços racionais para manter as emoções sob controle, para decidir qual homem será ou não um bom parceiro, do ponto de vista de uma mulher. Hochschild defende, portanto, que a afirmação de que as mulheres são mais emotivas do que os homens não é inteiramente verdadeira. As mulheres falam sobre seus sentimentos mais abertamente do que os homens, e expressam mais suas emoções; mas isso ocorre porque as mulheres recebem mais incentivos sociais para moldar suas emoções, para serem administradoras racionais de suas emoções. Os homens, por outro lado, simplesmente se deixam levar por suas emoções, especialmente nas questões que se referem ao amor, orgulho ou raiva. Enquanto os homens permanecerem socialmente dominantes, terão menos incentivos para controlar reflexivamente suas

emoções. Ter emoções não é algo racional ou irracional em si mesmo; o que é racional é o modo como as pessoas convivem com suas emoções. A cultura da emoção feminina e a masculina são moldadas conforme o alinhamento dos recursos, especialmente nas negociações do mercado de casamentos de determinado período da história. A teoria da troca também poderia prever que, se os recursos desse mercado forem transformados, aquilo que consideramos como cultura masculina e feminina sofrerá uma transformação.

### *Três aplicações da Sociologia do Mercado: inflação educacional, mercado de trabalho cindido e bens ilegais*

A esse ponto da discussão, devemos parar por um momento para observar que o modo como os sociólogos desenvolveram suas teorias do mercado diverge significativamente do modelo econômico de mercado. Os economistas desenvolveram um aparato matemático focado na relação entre os preços dos diversos bens e na quantidade de cada bem a ser produzido; em um outro nível, chamado de macroeconômico, a teoria tenta explicar o ciclo de longo prazo de crescimento do sistema econômico. Teorias sociológicas do mercado, por outro lado, geralmente não se preocupam com questões tais como preço e produção, equilíbrio ou crescimento. Quando Blau analisa o poder que é atribuído ao líder de determinado grupo de trabalhadores em função de seus conselhos, ele não analisa o preço que os conselhos costumam ter no conjunto da sociedade; na realidade, esse preço nem existe, e o valor que é atribuído em termos de poder e deferência em determinado grupo de trabalho é algo bastante específico, é uma barganha local. Em geral, a teoria econômica não se preocupa com o poder; sua ênfase costuma ser nos movimentos de larga escala de oferta e demanda no mercado mais amplo, que suprime as diferenças locais e torna impossível o fenômeno do poder. Nesse sentido, o modelo dos economistas e o modelo dos sociólogos situam-se nas extremidades opostas de um *continuum*. Do mesmo modo, a análise de Waller sobre o processo de encontrar parceiros em um mercado sexual ou marital discute algo que nunca figura nas análises dos economistas: ele explicita quem irá fazer trocas com quem, não o agregado resultante do somatório de todas as trocas. De fato, é muito mais difícil imaginar qual poderia ser o equivalente social do equilíbrio geral de preços de casamentos, ou o nível total da produtividade de casamentos.

Outra forma de estabelecer essa diferença é a seguinte: o economista preocupa-se com um sumário quantitativo das coisas que serão produzidas para serem trocadas, enquanto os modelos sociológicos de mercado se preocupam com os padrões da estrutura social que constituem as próprias trocas. Além disso, enquanto a teoria econômica tende a idealizar um sistema de troca igualitário, a Sociologia enfoca as desigualdades produzidas ou reproduzidas pelas trocas.

Vamos esboçar agora três exemplos dos sistemas de mercado social com os quais os sociólogos trabalham.

Na sociedade atual, a educação tornou-se o centro do sistema de estratificação. A posição de classe a qual cada indivíduo acaba por pertencer é muito influenciada por seu nível educacional. Mas aqui estamos diante de um paradoxo: o acesso à educação foi significativamente expandido no decorrer do século XX, mas nossa sociedade não está se tornando mais igualitária. No começo desse século, somente uma parcela pequena da população concluía o ensino médio; agora, a vasta maioria atinge esse nível educacional, e quase metade da população chega ao ensino superior. Graduação, treinamento profissional, certificados de formação avançada em administração de empresas e assim por diante, tornaram-se tão comuns como já o foi o ensino médio. Mas a lacuna entre ricos e pobres não diminuiu (na realidade, ela tem aumentado desde a década de 1970), e as chances de atingir um grau mais elevado na escala social do que aquele atingido pelos pais também não aumentaram: as taxas de mobilidade social permanecem no mesmo nível moderado, no qual se encontram há muito tempo.

Como podemos explicar esse paradoxo, de que a educação tenha sido expandida até alcançar a escala de um grande sistema, enquanto o grau de estratificação no máximo permaneceu o mesmo? Uma explicação sociológica para tal fato é que a educação é como um grande mercado. As pessoas investem seu tempo e seus esforços para oferecer uma boa formação para si e para seus filhos. Como resultado desse investimento, os estudantes esperam como contrapartida a possibilidade de obter um bom emprego. No entanto, aquilo que foi "comprado" nas escolas não foi o emprego em si mesmo, mas as chances de obtê-lo; tal como afirmaram alguns sociólogos, nas escolas se adquire capital cultural; ou, em outros tempos, a educação fornece um diploma, uma credencial.

O valor da cultura educacional, ou dos diplomas, é como o dinheiro. Quanto mais dinheiro está em circulação, menos se pode comprar com uma mesma quantidade de dinheiro, porque o aumento da oferta de dinheiro faz os preços subirem. Por volta da década de 1920 um diploma de ensino médio era muito valioso, porque apenas uma pequena parcela da população o possuía; era possível "comprar" um bom cargo administrativo apenas com isso. Já na década de 1960, havia tantas pessoas com diploma de ensino médio, que ele só serviria para garantir um emprego em cargos de baixo escalão; seu valor havia sofrido uma erosão, em virtude da inflação da moeda educacional. O mesmo aconteceu com os diplomas de graduação nos últimos anos; quando metade da população que ingressa no mercado de trabalho possui um diploma de graduação, esse diploma já não tem muito valor no mercado de trabalho. Os estudantes que querem ir mais longe são obrigados a continuar a estudar por muito mais tempo, para obter diplomas de pós-graduação e especialização profissional. Já é possível prever que esse mesmo processo de desvalorização irá estender-se até esses níveis mais elevados. Se no futuro quase todo

mundo tiver um doutorado, um bacharelado em direito, um MBA<sup>4</sup>, ou algo do tipo, então esses títulos não valerão nada mais do que um emprego em uma lan- chonete, e a competição será deslocada para graus ainda mais altos.

Nesse caso temos uma teoria do mercado que explica por que a estratificação continua a existir, mesmo quando há expansão de instituições sociais que supostamente deveriam reduzir as desigualdades, ao menos segundo o ponto de vista de ideologias ideais culturais ou amplamente difundidos. Mais uma vez devemos observar que o modo como os sociólogos utilizam o modelo do mercado é muito diferente do modo como o fazem os economistas mais tradicionais. Para estes, o mercado é um sistema ideal de competição que resulta no melhor mundo possível para todos. Certamente, esse argumento é parte do programa utilitarista original, que esteve à frente do surgimento da Economia. Os sociólogos, contudo, voltaram-se para um outro aspecto implicado na análise do mercado: uma modificação da teoria que torna possível explicar como são criadas e reproduzidas a estratificação e a desigualdade.

O ponto crucial aqui é que, se houvesse uma competição perfeita, tal como pressupõe a Economia clássica, não haveria desigualdade. No longo prazo (no ponto de equilíbrio, segundo os economistas), ninguém conseguiria obter lucro, pois se alguém cobra um preço mais alto por determinado produto, outra pessoa vendia nisso um negócio vantajoso, podendo tomar a decisão de entrar nesse mercado como um competidor; em contrapartida, essa competição faria com que os preços caíssem. Isso se aplica ao mercado de trabalho assim como ao mercado de bens de consumo. Se algumas ocupações passam a oferecer um salário melhor que as outras, as pessoas logo começarão a abandonar as ocupações menos remuneradas e tentarão ascender àquelas cuja remuneração é melhor. No fim das contas, como as pessoas mudam constantemente de uma ocupação para outra, as coisas tendem a atingir um ponto no qual as ocupações passam a ter uma remuneração equivalente.

Isso é algo tão distante de nossa realidade cotidiana que precisamos fazer um grande esforço para não sermos guiados por nossos preconceitos habituais. Não é normal que os médicos ganhem mais do que os coletores de lixo? Mas se não houvesse barreiras que impedem as pessoas de transitar de uma ocupação para outra — este é um ponto crucial da teoria — então, mais pessoas ingressariam no campo da Medicina, e essa superpopulação de médicos faria com que seus salários fossem reduzidos até serem equiparados a um nível médio. Na realidade, se muitos indivíduos se tornassem médicos, de modo que a oferta superasse a demanda por esse tipo de serviço, os médicos que estivessem na média passariam a ter rendimentos inferiores aos das outras pessoas. Isso não ocorre em nossa sociedade porque há inúmeras bar-

4. MBA é a abreviação de Master in Business Administration, cuja tradução literal seria Mestrado em Administração de Empresas. Como se trata de uma expressão já consagrada aqui no Brasil, optou-se em manter o termo no original (N.T.).



reiras no caminho de quem pretende tornar-se um médico. Essa profissão é organizada de modo a tornar difícil para a maioria das pessoas entrar nesse campo, e essas barreiras (que incluem a inflação dos diplomas na educação médica) tornam-se mais pesadas na medida em que mais pessoas tentam adentrar nesse território. Se imaginarmos um mundo sem essas barreiras que limitam a entrada nas diversas ocupações, podemos vislumbrar a existência de mercados de trabalho competitivos por todo lado, e qualquer um que tivesse um rendimento mais elevado que os demais logo seria afundado pelos competidores, que fariam seu rendimento voltar ao normal. Em tal sociedade, os únicos empregos que poderiam oferecer melhores salários que a média não seriam aqueles especialmente atraentes em virtude das condições de trabalho e de prestígio; essas ocupações teriam naturalmente um excesso de oferta e seus salários seriam desvalorizados. Seriam precisamente as ocupações menos atraentes que pagariam os melhores salários, para conseguir atrair alguma pessoa. Nesse mundo de mercados ocupacionais absolutamente abertos e competitivos, os coletores de lixo estariam dentre os mais bem pagos.

Tudo isso soa paradoxal, porque é muito distante do mundo que existe atualmente. Mas podemos fazer uso dessa teoria do mercado se atentarmos para a seguinte questão crucial: são as barreiras que impedem pessoas de diferentes ocupações de competir pelos mesmos empregos; as barreiras são as responsáveis pela desigualdade. Se um mercado absolutamente aberto é sinônimo de igualdade, um mercado fechado, separado por barreiras, é fonte de desigualdade.

Uma das teorias mais influentes que seguiu nesta linha é a teoria do mercado de trabalho cindido. Um mercado de trabalho cindido existe nos contextos em que as ocupações se dão em condições precárias, com uma jornada de trabalho de muitas horas, pouca segurança e, acima de tudo, quando a remuneração é muito baixa. Por outro lado, há os empregos que oferecem boas condições de trabalho, com segurança, com uma jornada razoável, pagamento das horas extras, estabilidade assegurada pelo tempo de trabalho ou pelos sindicatos e, além de tudo, essas ocupações são aquelas com as remunerações mais elevadas. Por que todas as desvantagens são concentradas em um mesmo setor, enquanto todas as vantagens são acumuladas em outro? O primeiro tipo de ocupação é muito suscetível às pressões competitivas; o próprio fato de não haver sindicatos ou associações profissionais nesse setor já é um indicativo de que é bastante fácil atuar nessa área, o que possibilita também que novos trabalhadores possam ingressar no mesmo mercado, competindo com os profissionais mais antigos, criando um contexto favorável à redução dos salários pagos pelos empregadores e à manutenção de condições de trabalho bastante penosas. Dentre os empregos nesse setor, estão os trabalhos em pequenos restaurantes, o atendimento noturno em lojas de conveniência, o trabalho como motorista de táxi, como empregada doméstica ou camareira de hotel. No outro setor, como no caso dos trabalhos em grandes fábricas, as ocupações tendem a ser sindicalizadas ou burocratizadas e protegidas por regulamentações. Algumas vezes esse setor é considerado como um setor monopolista da Economia (ou, mais

propriamente falando, como um setor oligopolista, no qual um pequeno número de grandes empresas controla a maior parte dos negócios); aqui os empregadores têm uma posição relativamente protegida, e podem pagar por empregados que também são relativamente protegidos por seus sindicatos e associações profissionais. Portanto, de um lado estão negócios pequenos e pouco competitivos, que operam com uma margem de lucro muito reduzida e contratam trabalhadores pelo menor salário possível; no outro lado estão os grandes negócios, bem estruturados financeiramente, com uma posição garantida no mercado, cujos empregados também são altamente protegidos e relativamente bem remunerados.

Por que, então, há trabalhadores que buscam empregos no competitivo e malpago setor do mercado de trabalho cindido? Edna Bonacich afirma que a linha divisória entre esses dois setores é, usualmente, uma linha de caráter étnico. Nos Estados Unidos, atualmente, o setor mais competitivo e com os menores salários tende a ser o setor onde se encontram os negros, hispânicos e, nos últimos anos, também os imigrantes do Oriente Médio e do Sudeste da Ásia. Os mercados de trabalho mais protegidos e com salários mais elevados são ocupados predominantemente por brancos de descendência europeia. Alguém poderia afirmar que este é um caso de discriminação étnica, no entanto, o que devemos nos perguntar é, como essa discriminação tem início? A teoria de Bonacich é a de que as populações étnicas só conquistam sua identidade quando são migrantes. Isso significa que, se uma pessoa vem de um país pobre, ela estará mais disposta a aceitar empregos com um salário relativamente menor do que alguém que está acostumado a padrões de vida mais elevados. Trabalhar durante toda a noite em uma loja de conveniências pode representar um verdadeiro declínio para alguém que cresceu em um país rico e industrializado, mas pode representar uma ascensão na vida de alguém que emigrou de um país pobre do Terceiro Mundo. Portanto, faz sentido que historicamente essas características tenham passado a coincidir com o grupo étnico que ocupa o setor menos remunerado do mercado de trabalho cindido; no começo do século XX, eram os recém-emigrados da Itália ou da Europa Oriental que provinham de áreas com condições de vida mais baixas do que as condições de vida nos Estados Unidos, e por esse motivo aceitavam ocupar os postos de trabalho mais sujos e mal remunerados.

A teoria do mercado de trabalho cindido formulada por Bonacich é, ao mesmo tempo, uma teoria sobre o antagonismo étnico. Os trabalhadores que estão dispostos a aceitar os piores cargos e as piores condições de trabalho são considerados uma ameaça pelos trabalhadores que exigem um padrão de vida mais elevado e que, em muitos casos lutaram ao lado de seus sindicatos para reivindicar o controle de seu mercado de trabalho. O que Bonacich está afirmando é que a discriminação étnica não tem a ver simplesmente com a cor da pele ou com o fato de que falam com um sotaque diferente; trata-se basicamente de um conflito econômico pelos níveis ocupacionais no mercado de trabalho. A cisão no mercado de trabalho tem início com as diferenças entre os grupos no que se refere às suas demandas econômicas; ela também perpetua as diferenças étnicas, porque o antagonismo en-

tre os dois mercados de trabalho reforça as identidades étnicas de ambos os lados da linha divisora. Alguém poderia apresentar uma objeção, afirmando que os grupos étnicos que sofrem discriminação são aqueles que inicialmente se dispuseram a aceitar empregos precários e mal remunerados; uma vez que adentraram nesse setor, acabam tendo que enfrentar preconceitos que os impedem de transitar para outro setor.

Uma teoria como a do mercado de trabalho cindido não parece ter o mesmo tom otimista dos pensadores utilitaristas clássicos. Ela se parece mais com uma teoria do conflito e, de fato, os autores da teoria do mercado de trabalho cindido tendem a se identificar com aquela tradição. Mas também foi por ter se mantido próxima à tendência de análise sociológica racional e voltada para o mercado, que essa teoria acabou por virar o otimismo da tradição utilitarista de cabeça para baixo. Em vez de exaltar as virtudes do livre mercado, ela se concentra em mostrar como as desigualdades sociais são criadas e mantidas por barreiras que mantêm alguns setores separados da competição do mercado mais ampla.

O terceiro exemplo dessas condições sociais desfavoráveis que emerge de um mercado distorcido está na área do crime. É disso que trata a teoria do mercado de bens e serviços ilegais. Vamos observar o contexto de surgimento do crime organizado. Quando o álcool era ilegal nos Estados Unidos durante o período da proibição, surgiram organizações criminosas que se encarregaram de sua distribuição. Enquanto as apostas eram ilegais, surgiram espécies de sindicatos do crime. Nós encontramos esse mesmo tipo de fenômeno nos anos mais recentes: com a guerra contra as drogas, a distribuição da cocaína e de outros narcóticos passou a ser amplamente controlada por grandes gangues, que se valem de um elevado nível de violência. Em todos esses casos, o nível de coação implicado em uma lei proibitiva tem andado lado a lado com o aumento no nível das atividades criminosas e da violência.

Como isso pode ser explicado? Os cientistas sociais, utilizando conceitos econômicos, apontaram que o preço de um bem legal é determinado, assim como qualquer outro bem, pela oferta e demanda. Uma sanção penal muito severa tende a restringir a oferta, mas a demanda por esses bens ilegais parece relativamente inelástica<sup>5</sup>. Com a diminuição da oferta, o preço desses bens de consumo ilegais tende a subir. As drogas ou o álcool, que teriam um preço relativamente baixo em

5. Esses bens tendem a provocar vício ou, ao menos, as pessoas tendem a querer continuar a consumi-los mesmo que seu preço atinja níveis muito elevados. É por esse motivo que esses tipos de bens de consumo, quando legais, são geralmente sujeitos a elevados "impostos suntuários", tais como aqueles cobrados sobre o álcool e o tabaco atualmente. Seria ainda possível acrescentar que todos esses bens de consumo ilegais — o álcool na década de 1920, a aposta em todas as épocas, as drogas a partir de 1960 — têm sido associados por seus usuários à excitação, à possibilidade de fugir da rotina e à ideia de rebelião contra a dominação da sociedade. Portanto, uma legislação penal mais dura não irá necessariamente reduzir a demanda; na realidade, ela contribui até mesmo para aumentá-la, na medida em que aumenta o sentimento de excitação e rebelião e, por isso mesmo, aumenta a atratividade desses bens de consumo ilegais.

um mercado aberto, tornam-se muito caros. Isso produz diversas consequências. Uma delas é que os vendedores desses bens ilegais conseguem obter um lucro maior, desde que não sejam pegos. Em contrapartida, isso atrai uma maior quantidade de vendedores para esse mercado; mesmo que alguns deles sejam pegos e mandados para a prisão, isso só abre espaço para que novos vendedores ocupem seu lugar. O negócio ilegal torna-se um grande negócio. Notem que aqui existe uma simbiose oculta entre a intensidade no cumprimento da lei e o grau de rentabilidade dos negócios ilegais. Se a lei não fosse cumprida, esse mercado teria as características de um mercado aberto; muitos competidores poderiam fazer parte dele, reduzindo o preço dos bens e as taxas de lucro. Enfim, o cumprimento da lei, embora represente uma ameaça aos contrabandistas e traficantes de drogas do ponto de vista individual, acaba por atuar como uma força estrutural que tende a restringir a competição e, portanto, a garantir taxas de lucro elevadas.

O fato de que as organizações criminosas que lidam com bens ilegais tendem a ser muito violentas pode ser explicado pelo mesmo modelo. A década de 1920 foi o apogeu dos assassinatos entre as gangues de contrabandistas, em meio às quais a máfia gradualmente chegou ao topo. Esses assassinatos ocorriam como formas de combate entre as gangues, que disputavam o controle de um território; em outros termos, havia uma luta para estabelecer um monopólio. O mesmo fenômeno acontece em nosso mundo atualmente, com essa violência entre gangues rivais que buscam controlar o comércio das drogas. No âmbito dos negócios comuns, é pouco provável que um empresário tentará usar a força para tentar excluir seus competidores do mercado; por exemplo, uma cadeia de *fast-food* não irá dinamitar os estabelecimentos da cadeia concorrente. Isso porque os negócios legais são protegidos e controlados pelo Estado; eles podem apelar para a polícia e para os tribunais para garantir sua proteção. Mas um negócio ilegal, dada sua própria natureza, não pode ter sua propriedade assegurada pelo governo. Por isso as gangues ilegais emergem como uma espécie de governo ilegal. É claro que essas gangues ilegais também se envolvem indiscriminadamente com outras atividades, tais como o roubo: no comércio de drogas, é muito comum que ladrões fortemente armados encontrem e assaltem o local onde está se dando uma negociação ou até mesmo o próprio depósito de drogas. A condição de um negócio ilegal é a própria possibilidade de qualquer um poder atuar nesse negócio sem qualquer forma de controle legal.

As grandes gangues, que podem começar como ladrões independentes, acabam por introduzir certa regularidade em um negócio ilegal; na medida em que passam a controlar um território, tornam possível que vendedores e compradores possam atuar de forma relativamente rotineira. É claro que eles devem pagar um preço por isso; a gangue também controla seus negócios ou ao menos exige uma parcela dos lucros para que possa garantir a proteção. (O mesmo aconteceu no passado em relação a outros negócios ilegais, como o negócio de apostas, no qual a máfia cobrava pela proteção oferecida.) O crime organizado oferece aquilo que os

economistas chamam de *protection rent*<sup>6</sup> – um conceito que examinaremos mais adiante, no contexto da discussão sobre a teoria racional do Estado. Portanto, a violência das gangues não é um fenômeno meramente emocional ou irracional; ela corresponde a interesses racionais envolvidos na constituição e na proteção de um mercado de bens ilegais.

A outra consequência da restrição<sup>6</sup> desse mercado situa-se no lado dos consumidores de bens ilegais. Como os preços sobem, os consumidores precisam pagar mais. Dado que esses bens tendem a criar dependência, os consumidores não conseguem interromper seu consumo e tentam encontrar formas de obter algum dinheiro extra. Isso produz o que é chamado de “desvio secundário”: viciados em droga acabam entrando no mundo do crime, praticando furtos e assaltos para conseguir obter o dinheiro necessário para pagar as drogas. Essa associação entre drogas e crimes violentos surgiu inicialmente em razão da elevação do preço dos bens ilegais, e agora é constantemente atualizada, contribuindo para reforçar o desejo da sociedade de reprimir as drogas. Trata-se de um círculo vicioso; os esforços para eliminar o problema apenas contribuem para torná-lo pior.

Em todos os três casos que acabamos de discutir – a inflação educacional, os mercados de trabalho cindidos e os bens ilegais – os interesses racionais dos indivíduos conduzem a desigualdades sociais e a outros tipos de consequências indesejadas. Tudo isso sugere que há algo de paradoxal nesse modelo da sociedade enquanto mercado. O fato de que as pessoas não conseguem perceber as consequências de suas ações sugere uma fraqueza nessa teoria. As pessoas envolvem-se em cruzadas contra as drogas, assim como já se envolveram em cruzadas contra o álcool, e não percebem que suas ações contribuem para agravar o problema que pretendem resolver. Elas culpam as minorias étnicas de puxar para baixo os parâmetros das condições de trabalho e dos salários, repudiando-as como se fossem sujas e desprovidas de modos civilizados, sem com isso perceber como o mercado de trabalho cindido, com o qual a maioria dominante se beneficia, é o próprio responsável por essas distinções. Enquanto indivíduo, cada um de nós busca alcançar o maior nível educacional possível, sem notar que com isso será preciso mais e mais educação para se poder desempenhar uma mesma função. Em todos esses casos, as ações que são racionais em um nível individual conduzem a consequências irracionais no nível coletivo.

Não é de surpreender, portanto, que a atenção da tradição racionalista tenha se voltado, nos últimos anos, para o estudo de paradoxos.

6. Essa expressão se refere à proteção oferecida mediante pagamento de uma taxa preestabelecida, algo como um alíquota da proteção. Não existe um termo equivalente em português e a literatura da área no Brasil convencionou manter a expressão em inglês (N.T.).

## Os paradoxos e os limites da racionalidade

Todo esse estudo sobre a racionalidade na sociedade fez surgir um problema teórico bastante profundo. Tanto no modelo em que os indivíduos calculam seu autointeresse quanto na análise sobre como eles realizam trocas sociais, os paradoxos e os limites da racionalidade começam a se proliferar. O estudo desses paradoxos passou a ocupar uma posição central na tradição da escolha racional. O efeito disso não foi o de desencorajar o entusiasmo por esse tipo de análise. Ao contrário, serviu para estimular o interesse por essa perspectiva, oferecendo aos teóricos um verdadeiro quebra-cabeça. Seria ainda possível afirmar que isso levou ao desenvolvimento de uma teoria acerca dos fundamentos da ação racional.

Os paradoxos que emergiram são de dois tipos. No nível do indivíduo, existem limites para sua habilidade de processar informações e tomar decisões racionais. No outro nível, se põe a questão sobre como indivíduos racionais podem formar grupos; ou seja, como é possível a ação coletiva.

O primeiro conjunto de paradoxos normalmente é designado de paradoxo da *racionalidade limitada*, e o resultado de sua discussão deu origem a uma posição teórica que ficou conhecida como posição neorracionalista. Aqui, o que está em questão é a capacidade do indivíduo de ser racional. O problema surgiu inicialmente na área das pesquisas sobre as organizações formais, ou do que pode ser chamado de ciência administrativa ou gerencial. Herbert Simon, ao estudar o comportamento dos gerentes nas organizações, notou que um problema crucial consiste em conseguir lidar com todo o contingente de informações que chega até eles, e selecionar quais delas merecem atenção. Um gerente racional tenta maximizar os ganhos e reduzir os custos; a diferença entre ambos é o que gera lucro para a organização. Muito bem; mas o que é que ele ou ela deve maximizar e o que deve minimizar? Presumidamente, a organização – digamos que se trata de uma fábrica do setor manufatureiro – deve maximizar sua produção. Mas se começam a acontecer muitos acidentes e muitos trabalhadores acabam se ferindo, isso acabará por desacelerar o ritmo e aumentar os custos, de modo que a segurança também precisa ser maximizada. Ou ainda, deve-se intensificar o ritmo de produção, mesmo que isso implique desperdício de matéria-prima? Certamente, o controle de custos deve fazer parte do objetivo racional a ser conquistado. Essa lista pode ser facilmente expandida. Manter baixo o gasto com os salários também é importante, ao mesmo tempo em que é importante manter elevado o moral dos trabalhadores. Qualidade, quantidade, prazo, lidar com quebras, planejar o futuro – tudo isso compõe o pacote que um gerente racional precisa maximizar.

Em seus estudos sobre como os gerentes realmente agem, Simon chegou à conclusão de que um gerente não consegue fazer todas as coisas ao mesmo tempo, nem sequer tenta fazer isso. Na clássica formulação que Simon escreveu junto com

James March, o gerente racional não maximiza, mas satisfaz suficientemente<sup>7</sup>. O significado dessa última expressão é o seguinte. Um administrador tem diante de si um conjunto de coisas com as quais precisa se preocupar: produção, qualidade, quantidade, velocidade, segurança, etc. Para cada área, ele ou ela estabelece um nível satisfatório; se as coisas se dão dentro desse nível, então ele ou ela não precisa dedicar muita atenção a essa área em particular, deixando seguir sua rotina. Em vez disso, ele ou ela pode focar sua atenção em uma área de cada vez, em especial naquela em que se concentram os maiores problemas, onde as coisas estão abaixo do nível satisfatório. Portanto, o administrador racional não tenta otimizar tudo de uma vez; ele ou ela tenta satisfazer suficientemente (isto é, aceita um nível meramente satisfatório) em cada uma das áreas que pode seguir seu curso de forma rotineira, e concentra-se em resolver os problemas das áreas menos satisfatórias.

Esse princípio, de que é impossível maximizar, mas apenas satisfazer de forma suficiente, é chamado de princípio da racionalidade limitada. A racionalidade não pode ser universal; os indivíduos são limitados em suas possibilidades. Não é racional tentar agir segundo o ideal do ator econômico, levando em consideração todas as alternativas oferecidas no mercado antes de fazer uma escolha. Os custos de processar todas essas informações superam facilmente os possíveis ganhos; é preferível fazer uma escolha relativamente mais cedo e fazer os ajustes posteriormente, caso as coisas não ocorram dentro de um nível satisfatório. Isso é o que é chamado de posição neorracionalista.

March e Simon formularam seu princípio no final da década de 1950. Desde então, foi descoberta uma série de outros limites da escolha racional. Tomemos, por exemplo, o princípio básico formulado por Blau a respeito da teoria das trocas: o ator escolhe o maior retorno ou lucro, que é calculado a partir de uma multiplicação dos ganhos (subtraídos os custos) pela probabilidade de se obter cada uma das recompensas. Mas como é possível fazer isso na vida real? Em primeiro lugar, como é possível mensurar a probabilidade de se obter ou não o ganho esperado (como, por exemplo, a expectativa de se divertir na praia se decidirmos tirar folga do trabalho) em comparação com outro tipo de ganho (adiar a ida à praia para fazer um bom trabalho)? O problema é que os seres humanos reais, na medida em que são opostos às distribuições matemáticas idealizadas em uma equação econômica, não costumam ter informações claras ou confiáveis sobre a probabilidade das várias coisas que estão acontecendo.

7. O termo original é *satisfices*. Trata-se de um neologismo por James March a partir da justaposição entre as palavras *satisfy*, que significa "satisfazer", e a palavra *suffice*, que significa, "basta", "ser suficiente". Com essa expressão, o autor pretendia enfatizar a possibilidade de se encontrar um critério de adequação possível, dada a impossibilidade de se encontrar um ótimo em todas as situações, especialmente em virtude do fato de que a capacidade humana para fazer cálculos é significativamente limitada (N.T.).

Um problema semelhante refere-se ao fato de que a maioria das coisas não são mensuradas em termos de dinheiro e, portanto, é difícil compará-las. Como você pode atribuir um valor a um dia na praia em comparação, digamos, com a consciência tranquila de ter feito seu trabalho? Trata-se do problema de encontrar um denominador comum para comparar coisas diferentes; mesmo que algumas coisas sejam quantificáveis em dinheiro (como o que você ganha em um dia de trabalho), como elas podem ser avaliadas em comparação com coisas não monetárias (tais como um dia na praia)? A situação é ainda pior se alguém decide seguir estritamente o modelo de Blau: qual é o denominador comum que permite multiplicar ganhos pela *probabilidade de obtê-los*? Ganhos e probabilidades não são coisas da mesma espécie; quando se multiplica um pelo outro, em que tipo de unidade o resultado é mensurado? E as unidades de ganho-vezes-probabilidade de uma área (diversão na praia) são do mesmo tipo que as unidades de ganho-vezes-probabilidade da outra área (fazer o seu trabalho)? O resultado dessa análise nos leva a questionar se é possível que os seres humanos, não importa o quão racionais sejam, realmente consigam fazer esses cálculos no contexto de sua vida social.

Essa pode ser uma das principais razões a explicar por que os pesquisadores, quando passam a estudar como as pessoas realmente calculam e tomam decisões, acabam por acreditar que elas não agem segundo as regras da racionalidade. Esse tipo de pesquisa é chamado de estudo das "anomalias" da escolha ou de "heurística" da escolha. Algumas das mais famosas descobertas foram apresentadas pelos psicólogos Tversky e Kahneman. Por exemplo, quando se pede a alguém para escolher entre diferentes situações nas quais há um equilíbrio entre a probabilidade de obter recompensas e o risco de haver diversos custos, a pessoa tende a se arriscar se a pergunta for feita de modo a enfatizar a possibilidade de obter ganhos em vez de enfatizar o risco da perda. Elas consideram uma política pública muito mais aceitável se for dito a elas que essa política pode trazer noventa por cento de aumento nos empregos do que se for dito que há 10% de probabilidade de haver queda na oferta de empregos. Há muitas questões heurísticas que influenciam na escolha. As pessoas tendem a considerar os custos como sendo mais elevados se os custos implicarem uma subtração de algo que elas já possuem do que se for subtraído de algo que ela poderia vir a ter no futuro. Quando escolhas hipotéticas são apresentadas aos indivíduos, eles tendem a considerar inaceitável um custo se este recair sobre alguém que eles conhecem pessoalmente do que se for um risco que pode recair sobre qualquer pessoa.

No geral, as pessoas não prestam muita atenção nas informações estatísticas que lhes são dadas; elas preferem decidir a partir de informações que se enquadram em suas antigas concepções sobre aquilo que acham que irá acontecer. Até mesmo corretores de valores e apostadores, cuja ocupação está diretamente ligada à probabilidade, acabam se baseando mais em seus estereótipos culturais do que no cálculo puro. Toda memória é afetada por essas estratégias heurísticas; as pessoas se recordam de casos que se enquadram em seus estereótipos, e esquecem dos casos

que os falsificam. Em suma, as pessoas não buscam informações e realizam cálculos rigorosos a partir destas. Isso não é surpreendente do ponto de vista da teoria que enfatiza a satisfação suficiente em detrimento da maximização. As pessoas tomarão uma decisão médica com mais facilidade se a questão que lhe for apresentada enfatizar o número de vidas que serão perdidas, em vez do número de vidas salvas. Nós tendemos mais a evitar perdas do que buscar ganhos. Portanto, não é de admirar que na vida real as pessoas tendam a aceitar suas rotinas, desde que estas não sejam muito ruins, e a gastar mais tempo com a resolução de problemas do que em tentar maximizar seus ganhos.

O outro conjunto de paradoxos do comportamento racional não se refere a como os indivíduos pensam, mas à sua capacidade de coordenar suas ações em um grupo. Isso pode ser chamado de problema da coordenação social, que põe como questão se é racionalmente possível que os indivíduos formem uma sociedade. O mais famoso desses problemas ficou conhecido como "problema do carona". Mancur Olson formulou essa questão em 1965. Consideremos a existência de algumas coisas que são "bens públicos": coisas que são oferecidas a todas as pessoas, que não podem ser consumidas individualmente, sem que as outras pessoas também a consumam. Ter um ar puro, ou ter o lixo recolhido das ruas, a redução da criminalidade são exemplos de bens públicos. O paradoxo do carona apresentado por Olson é o seguinte: o indivíduo racional não irá ajudar a arcar com os custos desses bens públicos; mas, não obstante, isso não o impedirá de usufruir deles. Esses bens são públicos; eles continuarão a existir independentemente da minha contribuição pessoal. É como se houvesse um serviço de ônibus gratuito, mantido com as contribuições voluntárias da comunidade. (Um exemplo disso, que realmente existe, é a televisão pública ou as emissoras de rádio que são mantidas com o dinheiro dos contribuintes.) Eu posso andar nessas emissoras gratuitamente, então, por que teria que me preocupar em fazer qualquer tipo de contribuição voluntária? Mas é claro que alguém precisa contribuir; mas meu autointeresse racional é que existam outras pessoas contribuindo enquanto eu não contribuo.

Como, então, explicar que alguém ainda contribua para a aquisição de bens públicos? Olson conclui que isso não pode ser explicado a partir do autointeresse dos indivíduos. Em vez disso, os bens públicos devem ser garantidos a partir de uma decisão arbitrária ou até mesmo coercitiva; o transporte coletivo ou a pureza do ar devem ser garantidos a partir do recolhimento de impostos ou da proibição de práticas poluidoras por parte dos indivíduos. Se isso dependesse apenas dos interesses privados, nunca teríamos esses bens.

Aliás, notemos que o dilema do carona não pode ser resolvido com a afirmação de que as pessoas levam o interesse coletivo em consideração, isto é, que têm um sentimento de solidariedade em relação ao todo. A resposta correta implica que se considere a seguinte questão: o que queremos saber é como é possível que indivíduos egoístas, pensando apenas em seus interesses podem, de fato, colocar os interesses do grupo acima de seus interesses imediatos. Se afirmarmos que na

realidade as pessoas são altruístas (para sermos mais realistas, deveríamos dizer que algumas pessoas são altruístas, não todos), então estaremos saindo do quadro teórico que tem como premissa o indivíduo racional e voltado para seu autointeresse. E o problema teórico consiste em ver se os interesses do grupo podem ser construídos a partir de interesses individuais, sem incluir outros fatores, como altruísmo e solidariedade.

Outra versão do problema do carona é chamado de "dilema do prisioneiro". Ele surgiu no contexto da teoria dos jogos, um método criado durante a Segunda Guerra para analisar decisões estratégicas. Na teoria dos jogos, cada ator pode fazer duas escolhas, e cada um sabe que a outra pessoa também pode fazer duas escolhas. O que cada um ganha ou perde depende da combinação dessas escolhas. No caso do dilema do prisioneiro, imagina-se uma situação em que há dois indivíduos encarcerados sob suspeita de ter cometido um roubo. O policial oferece a cada um deles a mesma alternativa: se você confessar, e o outro não, você receberá uma sentença branda, enquanto o outro sofrerá uma punição mais severa. Se você não confessar, e o outro sim, a situação se inverte: ele escapa e você paga o preço mais alto. Claro que, se nenhum deles confessar, o crime não poderá ser provado, e ambos poderão se livrar. Para aumentar a pressão e fazê-los confessar, o policial encobre a quarta alternativa: se ambos confessam, a confissão deixará de ter um peso muito significativo, e os dois receberão uma condenação moderada, nem muito leve, nem muito pesada.

Obviamente, a melhor opção seria se os dois prisioneiros tivessem certeza que o outro também se recusaria a confessar. Nesse caso, ambos sairiam livres. Esse é o melhor dos mundos possível; a questão é saber se os dois indivíduos são solidários. Mas, e no caso em que um não confia no outro? Dado o incentivo que cada um possui, e que sabe que o outro também possui, parece ser do interesse de cada um fazer a confissão, para dividir a responsabilidade com o outro e evitar que acabe ficando com a punição mais severa. Mais do que isso, há uma pressão para entregar o outro indivíduo antes que ele o entregue; porque se ele confessar primeiro, minha confissão não valerá nada. Os interesses estratégicos dos dois indivíduos são antitéticos, e isso os impede de constituir a solidariedade social que traria o melhor resultado para ambos.

O dilema do prisioneiro é análogo a um mundo social no qual os bens públicos são algo muito importante de se ter, mas no qual os indivíduos perderiam se contribuíssem para esse bem, enquanto as outras pessoas deixam de fazê-lo. É preciso haver alguma garantia de que o outro lado abrirá mão daquilo que lhe foi oferecido como barganha; mas não há como ter certeza disso, e na realidade já se presume que a outra pessoa irá agir do mesmo modo que eu. Se assumirmos que a outra pessoa é egoísta ou não confiável, o resultado será o mesmo. Indivíduos racionais e egoístas numa relação com outros indivíduos racionais e egoístas nunca irão sacrificar nada em proveito do bem comum, pois isso seria um desperdício. É isso o que faz dessa situação um dilema.

### *Propostas de soluções racionais para criar solidariedade social*

Nos últimos anos temos assistido a tentativas cada vez mais sofisticadas para tentar superar esses problemas. Afinal, algumas vezes existe coordenação social, portanto, isso deve ser possível. Mas como explicar isso partindo do ponto de vista dos indivíduos racionais? Uma das opções propostas para superar o problema da coordenação social tem sido a teoria dos jogos repetidos. Isso quer dizer que se toma como premissa a teoria dos jogos, mas se propõe que os indivíduos não jogam apenas uma vez, um único jogo, mas se pensa em uma série de jogos em que se joga com os mesmos parceiros. No longo prazo, isso imprime características diferentes daquelas presentes em um único jogo. No entanto, ainda não há um consenso quanto à capacidade da teoria dos jogos repetidos de oferecer uma solução geral para a questão da criação racional da coordenação social. Por exemplo, essa teoria consegue lidar com situações da vida real? No caso do dilema do prisioneiro, o que faz da situação um dilema é precisamente o fato de que os prisioneiros têm apenas uma chance; eles não têm a possibilidade de aprender com a primeira vez e tentar novamente.

Além disso, há um segundo tipo de questão: o que determina qual será o desfecho em um determinado jogo? Ou ainda, quais são as regras que determinarão que a pessoa deverá participar de uma série de jogos? É fácil determinar isso em um laboratório, de acordo com o experimento que se pretende realizar. Mas por que na vida real as pessoas criam diferentes tipos de jogos? Talvez exista um nível no qual as pessoas precisam disputar um jogo para decidir quais jogos irão jogar.

Essa tendência a estabelecer uma diferença entre jogos de primeira instância e jogos de segunda instância tem se difundido bastante nas teorias atuais. Estamos começando a nos acostumar a distinguir jogos de primeira instância e jogos de segunda instância em relação a todos os tipos de coisas; daqui a poucos parágrafos iremos encontrar o problema do "carona" de primeira ordem e de segunda ordem, por exemplo. E podem ainda haver efeitos de terceira ordem e de quarta ordem, o que levanta a possibilidade de uma regressão infinita a metaníveis. Esse também é um problema com o qual as teorias mais sofisticadas estão tendo que lidar. Trata-se de um problema particularmente difícil porque esse tipo de solução (jogos repetidos e metaníveis) foi desenhado para resolver a questão de como é possível indivíduos que criam uma coordenação coletiva, e não para resolver todo o conjunto de paradoxos referentes à racionalidade limitada dos indivíduos. Os indivíduos que possuem limitações cognitivas e não operam segundo uma racionalidade completamente matemática são capazes de calcular séries de jogos e prever suas consequências no futuro, ou levar em consideração todos os metajogos? Resta saber se é possível que uma racionalidade limitada não faça colapsar todos esses jogos e metaníveis, tal como uma pirâmide de cartas demasiado alta.

No final da década de 1980, diversos sociólogos formularam diferentes abordagens para explicar a criação racional da solidariedade social. Michael Hechter e

James Coleman, trabalhando de forma independente, chegaram à formulação de teorias que ofereciam soluções similares a esse problema. Ambos começam com a premissa de que, em muitos casos, os indivíduos precisam uns dos outros; há certas coisas que só podem ser produzidas com cooperação — coisas tais como segurança pública, defesa contra o crime, produtividade econômica, que aumenta com a divisão do trabalho, e assim por diante. O problema é: as pessoas conseguem superar a desconfiança que têm em relação aos outros? Em algumas circunstâncias existe a necessidade de normas que regulam a solidariedade. Mas quando as pessoas são capazes de superar o problema do carona e produzir um bem coletivo que vem ao encontro de suas necessidades?

Para Hechter, a condição central para que isso ocorra é que todos os membros do grupo possam fiscalizar e punir todos os outros, para evitar que outros apenas peguem carona. Um partido político, por exemplo, só poderá agir como um grupo se todos os seus membros puderem verificar se os demais realmente estão votando de acordo com a linha do partido, se tomam parte nas reuniões, se lutam contra seus inimigos comuns. Portanto, a solidariedade depende da comunicação. Grupos pequenos podem conquistar a solidariedade mais facilmente, uma vez que o comportamento de cada membro é mais visível para os demais. Quando os grupos se tornam muito grandes, a solidariedade passa a ser mais difícil, e geralmente passa a ser necessário que alguns membros do grupo se especializem na função de controlar o comportamento dos demais. Mas isso levanta um segundo perigo: a possibilidade de que esses indivíduos abusem de seu poder em proveito de seus próprios fins. Trata-se da velha questão: quem vigia os vigias?

A solidariedade requer mais do que vigilância. Ela também demanda que os indivíduos que são membros do grupo tenham recursos que podem ser utilizados para controlar os outros. É preciso que disponham de meios de recompensar a cooperação dos demais, ou de punir aqueles que deixam de cooperar. Hechter afirma que recompensas positivas costumam gerar muito mais solidariedade do que punições negativas. A ameaça de punição tende a gerar desconfiança e é um incentivo para que se tente esconder o próprio comportamento. Desse modo, os grupos que apostam em recompensas positivas geralmente terão mais solidariedade. Mas isso não é algo fácil de ser mantido, uma vez que um grupo que oferece recompensas materiais a seus membros (uma fazenda coletiva, por exemplo, na qual todos terão mais para comer se todos trabalharem duro) gera a possibilidade de que os indivíduos possam obter as mesmas recompensas por uma menor quantidade de trabalho em algum outro lugar (por exemplo, ao deixar a fazenda e buscar trabalho em um lugar no qual os salários sejam mais altos). Em geral, Hechter demonstra que a solidariedade sempre será maior quando as recompensas forem algo intrínseco, tais como a aprovação social ou a proteção contra algum inimigo, do que se forem recompensas extrínsecas, tais como um pagamento material. Isso porque as recompensas intrínsecas são mais facilmente vinculadas a um grupo em particular,

enquanto recompensas extrínsecas podem ser negociadas no mercado, o que motiva o indivíduo a buscar sozinho o que for o melhor negócio para ele.

Coleman enfatiza ainda mais esse argumento de que as sanções positivas (recompensas pela adesão) são mais efetivas do que as sanções negativas (punições pela falta de adesão). Nos casos em que há muita sanção negativa, os custos de sancionar uma pessoa serão cada vez mais elevados. Será necessário um esforço extra para identificar os comportamentos desviantes, que os indivíduos tentam esconder a todo custo. Algumas vezes os indivíduos que não cooperam com o grupo podem resistir ao controle ou até mesmo revidar, de modo que aqueles encarregados de fazer cumprir a norma terão que ser investidos de um maior poder de sanção, o que pode significar até mesmo o uso de armas. O resultado disso é a construção de uma organização formal no seio de uma comunidade cooperativa, uma organização que se especializa em exercer o controle. Essa organização demanda recursos e acaba por se conduzir por interesses que lhe são próprios. E aí se instaura um problema do carona de segunda instância, que emergiu a partir dos próprios esforços para combater os caronas de primeira instância.

O melhor é que esse controle especializado e formal seja evitado ou minimizado. Coleman afirma que isso é mais fácil se a comunidade consistir em uma rede densamente integrada, fechada para aqueles que não pertencem a ela. Nesse caso, o controle tenderá a ser informal em vez de formal. Os controles informais são menos dispendiosos e costumam envolver mais sanções positivas do que os controles formais. As pessoas irão se conformar mais facilmente a um grupo pequeno e denso, desde que elas possam experimentar esse sentimento de pertença ao grupo como recompensa por sua conformidade, enquanto que, se forem submetidas a um controle exercido de forma impessoal, que geralmente envolve punições, o todo será mantido coeso não porque as pessoas experimentam sentimentos benéficos, mas pelo medo de serem pegos.

Essa teoria racional da solidariedade ainda não foi examinada ou testada de forma extensiva. Ainda não sabemos se é capaz de prever empiricamente as diferentes ocorrências de solidariedade: os locais em que a solidariedade é mais intensa, ou os casos em que a solidariedade é menos vigorosa, onde ela é facilmente rompida ou ainda onde ela nunca é gerada. Um problema para provar essa teoria é que certo número de condições específicas podem ter significados diferentes aos olhos de diferentes teorias. A teoria de Hechter-Coleman prevê que a solidariedade será mais elevada nos grupos pequenos, densamente integrados e fechados para aqueles que não fazem parte dele, nos quais os indivíduos são monitorados de perto e trocam recompensas positivas tais como a estima pessoal. O problema é que essas variáveis também são encontradas na explicação ritual para a solidariedade, produzida pela tradição durkheimiana. Na teoria do ritual (tal como veremos no capítulo 3), numa interação densa, a atenção recíproca e o compartilhamento de emoções são os ingredientes chave para produzir os sentimentos de solidariedade.

É possível encontrar uma forma de testar qual dessas teorias está correta a partir da separação de diferentes mensurações dos fatores que cada uma das teorias afirma estar operando na promoção da solidariedade? Ou o que ocorre é que, na realidade, essas teorias acabam apontando para um mesmo processo básico? Se essa última afirmação for verdadeira, teremos o irônico resultado de que as tradições utilitarista e durkheimiana, que se mantiveram como rivais ao longo dos anos — Durkheim versus Spencer, Homans versus Parsons — acabam por retornar a uma base comum. Se isso irá ou não acontecer, é algo que cabe ao futuro descobrir.

#### A Economia invade a Sociologia, e vice-versa

Um estranho resultado de toda essa atenção dedicada aos paradoxos da racionalidade e dos esforços em superá-lo é o fato de que o modelo do mercado já não parece ser importante. Os pensadores que advogaram em favor de uma abordagem da ação racional gastaram mais tempo em tentar mostrar como operam as relações não mercadológicas do que em tentar imitar os economistas. O ator racional também parece ter sido retirado do centro do palco; ele se parece mais com uma forma vazia que delinea o tópico que realmente nos interessa, e passamos a prestar mais atenção nas formas pelas quais esse indivíduo é encoberto pelos limites de sua própria racionalidade e encapsulado pelos constrangimentos das estruturas sociais. Para dizer a verdade, os cientistas sociais que pertencem a essa escola de pensamento continuam a considerar o indivíduo como autointeressado. Mas esse ator racional não age de modo a maximizar seus interesses, e só às vezes ele ou ela é capaz de ser realmente egoísta. É algo muito parecido com o que ocorre com a questão da mentira: sem dúvida, as pessoas sem princípios mentem sempre que podem, mas acabam tendo que falar a verdade na maioria das vezes, porque é muito trabalhoso continuar mentindo de forma consistente.

Embora se costume falar de uma invasão da Economia nas Ciências Sociais no decorrer dos últimos anos e de uma ampla difusão da teoria da escolha racional, esses termos não expressam de forma adequada aquilo que realmente vem ocorrendo no mundo intelectual. O que de fato acontece não é simplesmente que a teoria econômica esteja sendo utilizada em todos os lugares; para que fosse possível utilizá-la, foi preciso modificá-la. E falar de modo geral que a teoria da escolha racional tem se configurado como um dos movimentos intelectuais mais populares não é o mesmo que dizer que tudo seja apresentado como sendo baseado em um cálculo racional efetuado pelos indivíduos. Ao contrário, o que estamos descobrindo é o quanto os modelos de racionalidade devem se tornar complexos e sutis para que possam explicar as interações sociais e as organizações. Seria mais correto se falássemos sobre o “quebra-cabeça da racionalidade” ou sobre as “controvérsias da racionalidade”; afinal, são mais as questões e propostas de abordagens do que as soluções o que constitui o apelo intelectual dessa perspectiva.

É verdade que nos últimos anos os economistas têm começado a lidar com assuntos tais como a família, o crime, a educação e a política, áreas que tradicionalmente não faziam parte das preocupações estritamente econômicas tais como as preocupações com os preços e a produção. Por outro lado, muitos sociólogos e cientistas políticos têm adotado elementos do modo de pensar dos economistas. Mas muitas modificações foram feitas no contexto dessa discussão econômica e social de modo que já não se trata mais daquela Economia tradicional. O cerne da teoria da moderna Economia é um modelo matemático altamente sofisticado, conhecido como teoria do equilíbrio geral. Trata-se da tentativa de provar, de forma rigorosa que existe (ao menos em princípio), um equilíbrio geral de preços para todos os bens e serviços, uma situação que põe o mercado em ordem (tudo é vendido; ninguém está desempregado), e que esse equilíbrio é único e estável (há apenas uma forma na qual isso ocorre).

Trata-se de uma concepção sobre o mercado extremamente idealizada; muitos teóricos da Economia acreditam que o equilíbrio geral não existe de verdade, nem mesmo hipoteticamente; e, além disso, afirmam que essa teoria não ajuda a resolver problemas práticos, tais como a previsão do nível de inflação ou dos preços dos planos de saúde no próximo ano. Não obstante, economistas teóricos continuam trabalhando no problema do equilíbrio geral, porque isso lhes oferece uma bela imagem sobre como um mercado ideal poderia operar, e ainda porque se trata de um quebra-cabeça matemático bastante desafiador, cujas soluções propostas são marcadas por um alto grau de ingenuidade. Isso, de fato, é algo bastante característico do mundo intelectual; os quebra-cabeças exercem uma atração especial nas pessoas mais inteligentes, e esses quebra-cabeças acabam ganhando vida própria, mesmo que não tenham qualquer conexão com os outros problemas que precisam ser resolvidos. O resultado disso é que quando os economistas entram em um campo como o da Sociologia, os instrumentos que trazem consigo não se reduzem ao kit matemático das equações do equilíbrio geral (nem mesmo de um equilíbrio parcial); com frequência, eles trazem ideias muito mais simples, que oferecem alguns *insights*, mas que não são mais avançadas do que as ideias rivais utilizadas pelos sociólogos. Em outros termos, quando estão fora de seu campo, os economistas voam baixo; embora tragam algumas ideias novas, essas ideias não são mais sofisticadas do que as teorias dos sociólogos, mas são apenas diferentes.

O que é interessante é que ao mesmo tempo em que os economistas começaram a invadir a Sociologia, alguns sociólogos protagonizaram uma invasão conceitual na outra direção. Na medida em que a conexão entre a Economia e a Sociologia passou a chamar a atenção, os sociólogos começaram a questionar como os mercados realmente operam, e se a abordagem que enfoca as tendências gerais das condições de competição é realmente o caminho mais produtivo para explicar como as pessoas fazem as trocas no mercado. A maioria das pessoas compra ou vende sempre nas mesmas lojas ou estabelecimentos comerciais; elas não compram suas compras ou trocam de emprego com muita frequência e, portanto, não

experimentam nem uma pequena parcela das oportunidades competitivas que estão teoricamente disponíveis. Alguns sociólogos têm sugerido que a melhor forma de examinar essas situações é traçar suas conexões consideradas enquanto redes sociais, dado que as pessoas parecem vincular-se mais aos laços locais do que a grandes mercados.

Uma das mais abrangentes ideias desenvolvidas a esse respeito foi formulada por Harrison White, que sugeriu que aquilo que chamamos de mercado normalmente consiste em uma rede de produtores que monitoram o que cada um está fazendo. Por exemplo, no caso da indústria têxtil, cada produtor acompanha de perto todos os demais, para saber quais os estilos estão vendendo bem nesta estação. Os produtores não apenas imitam os outros, mas também tentam se distinguir deles, de modo que o que cada um vende é relativamente único. Se um produtor é bem-sucedido em seus esforços para encontrar um nicho no mercado, ele não precisará mais competir com os outros produtores, de modo que os preços de venda não serão puxados para baixo em virtude da competição, tal como ocorreria se todos estivessem vendendo as mesmas coisas. Portanto, um mercado não é simplesmente um jogo de tentar adequar a oferta à demanda; trata-se mais de um esforço por parte dos produtores de tentar descobrir como vender bens similares àqueles que já são populares, mas sem ser tão similar ao ponto de esses bens estarem em uma competição direta.

A concepção de mercado elaborada por White é mais dinâmica e inovadora do que o tradicional mercado dos economistas e, nesse sentido, é mais eficaz para explicar o mundo moderno. Um outro aspecto do realismo implicado no modelo de mercado baseado em redes sociais é que isso explica por que os líderes do mercado geralmente são os produtores que trabalham com os bens mais caros e luxuosos — que atualmente consistem nos bens voltados para um estilo de consumo consciente. E esse modelo também ajuda a explicar um fato que sempre permaneceu um ponto vulnerável da teoria econômica tradicional: a questão de saber por que há tanta desigualdade no sistema capitalista. Para a teoria tradicional, a competição deveria puxar o lucro para o nível mais baixo possível; no modelo de redes, por outro lado, os produtores bem-sucedidos são aqueles que encontram, ao menos durante algum tempo, nichos nos quais seus produtos são únicos e, portanto, protegidos da competição. E quando a competição atinge seu nicho, a maior soma de riqueza vai para o lado daquele que consegue mudar mais rapidamente para a produção de outro tipo de bem. Desigualdade e inovação são aspectos interconectados. Por esse motivo, é de se esperar que nosso atual capitalismo altamente tecnológico, inovador e voltado para o consumo não irá se tornar mais igualitário. É esse tipo de *insight* que os sociólogos oferecem à compreensão de algumas questões econômicas, talvez *insights* até melhores do que os dos economistas.

Harrison White nos mostra como um mercado pode ser organizado de modo que a competição seja minimizada e que o comércio seja canalizado por circuitos relativamente estreitos. A esse respeito, seu modelo se assemelha muito com a teo-



ria do mercado de trabalho cindido que examinamos acima, e ambas as teorias ajudam a explicar como os processos do mercado geram desigualdades. Outra modificação na teoria econômica do mercado é a assim chamada questão do "mercado versus hierarquia". Oliver Williamson (que é um economista, mas cuja influência foi maior fora de sua disciplina de origem) afirmou que algumas vezes é racional manter o mercado aberto. Do ponto de vista da teoria do mercado, compradores e vendedores de força de trabalho (isto é, empregadores e empregados) devem estar sempre livres para entrar ou sair de determinada relação de troca se surgir alguma oportunidade melhor; é desse modo que os empregadores sempre podem comprar a força de trabalho mais barata que estiver disponível, enquanto os trabalhadores poderão buscar os melhores salários. Mas, na realidade, a maioria dos trabalhadores não realiza negociações cotidianamente, na medida em que aderem a contratos de trabalho de longo prazo. Em vez de negociar permanentemente em um mercado aberto, os trabalhadores e seus empregadores entram em uma relação de hierarquia relativamente permanente. Alguém vai trabalhar em uma organização; há uma negociação envolvendo seu pagamento no momento de sua contratação, mas, uma vez que entrou na organização, esse funcionário passa apenas a cumprir ordens, ao invés de tentar negociar permanentemente.

Segundo Williamson, é racional que se desloque de uma situação de mercado para uma situação de hierarquia quando os custos de *transação* envolvidos no processo de negociação são muito elevados. Quando é necessário gastar muito tempo para encontrar profissionais dispostos e capacitados a realizar determinada função, é mais racional que seja feito um contrato de longo prazo. Os custos de uma transação são ainda mais elevados quando há um grande potencial para a desconflança, uma vez que é preciso gastar muito tempo e esforço para verificar se a outra parte não está trapaceando. Além disso, é racional abandonar a situação de mercado quando os serviços que se deseja comprar são relativamente exclusivos e apenas algumas pessoas estão aptas a oferecê-los, ou quando a realização dos serviços em questão demanda um longo tempo de treinamento, ou ainda quando é necessária a cooperação entre os trabalhadores para que haja produtividade. Quando essas condições estão ausentes — como no caso da contratação de trabalhadores em uma construção civil —, então os empregos são negociados num mercado aberto. Quando essas condições estão presentes, os empregos saem do mercado e migram para uma hierarquia organizacional.

James Coleman, em seu grande livro de síntese, *The Foundations of Social Theory*, afirma que nem todos os tipos de trocas racionais constituem um mercado. Se a teoria da escolha racional estiver correta, então cada instituição social seguirá um processo no qual será moldada conforme os interesses racionais dos indivíduos que a constituem. Isso se aplica à família, ao comportamento das multidões, ao governo e a muitos outros tipos de organização, bem como ao mercado econômico. A teoria da escolha racional é muito mais ampla do que uma teoria econômica; esta última é apenas um ramo da primeira. Isso, com efeito, significa um retorno aos

primórdios do utilitarismo; embora a Economia fosse claramente uma de suas instituições favoritas, ela consistia em apenas um dos campos contemplados por essa abordagem.

Na verdade, afirma Coleman, o fato dominante de nossa sociedade moderna não é o mercado, mas a existência de grandes organizações. Agências governamentais, o exército, as escolas e universidades, grandes empresas: todas essas são burocracias de larga escala. Os indivíduos trabalham nessas organizações, mas a organização é muito mais poderosa do que o indivíduo. O único modo que os indivíduos têm de afetar uma organização é formar uma outra organização; grupos de consumidores, movimentos sociais, associações de gênero ou étnicas são efetivos apenas quando se convertem em uma organização. Vivemos em um mundo de organizações. A maior parte da moderna economia é formada por organizações que compram e vendem ou emprestam dinheiro umas das outras, do mesmo modo que a política moderna é formada por organizações que tentam influenciar as outras ou processá-las em tribunais de justiça.

Coleman mostra como é racional que os indivíduos formem organizações (O argumento aqui não difere muito daquele de Williamson a respeito da formação de hierarquias fora do mercado). Ao formar organizações, os indivíduos cedem parte de seus direitos de ação individual em favor da organização. Eles se tornam parte da ação da corporação, seguindo seus padrões e suas instruções, em vez de perseguir seus objetivos mais imediatos. Mas aí aparece uma nova forma de racionalidade. As organizações tornam-se aquilo a que Coleman chama de "ator corporativo". A própria organização torna-se um agente que toma decisões racionais, perseguindo seus próprios interesses, tentando maximizar seus ganhos e minimizar seus custos. Não há nada de misterioso nisso; o ator corporativo é guiado pelos altos executivos ou pelo conselho de diretores, mas estes não agem enquanto indivíduos que perseguem seus interesses privados; geralmente, os altos executivos ou os líderes desempenham o papel de incentivar os demais a fazer aquilo que consideram como sendo o interesse da organização. Essa identidade corporativa é incentivada pelo Direito ocidental moderno, que reconhece a corporação como uma pessoa legal, como uma espécie de indivíduo fictício que tem o direito de propriedade e de realizar transações com os outros indivíduos na sociedade.

Agora surge a seguinte questão: esses grandes atores racionais, os atores corporativos, são benéficos para a sociedade? Um utilitarista tradicional poderia naturalmente afirmar que sim, pois, se uma corporação que está acima dos indivíduos é um indivíduo, ela também agiria de forma racional. Mas Coleman está vivendo em uma época em que já foram discutidos muitos dos paradoxos do comportamento racional, de modo que se pergunta se esses paradoxos não se aplicam também ao nível dos atores corporativos, e se ainda não haveria outros problemas associados a esse tipo peculiar de indivíduo. Como veremos, as afirmações de Coleman estão em sintonia com a tendência dos modernos utilitaristas de identificar os inúmeros problemas implicados nas organizações de larga escala no mundo de hoje.

Em primeiro lugar, precisamos olhar para a mais poderosa dessas grandes organizações, o Estado moderno.

### A Teoria Racionalista do Estado

A mais benevolente teoria sobre o Estado formulada a partir da perspectiva da escolha racional foi proposta pelo filósofo John Rawls. Rawls afirma que é racional uma política liberal que ajude aqueles que estão em desvantagem; se houve discriminação de raça ou de gênero no passado, ou se as vantagens e desvantagens de uma classe social foram transmitidas pelos pais, então o Estado deve fazer algo para compensar essas desvantagens. É preciso haver programas de ação afirmativa na educação e na contratação de funcionários, ou políticas similares que ajudem os membros desfavorecidos do grupo, colocando-os na frente daqueles que foram historicamente privilegiados. Essa não é uma ideia nova do ponto de vista das ideologias políticas, mas representa um desafio para um pensador utilitarista. Os utilitaristas sempre discutiram a partir do ponto de vista do indivíduo; para que os indivíduos tenham chances iguais, eles afirmavam que seria suficiente que o mercado fosse aberto a todos. O papel do governo não seria o de favorecer membros de qualquer grupo, interferindo na competição aberta, mas atuar como um árbitro neutro. A posição utilitarista foi sempre a de confiar no mercado aberto e em um Estado não intervencionista.

Rawls, no entanto, afirma que é racional para os indivíduos apoiar a intervenção do governo em favor daqueles que estão em desvantagem e que essa é uma posição racional para todos, seja essa pessoa desfavorecida ou não. Seu raciocínio é o seguinte. Imagine que você irá fazer parte da construção de um Estado e poderá escolher qual será a constituição desse Estado. Você fará isso estando atrás de um "véu de ignorância": isto é, você não faz ideia de qual posição irá ocupar nessa futura sociedade, se será rico ou pobre, negro ou branco, homem ou mulher. A partir desse ponto de vista neutro, é racional para você escolher uma constituição que ofereça mais vantagens para aqueles que são desprivilegiados, de modo a compensá-los e fazer com que sejam iguais a todo mundo. Você pode ser uma dessas pessoas em desvantagem, portanto, para prevenir-se contra isso, é racional aceitar essa constituição.

A teoria de Rawls está circundada por grandes controvérsias, e não há consenso quanto à veracidade de seu argumento. Uma das principais críticas seria a de que ele desconsidera os modelos neorracionalistas sobre como o raciocínio humano realmente funciona. Se o ser humano opera segundo uma racionalidade limitada, e satisfaz de forma suficiente ao invés de maximizar, não se pode esperar que as pessoas raciocinarão de forma global e hipotética, não se pode esperar que as preferir dentre todas aquelas possíveis. O modelo que propõe a ideia de satisfação afirma que as pessoas aceitam o arranjo social já existente, desde que esse modelo cumpra com alguns critérios mínimos de aceitabilidade, e que se concentram ape-

nas em um assunto por vez; elas não constroem grandes modelos filosóficos, apenas fazem algumas pequenas modificações naquilo que já existe, lidando com algumas questões que se mostram mais urgentes. É possível afirmar que é isso que tem ocorrido desde o movimento pelos Direitos Civis, na década de 1960; foi apenas quando as desigualdades de raça e gênero, dentre outras, tornaram-se um problema sentido de maneira suficientemente forte, que passaram a ocupar o centro das atenções e as pessoas então se esforçaram em tentar encontrar uma solução para melhorar as coisas. Do ponto de vista da teoria neorracionalista, não há nada de surpreendente no fato de que as soluções que apresentamos para esses problemas sempre produzem outras complicações posteriores; isso ocorre porque nunca nos damos ao trabalho de voltar à estaca zero para fazer mudanças fundamentais, mas tudo o que fazemos são ajustes tópicos para responder a situações emergenciais, esperando que as coisas voltem a um patamar satisfatório. O modelo de Rawls descreve uma racionalidade ideal, que não se aplica ao modo segundo o qual as pessoas realmente operam.

Isso não quer dizer que não haja muitas pessoas simpáticas ao resultado final do programa de Rawls: isto é, pessoas que apoiam as ações afirmativas para as minorias ou outros tipos de políticas compensatórias. Mas é improvável que essa simpatia seja produto do mesmo raciocínio seguido por Rawls. Algumas pessoas apoiam um programa compensatório porque isso as beneficia diretamente, na medida em que são parte de algum grupo desfavorecido. No caso dos membros das maiorias privilegiadas que apoiam esse tipo de medida é provável que esse apoio se dê em virtude de sua adesão a algum movimento que prega o altruísmo em vez do autointeresse. Muitos movimentos sociais bem-sucedidos pregam a justiça, tomada enquanto um ideal em si mesma, com forte apelo emocional, em vez de apelar para os cálculos racionais autointeressados dos indivíduos. O fato de que algumas pessoas defendem políticas liberais altruístas enquanto outras se opõem a elas indica que a explicação de Rawls baseada na racionalidade humana não nos diz por que as pessoas escolhem determinada posição em relação a essa questão. Na verdade, precisamos encontrar uma explicação sobre os motivos pelos quais as pessoas apoiam alguns movimentos sociais e opõem-se a outros.

No geral, Rawls, com sua benevolente teoria sobre o Estado, constitui uma exceção. A maior parte das teorias da escolha racional na política não oferece um belo panorama. Uma dessas teorias afirma que o Estado surge apenas para oferecer "taxa por proteção" isto é, que o papel central do Estado é controlar as forças armadas. As pessoas pagam impostos (ou alguma forma de tributo qualquer) ao governo, como uma espécie de aluguel para viver de forma segura; o Estado é como um senhorio, mas nesse caso ele não é o proprietário de um imóvel, mas da paz que reina no território no qual se vive. Pagar ao Estado é pagar por proteção contra o crime doméstico e contra invasões estrangeiras. Mas o Estado pode cobrar muito caro por essa proteção, dado que ele detém o monopólio da segurança (ou, pelo menos, tenta deter o monopólio, mantendo os exércitos rivais fora de seu território). Os

monopólios não são influenciados pela competição de preços com rivais; um cidadão não pode escolher de qual Estado quer comprar sua proteção. (Devemos observar que essa teoria é como a teoria de Weber sobre o Estado, na medida em que também propõe que o que define o Estado é o monopólio do controle do Exército em determinado território, a não ser pelo fato de que Weber acrescenta ainda um argumento não econômico, qual seja, o de que o uso dessa força deve ser legítimo.)

Segundo nesse mesmo caminho, alguns pesquisadores da área da Sociologia histórica têm desenvolvido uma análise que busca explicar como os Estados realmente surgiram e expandiram-se. Por exemplo, Charles Tilly e alguns outros têm mostrado que o Estado medieval era essencialmente o exército, somado a algum tipo de sistema de coleta de impostos, destinados a sustentar o exército. Não irei expor aqui as complexidades dessas teorias; de modo geral, elas foram desenvolvidas por teóricos que têm mais relação com a tradição do conflito do que com a tradição racional-utilitarista. A razão pela qual menciono essas pesquisas aqui é para indicar que há inúmeras evidências de que elas são compatíveis com o argumento racional-utilitarista segundo o qual o Estado garante "proteção". Além disso, essa Sociologia histórica é útil para mostrar por que o Estado monopolista nem sempre extrai até a última gota de impostos para a segurança de sua população. A teoria do Estado como garantidor de proteção apresenta o autointeresse do Estado como uma ameaça aos interesses econômicos dos cidadãos comuns. Mas se o Estado atua no ramo dos negócios militares, por assim dizer, ele também pode ir à bancarrota se conduzir seus negócios de forma displicente e esbanjadora. A moderna teoria geopolítica mostra, por exemplo, que os Estados perdem as guerras quando desperdiçam seus recursos lutando com muitos inimigos, ou em muitas frentes, ou muito distantes de casa, e um Estado que perde uma guerra não está em uma posição muito confortável para cobrar altos impostos para segurança. Do mesmo modo, os custos das guerras e as despesas do próprio governo podem provocar uma crise fiscal, e é sabido que a maioria das grandes revoluções foi desencadeada (como vimos quando da exposição da tradição do conflito) nos momentos em que o Estado se mostra incapaz de pagar seus próprios funcionários. Portanto, o Estado que viveu apenas dos impostos para segurança, por assim dizer, também morreu por causa destes, por ter sido um ineficiente senhorio da paz.

De certo modo, essa é uma conclusão reconfortante. Mesmo que o Estado detenha o monopólio militar, há limites para o montante que ele pode extrair da sociedade. Quando os Estados violam esses limites, eles perdem seu poder. Portanto, vemos que a crise do Estado inaugura a possibilidade de reformas. Esse foi um dos principais caminhos que conduziram ao surgimento das democracias, e pelos quais foram institucionalizados os direitos dos indivíduos frente os abusos do Estado. Tudo isso está em coerência com a explicação neorracionalista sobre o modo como as pessoas se comportam: procurando satisfazer de forma suficiente, ao invés de maximizar, conformando-se à realidade existente, desde que esta seja minimamente suportável, mesmo que hipoteticamente exista uma alternativa melhor; vol-

tando sua atenção para os problemas somente quando estes se tornam insuportáveis. O modelo de democratização do Estado como resultante de crises e bancarrotas se enquadra bastante bem nessa imagem neorracional do indivíduo que toma alguma decisão drástica somente quando surge alguma emergência.

Essa imagem mais realista da política que está sendo delineada aponta que as pessoas só fazem mudanças de larga escala no Estado de forma muito intermitente; de vez em quando, durante situações de emergência, essas mudanças podem se dar no sentido da democratização. Mas, na maior parte do tempo, a política segue uma vida rotineira, na qual o autointeresse dos políticos e dos cidadãos conduz a resultados que favorecem os interesses de somente uma parte da população. A assim chamada teoria econômica da democracia afirma que os políticos são como empresários: eles investem suas promessas de ação política para atrair os eleitores, de modo que consigam ser eleitos. Os políticos vencedores são aqueles que fizeram as promessas que atraíram mais pessoas do que as promessas de seus rivais. Essa teoria parece ter como premissa que a maioria das pessoas se beneficiará com o governo. Como resultado final, no entanto, essa teoria propõe que a maioria tende a ser formada pelo menor número possível, apenas o suficiente para que se ganhe a eleição. Essa é a teoria da "coalizão mínima vencedora". Por exemplo, suponhamos que um partido político ganhe uma eleição com uma maioria esmagadora de votos. Agora esse partido detém a maior parte dos votos, digamos, uns 80%. Mas isso significa que os políticos e seus correligionários devem dividir os espólios da vitória com um número relativamente grande de pessoas. Se a coalizão vencedora for menor, com 51% dos votos, ela continuará ganhando, mas terá menos pessoas com quem dividir. A teoria da coalizão mínima vencedora afirma, então, que não se tem uma situação harmoniosa depois que um partido conquistou a vitória e derrotou seus inimigos. Em vez disso, depois da vitória os vencedores começam a se dividir, a lutar entre si, até que seja formada uma coalizão mínima vencedora. O autointeresse racional dos políticos mantém em baixa o nível da harmonia social, mesmo que fosse possível uma maior harmonia entre os interesses.

#### A nova ciência política utilitarista

James Buchanan, ao formular uma posição chamada de "teoria da escolha pública", foi ainda mais adiante ao apontar algumas consequências negativas da visão utilitarista sobre a política. Buchanan afirma que os políticos têm um interesse em ser eleitos e por isso gastarão o orçamento do governo em coisas das quais os eleitores gostarão, sejam elas a previdência social, a saúde, a educação, a criação de empregos ou obras na comunidade. Ao mesmo tempo, os cidadãos não consideram que pagar impostos seja algo de seu interesse. O político racional, autointeressado, irá resolver essa questão fazendo gastos com o governo sem cobrar altos impostos, mas fazendo empréstimos — em outros termos, criando um déficit no orçamento. Isso é racional para todos os envolvidos, mas somente no curto prazo. No

futuro, as dívidas deverão ser pagas com juros e, quanto mais tempo passar, maior será o déficit. Para um político que pensa só no presente, isso não faz muita diferença; ele ou ela é eleito ao deixar os eleitores felizes hoje, e será uma outra pessoa no futuro, quem irá pagar as dívidas. Em suma, o autointeresse da geração atual é contrário ao autointeresse da geração futura.

Buchanan afirma que, os interesses racionais dos políticos e dos eleitores não podem resolver esse problema. O único modo de contemplar nesse cálculo os interesses das gerações futuras é mudar as regras do jogo. Buchanan, portanto, defende um arranjo institucional que ordena um orçamento equilibrado que impede um gasto deficitário. No entanto, há muitas controvérsias em torno dos possíveis efeitos colaterais de tal medida (tal como seu impacto na flexibilidade no curto prazo para resolver questões emergenciais). Deixando isso de lado, podemos notar que Buchanan leva a posição utilitarista até o limite e avança até um outro nível. Tradicionalmente, os utilitaristas consideram o governo como um árbitro neutro, que assegura o respeito às regras do jogo do mercado econômico. Mas agora estamos diante de uma teoria que apresenta o governo como uma espécie de mercado, como uma competição dos políticos pelos votos. Portanto, segundo Buchanan, a função do-árbitro neutro precisa ser modificada; é preciso um metanível acima da política, na forma de uma emenda constitucional, que tem como função controlar as regras do jogo político.

Podemos perceber aqui que, à sua própria maneira, Buchanan se viu diante de um problema que sempre existiu na tradição utilitarista. É o problema de quem vigia os vigias, ou de quem faz as regras. Trata-se de um problema que já discutimos anteriormente, sobre como é possível que indivíduos autointeressados produzam solidariedade social ou normas que promovam o interesse coletivo. Nos termos da proposta da emenda constitucional sugerida por Buchanan, o que poderia realmente mobilizar as pessoas de modo que estas se disponham a ir votar em favor de tal emenda? O eleitor racional não tenderia a agir como carona, isto é, a manter a situação deficitária desde que ele continue a receber benefícios do governo sem ter que pagar mais impostos por isso? Buchanan espera que os indivíduos abdicuem de seu papel como utilitaristas racionais no nível individual e se concentrem em um metanível, no qual se preocupariam com a racionalidade em um nível coletivo. Mas quando as pessoas concebem a si mesmas como tendo interesses no nível individual e quando mudam de sintonia, passando a pensar em si como membros de uma coletividade, com interesses que são compartilhados com todos? Há um cálculo racional que os indivíduos podem fazer, que lhes permita comparar seus interesses como indivíduos com seus interesses como membros de uma coletividade? Novamente, estamos diante do mesmo problema de que padece a teoria da justiça de Rawls, mesmo que consideremos Rawls como liberal e Buchanan como conservador. Para motivar as pessoas a tomar uma decisão idealista, que transcende seu autointeresse imediato, seria preciso abandonar o quadro teórico do utilitarismo e reocorrer a um movimento social altruísta com apelos emotivos.

Na teoria de James Coleman, os problemas de nossa sociedade moderna são do seguinte tipo: trata-se da questão da responsabilidade do indivíduo em relação às instituições coletivas. Esse problema ocorre em dois níveis, mas a questão subjacente é sempre a mesma. Em um nível, temos as questões concernentes à falta de responsabilidade de um indivíduo em relação aos demais membros do próprio grupo: pais que estão tão preocupados com as próprias carreiras ou com a própria felicidade que acabam não se preocupando com a estabilidade da família ou com o cuidado com os filhos. No outro nível, há o problema das organizações corporativas: empresários que em sua busca por lucro ignoram o impacto de suas ações para o meio ambiente ou para a sociedade em geral; agências governamentais que estão preocupadas em proteger seus orçamentos e suas atribuições, que não levam em consideração quais são as verdadeiras necessidades da sociedade ou se ela consegue arcar com esses custos. Analiticamente, essas são diferentes instâncias de um mesmo problema: um ator autointeressado que impõe suas externalidades<sup>8</sup> (isto é, consequências que os outros a sua volta são obrigados a suportar) sem levar em consideração os interesses dos demais. No primeiro caso estamos lidando com uma situação de pequena escala, com indivíduos que possuem ligações naturais, como pais e filhos em uma família; no outro caso temos uma situação de larga escala, na qual os próprios atores corporativos são os indivíduos racionais.

A estratégia de Coleman para lidar com esse problema é semelhante em ambos os casos. Ao contrário de Rawls e Buchanan, Coleman não propõe um caminho que consistiria na criação de um novo interesse coletivo ou em um conjunto de regras que se impõe acima dos interesses individuais. Ele não afirma que as pessoas ou as instituições devam tornar-se mais altruístas. Em vez disso, ele quer encontrar meios de apelar para os próprios interesses utilitaristas para motivar os atores sociais a fazer coisas que são mais benéficas para os outros. Coleman parece perceber que é mais realista aceitar as motivações autointeressadas e trabalhar a partir delas, do que procurar um movimento idealista que prega um autointeresse mais elevado.

No caso da família, Coleman argumenta do seguinte modo. Em alguns momentos históricos do passado, era do interesse dos pais investir muita atenção e energia para garantir que seus filhos se tornassem disciplinados membros produtivos da sociedade. Os pais dependiam de seus filhos para cuidar deles durante a velhice; o conforto durante toda a vida bem como o status social dependiam de ter filhos que seriam capazes de administrar sua fazenda ou os negócios da família, ou que fossem suficientemente bem-sucedidos em suas próprias carreiras para garantir o bem-estar dos pais. Mas em nossa sociedade, o grande individualismo envolvido na ideia de carreira, somado à previdência social e pensões para idosos, fez

8. Essa expressão consiste em um neologismo que já se consolidou no campo da economia, a partir do termo inglês *externality*, e se refere aos efeitos positivos ou negativos engendrados por uma atividade de produção ou consumo de um agente econômico sobre os demais indivíduos que não participam da decisão, ou sobre o meio ambiente (N.T.).

com que os pais passassem a ter menos ganhos de seus filhos. Há poucos incentivos reais para que os pais se esforcem em garantir que seus filhos fiquem longe de problemas com a justiça, ou que façam seus trabalhos escolares; para alguns pais, não há nenhum incentivo para ficar em casa com seus filhos em vez de deixá-los sozinhos. O resultado disso é que as famílias não têm feito um bom trabalho na socialização de suas crianças, e isso produz externalidades para toda a sociedade: os custos das gangues e dos crimes, a ineficiência geral da educação. Em uma famosa pesquisa, Coleman mostrou que o envolvimento dos pais na educação de seus filhos tem um impacto muito mais forte sobre o desempenho das crianças na escola do que o que a própria escola faz. Todos esses são custos com os quais outras pessoas terão que arcar: crime, deficiência educacional, uma população de jovens alienados, todas essas são consequências que acabam sendo pagas por toda a comunidade, se a mãe e o pai tiverem interesses mais imediatos que façam com que seja mais racional para eles ignorar suas crianças.

Coleman acredita que é irrealista esperar que se volte ao antigo modelo de família. Não há sentido algum pregar um retorno aos valores tradicionais, dado que não são os valores que determinam como as pessoas agem. O único modo realista de resolver esse problema é apelar para os interesses de uma outra forma. O que Coleman sugere é que precisamos de novos esquemas de incentivo para fazer com que valha a pena dedicar-se à educação das crianças. Ele afirma, por exemplo, que é racional para o governo calcular o quanto o cidadão está gastando com impostos para combater o crime, para fazer políticas sociais para aqueles que abandonam a escola ou aquilo que se está deixando de ganhar em termos de produtividade econômica. Tudo isso poderia ser economizado com investimentos em um bom processo de socialização das crianças. Esse montante poderia vir a constituir um fundo para ser usado para oferecer incentivos às pessoas que desejam gastar mais tempo com uma criação de qualidade para seus filhos. Ele afirma que os sociólogos poderiam calcular quais crianças, em virtude de suas condições familiares, teriam mais probabilidade de se tornar membros de uma gangue ou um fracasso escolar, de modo que o montante dos incentivos seria escalonado a partir do maior nível de perigo. Coleman conjectura que esses incentivos financeiros podem ser oferecidos a qualquer um que aceite o compromisso de tomar conta dessas crianças — sejam seus pais ou alguma outra família ou organização disposta a fazer esse esforço — e o pagamento seria feito considerando-se o quanto as crianças estão se mantendo longe de problemas, seu desempenho escolar e assim por diante.

Coleman oferece propostas parecidas para o nível dos atores corporativos. Por exemplo, se grandes companhias não são socialmente responsáveis, elas poderiam ser reestruturadas desde que fossem oferecidos incentivos diretamente às pessoas encarregadas dos setores que provocam maiores danos. Ele sugere, por exemplo, que poderia ser concedida imunidade jurídica para os membros do conselho administrativo que se responsabilizassem diretamente por processos contra certos com-  
portamentos de sua própria companhia. Outra possibilidade seria trazer pessoas

que são sujeitas a externalidades para dentro da própria companhia: o conselho poderia incluir os vizinhos da empresa que sentiriam os impactos ambientais decorrentes de suas atividades, consumidores e até mesmo representantes das crianças que não têm um cuidado familiar adequado pelo fato de seus pais serem demasiadamente voltados para suas próprias carreiras. Todas essas propostas de Coleman são ao mesmo tempo genéricas e hipotéticas; seria preciso fazer muitas pesquisas para determinar como essas políticas poderiam ser implementadas — quais efeitos colaterais poderiam gerar, quais novos problemas poderiam criar, como os incentivos seriam produzidos. Permanece em aberto a questão acerca dos efeitos desses esquemas de incentivos individuais, se trarão os benefícios esperados e se estes serão mais valiosos do que seus custos.

A importância da abordagem de Coleman não reside tanto em suas propostas específicas, mas em seu modo de pensar sobre os problemas sociais. Ele propõe uma abordagem que se pretende realista. Tudo bem, ele diz, admitamos que as pessoas possuem interesses egoístas, que elas não calculam muito bem as consequências de suas ações, e que na maior parte dos casos elas não têm qualquer razão mais forte para prestar atenção sobre as consequências de suas ações sobre as outras pessoas. Se queremos implementar políticas públicas que realmente possam provocar alguma mudança, precisamos calcular como essas políticas irão afetar os incentivos, os custos e os benefícios para os indivíduos que estão realmente implicados na situação. Trata-se de uma mudança em relação à posição utilitarista tradicional, que acreditava que o mercado aberto era o melhor mecanismo possível para promover o maior bem para o maior número. Ao mesmo tempo, a abordagem de Coleman não reitera simplesmente a antiga tradição do liberalismo de esquerda que acredita que uma intervenção direta do governo é capaz de resolver todas as questões simplesmente fazendo com que os bens materiais sejam redistribuídos. O mercado não realiza uma utopia, e esta também não se realiza com a substituição do mercado por um Estado de bem-estar social. O que precisamos ter em mente é que os indivíduos continuam a ser autointeressados, não importa quais sejam as consequências, portanto, é preciso estruturar seu autointeresse de modo a fazer com que os resultados sigam na direção que se espera.

Dentre todas as teorias sociais atuais, a tradição racional-utilitarista, em sua vertente moderna, é a mais capacitada para propor políticas públicas efetivas. A tradição do conflito, com seus movimentos conflituosos e revoltas sociais, tem a tendência de concentrar-se sobre o mal que existe, e sobre as condições que promoverão uma revolução contra esse mal. O ponto fraco da teoria do conflito é explicar o que acontecerá após a revolução, ou depois que um movimento revolucionário conquistar o poder. Sua atitude tende a ser a seguinte: coloque os oprimidos no poder que tudo dará certo. Nesse momento, a teoria do conflito deixa de ser realista. A sua própria maneira, as outras teorias também tendem a ser um tanto vagas em relação a esse aspecto. A tradição durkheimiana, com sua ênfase nas condições de produção de solidariedade e de ideais, não vê as pessoas como sendo capa-

zes de produzir resultados sociais específicos; suas vitórias são mais emocionais e simbólicas do que práticas. As teorias microinteracionistas, com sua ênfase nas interpretações cognitivas da realidade social, também não são muito boas em propor políticas públicas específicas. Elas tomam como pressuposto que de algum modo será criada uma crença social que as pessoas consideram satisfatória, ou que as pessoas vivem em seus pequenos mundos construídos cognitivamente, como bo-lhas isoladas em um mesmo rio. Os modernos racionalis-utilitaristas, com todas as suas falhas, estão assumindo a frente da batalha ao tentar aplicar seus *insights* sociológicos a propostas de políticas públicas que têm chances mais reais de serem bem-sucedidas.

Isso não quer dizer que a base teórica da tradição racional-utilitarista já esteja perfeitamente adequada a essa tarefa. Vimos um importante problema dessa tradição, que se refere à explicação sobre as motivações para a ação coletiva. É possível que o mero apelo aos interesses individuais motive as pessoas a empreender grandes reformas, seja esse apoio respaldado pelos códigos jurídicos, tal como defendido por Bentham, seja na liberdade de mercado proposta por Adam Smith ou ainda por novas regras para o jogo social, tal como sugerido por Rawls, Buchanan ou Coleman? Quando se parte da premissa do indivíduo isolado preocupado com seus próprios interesses, ainda persiste aquela ideia de que é o indivíduo que faz a si mesmo. Como alternativa, poderíamos considerar as ideias da teoria do conflito, que sugere que os indivíduos lutam por seus interesses inconscientemente, mas aí estaríamos solucionando um problema e criando outro. A outra opção é a ideia de solidariedade desenvolvida pela tradição durkheimiana, que explica como surgem os vínculos emocionais entre as pessoas, que é precisamente aquilo que a teoria racional-utilitarista não consegue explicar. É essa alternativa que vamos discutir agora.

## A tradição durkheimiana

*A Sociologia não deve ser a mera ilustração de evidências prontas e ilusórias; ela deve se empenhar em fazer descobertas que não podem deixar de desconcertar as noções comumente aceitas.*

Émile Durkheim, 1909.

Chegamos agora à principal tradição da Sociologia. Estou emprestando-lhe o nome de Émile Durkheim, seu mais famoso representante. Trata-se do conjunto de ideias mais original e incomum da Sociologia. A tradição do conflito também trouxe um impacto inovador. Ela começou no submundo revolucionário e arrancou o véu que encobre as ideologias. O mundo revelado é dramático, conflituoso e pronto para eclodir. No entanto, a verdade desse mundo é fria e desoladora. As realidades escondidas são a economia, a mobilização de recursos e as lutas políticas. Não é o mundo cotidiano de nossas crenças comuns, mas uma realidade ainda mais duramente mundana.

A tradição que veremos agora é, ao contrário, a tradição das excitações genuínas. Aqui também há uma realidade mais superficial e uma outra mais profunda. Mas, nesse caso, a superfície é constituída pelos símbolos e rituais, e bem no fundo estão a irracionalidade e o subconsciente. Essa tradição intelectual enfoca temas como as forças irracionais, a moralidade, o sagrado, o religioso – e declara que tudo isso constitui a essência de tudo o que é social. Os durkheimianos conduzem-nos para uma selva; mas essa selva somos nós mesmos, uma selva da qual nunca conseguimos escapar. Os tambores estão retumbando, as vidéiras se enredam ao nosso redor, os laços emotivos nos animam – e isso não é mais do que esse mágico espetáculo que chamamos de vida.

### Alguns dos principais momentos da Escola Durkheimiana

Vertente macro	Vertente micro
1740-1770	Montesquieu
1770-1800	Filósofos revolucionários
1800-1830	Saint-Simon Reacionários defensores da religião: De Bonald, De Maistre
1830-1860	Positivismo de Comte Influência utilitarista: John Stuart Mill
1860-1890	Herbert Spencer
1890-1920	Durkheim Psicologia da multidão Classicistas e antropólogos: Frazer Fustel de Coulanges Antropologia dos rituais Maus
1920-1960	Especialistas das religiões clássicas, de Cambridge Antropologia Social Britânica: Radcliffe-Brown Lloyd Warner Interações rituais de Goffman Ritual e estratificação: Bernstein Mary Douglas Collins
1960-1990	Teoria do capital cultural de Bourdieu Funcionalistas Merton Parsons Estruturalismo de Lévi-Strauss Sociologia da ciência Durkheimiana: Hagstrom Bloor Sociologia das emoções: Scheff

Se a visão de Durkheim acerca da vida social era exótica, isso se deve ao fato de que ele não fez distinção entre Sociologia e Antropologia. Institucionalmente, a separação entre as duas áreas era menos rígida na universidade francesa do que em outros países. Durkheim e seus seguidores utilizaram o termo "Etnologia" para se referir à descrição empírica das sociedades tribais, enquanto "Sociologia" significava a análise teórica de qualquer sociedade, tribal ou moderna. Durkheim concebeu a edificação da ciência sociológica como um empreendimento coletivo, e seus esforços cooperativos foram concentrados em torno de sua revista, *L'Année Sociologique*.

que, que tinha como objetivo apresentar uma síntese das pesquisas mais importantes de cada ano. Os principais conteúdos da *Année* eram revisões de estudos antropológicos e artigos de síntese redigidos por Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert, Célestin Bouglé, entre outros, escritos individualmente ou em parceria. Durkheim estava particularmente interessado em induzir as leis de todas as sociedades a partir do estudo das sociedades tribais e não ocidentais: em parte, porque ele acreditava que estas eram mais simples e mais aptas a revelar as "formas elementares" da vida social, mas também porque elas mostravam com mais evidência os sentimentos não racionais e o simbolismo que ele acreditava estar presentes em todas as sociedades. A força de Durkheim e de seus seguidores consistiu precisamente no fato de que eles olhavam para a sociedade moderna pelo prisma da sociedade tribal.

### A Sociologia como a ciência da ordem social

Não que Durkheim desejasse ser exótico ou misterioso – longe disso. Ele foi o mais científico dentre todos os grandes sociólogos, a sua Antropologia desempenhou um papel crucial em sua ciência. A chave do método científico é a comparação, é a busca pelas condições sob as quais algo acontece, em contraste com as condições sob as quais algo *não* acontece. Essa é a essência do método experimental em um laboratório de ciências, e Durkheim foi seu maior advogado na Sociologia. Falando de forma mais precisa: o método científico é a busca por um conjunto de generalizações causais mutuamente consistentes, baseadas em comparações sistemáticas das condições associadas a um índice de resultados variados. O estudo de Durkheim sobre o *suicídio* é muito apreciado pelos metodólogos americanos, porque ali ele operacionalizou o uso de seu método. Durkheim apresenta o *suicídio* sob a forma de uma variável ao examinar as diferentes taxas de sua ocorrência; ele testa sistematicamente explicações que pretende excluir, demonstrando que elas não se sustentam quando é feita a comparação; e ele valida sua própria explicação ao demonstrar que determinados fatores (como o fato de ser solteiro, ou casado sem filhos, ou ser protestante) aumentam a propensão ao *suicídio*.

Mas Durkheim não estava meramente interessado nos vários fatores que podiam estar correlacionados ao *suicídio* ou com o não cometimento de *suicídio*. O fato de alguém ser casado, ou de ter filhos, ou de pertencer a uma religião com muitos rituais e com um forte controle da comunidade sobre o indivíduo (tal como o catolicismo ou, ainda mais, o judaísmo) são apenas diferentes indicadores do argumento mais geral que Durkheim estava tentando provar: que as estruturas sociais altamente densas impedem o indivíduo de matar a si mesmo. Durkheim estava interessado na generalização teórica, não nos indicadores empíricos por si mesmos. O que a ciência faz é uma generalização a partir de diversos indicadores; a síntese das diferentes partes de uma teoria é tão crucial quanto o método das comparações sistemáticas. Durkheim queria revelar o esqueleto abstrato que sustentava todos os as-

pectos da sociedade. Sua tarefa, como mais tarde apontou Talcott Parsons, era uma tarefa analítica, não uma mera interpretação empírica. Na verdade, Durkheim até considerava normal um determinado índice de suicídio, aquele concomitante com uma estrutura social que não constribe muito fortemente o indivíduo. De mesmo modo que Durkheim chocou seus contemporâneos — que não tinham esse mesmo desapego científico — ao afirmar que o crime é normal e até mesmo necessário para a manutenção de uma sociedade.

Durkheim escolheu estudar o suicídio porque ele é o extremo oposto da *solidariedade social*: o suicídio acontece quando os laços sociais são tão fracos que o indivíduo acha a vida sem sentido, e por isso decide tirar a própria vida. Durkheim pretendia mostrar a força dos laços sociais; justamente porque esses laços não são percebidos nas circunstâncias normais, ele acreditava ser preciso comparar as condições normais com aquelas nas quais esses laços são rompidos. Portanto, é um equívoco criticar Durkheim (tal como o fizeram alguns comentaristas) por falhar em explicar todos os fatores psicológicos e individuais que levam alguém a cometer suicídio em cada caso particular. Durkheim não estava interessado no suicídio propriamente dito, mas em mostrar como operam as condições normais de integração social. O suicídio simplesmente serviu como uma conveniente comparação, como uma tela negativa para o primeiro plano positivo. Tal como Durkheim afirmou em outro contexto, as forças que mantêm a sociedade unida são invisíveis. Aprendemos sobre elas quando são rompidas, tal como quando andamos sobre uma janela de vidro.

Durkheim utilizou esse método reiteradas vezes. Ele estava interessado na Antropologia porque esta o permitia demonstrar as diferentes condições estruturais pelas quais as sociedades tribais contrastam com as sociedades modernas. Ele afirmou que o conteúdo básico da Sociologia deveria ser a história: somente tomando para análise um longo período de tempo e espaço é que seria possível levantar dados comparativos suficientes para apreender quais são as condições determinantes das estruturas de larga escala que constituem a forma geral da própria sociedade. Infelizmente, Durkheim fez relativamente poucas comparações de sociedades históricas reais; em virtude de sua crença em uma evolução linear, ele acreditou ser possível tomar as sociedades tribais como substitutas das formas primitivas de nossa própria sociedade. Mas esse é um pequeno equívoco empírico da obra de Durkheim e não um erro em sua concepção sobre o método científico.

Durkheim representa a tradição sociológica central não apenas porque formulou seu método crucial, mas também porque tornou a Sociologia uma ciência distinta das demais, com suas próprias generalizações. Augusto Comte cunhou o termo "Sociologia" e vislumbrou a possibilidade dessa ciência; Durkheim levou adiante algumas das ideias de Comte, e conquistou seu primeiro sucesso ao organizar a Sociologia enquanto uma disciplina intelectual. Os durkheimianos formam, literalmente, uma tradição sociológica, porque chamavam a si mesmos por esse nome.

Comte afirmou que a Sociologia é a "rainha das ciências", e com isso quis dizer que a ciência da sociedade vem no final, depois de todas as ciências físicas e biológicas já estabelecidas. A sociedade, justamente por ser muito próxima de nós, é mais difícil de ser estudada objetivamente. Por isso a ciência começa com a Astronomia, que lida com os objetos mais distantes, depois vem a Física, que lida com a terra e gradualmente a ciência aproxima-se mais de nós, com a Química e a Biologia. Comte não pretendia dizer que as leis da Sociologia subsumem todas aquelas das outras disciplinas que vêm antes e "abaixo" na hierarquia; de fato, Durkheim afirmou que isso não seria sequer possível porque cada ciência lida com um nível organizacional distinto, que possui suas próprias leis estruturais. O que Comte pretendia, em vez disso, era destacar a Sociologia como a mais importante dentre todas as ciências, porque sua aplicação poderia corrigir todos os males sociais e criar uma sociedade perfeita. Embora Durkheim não fosse tão utópico, ele também acreditava que a Sociologia era como uma ciência médica e que deveria desenvolver leis que permitissem distinguir entre os estados normais e os patológicos do organismo social. Contudo, esse aspecto da teoria de Durkheim é antitético à teoria do conflito. Em vez de tentar compreender realisticamente os conflitos de interesse que constituem uma sociedade real, Durkheim condena alguns deles (aqueles com os quais não concorda) como meramente patológicos.

A contribuição mais valiosa de Durkheim constituiu na formulação da questão mais básica da Sociologia: o que mantém uma sociedade unida? Parsons posteriormente se referiu a essa questão como o problema da ordem social. Como de costume, Durkheim afirmou que esta não era meramente uma questão filosófica, mas uma questão que poderia ser resolvida empiricamente, com a utilização do método da comparação sistemática. Nós não perguntamos simplesmente por que há ordem em vez de caos, mas examinamos os diferentes tipos e graus de ordem social e buscamos suas causas e correlações. Trata-se de uma busca por um mecanismo básico ou, se preferirmos, pela cola que mantém todas as coisas unidas. A questão abstrata pode ser desmontada em diversas questões subsidiárias que se referem aos diferentes padrões sociais existentes. Mas ela também unifica a Sociologia em torno de uma saga em busca de uma teoria geral, uma vez que ela não deveria ser um mero conjunto de pesquisas de problemas sociais ou de particulares históricos. Todos os mecanismos especiais encontrados deveriam ser correlacionados a um mecanismo mais fundamental, em relação ao qual os mecanismos particulares constituiriam simples variações. Durkheim não apenas afirmou que a Sociologia deveria empenhar-se na busca por tal mecanismo, como acreditava tê-lo encontrado.

#### A Lei da Gravidade Social de Durkheim

O fator explicativo crucial proposto por Durkheim é a morfologia social, ou seja, as relações estruturais entre as pessoas. As leis essenciais da Sociologia mostram como as variações nos padrões da interação social determinam as variações



nos comportamentos e crenças das pessoas. Tudo isso é muito concreto. A sociedade determina o indivíduo, não enquanto uma vaga abstração, mas precisamente enquanto um indivíduo em alguma situação estrutural em relação aos outros indivíduos. Não há nada de misterioso nisso: com a expressão "estrutura", Durkheim se referia às configurações reais, físicas, que determinam quem está na presença de quem, por quanto tempo, e qual o espaço entre as pessoas. Essas diferenças de densidade social exercem um profundo impacto nas ideias e sentimentos morais das pessoas e, portanto, em sua capacidade de pensar racionalmente, de negociar, de cometer suicídio e todas as coisas que importa investigar.

Durkheim se referia à sua Sociologia como sendo a Física ou a Fisiologia da sociedade. Os fatores básicos determinantes são as relações estruturais entre os indivíduos, não os indivíduos em si mesmos. A mudança histórica ocorre mecanicamente, independentemente da vontade dos indivíduos, por uma espécie de "lei da gravidade do mundo social". Os indivíduos desenvolvem progressivamente funções cada vez mais especializadas: não simplesmente porque eles inventam essas funções, mas em virtude do crescimento da população e sua migração para as cidades, somados ao desenvolvimento na tecnologia dos transportes e das comunicações. Essas duas mudanças na estrutura social promoveram uma "progressiva concentração das sociedades". Elas diminuíram os espaços entre os grupos e provocaram uma maior interação entre as pessoas. Notem que Durkheim não diz nada a respeito da qualidade das interações; esse contato cada vez mais frequente com um número cada vez maior de pessoas exerce um efeito poderoso sobre todos os que participam da interação. Essas variações na *densidade social* são o principal elemento determinante de todos os aspectos da teoria de Durkheim.

Isso ocorre em larga e pequena escala. A estrutura da sociedade inteira é determinada pelo tamanho de sua população, pelo quanto essa população está espalhada ao longo de seu território e por quais meios de comunicação estão presentes, de modo a permitir contatos intermitentes. Onde todos esses fatores produzem uma densidade baixa, os grupos existem enquanto segmentos isolados cujos indivíduos desempenham papéis relativamente pouco especializados. É possível imaginar um conjunto de pequenas tribos ou comunidades rurais isoladas aqui e ali, todas elas relativamente autossuficientes; cada grupo deve produzir virtualmente tudo de que precisa, portanto, seus membros são relativamente pouco especializados, uma vez que precisam realizar diversos tipos de tarefas por conta própria. Onde há uma grande densidade social, a estrutura muda no sentido de promover uma divisão do trabalho mais complexa. Essa densidade social pode ocorrer seja pelo aumento populacional nas cidades, seja pela aproximação das pessoas através dos meios de transporte ou dos meios de comunicação (ou ambos os fatores simultaneamente). Quando isso ocorre, os papéis sociais tornam-se mais especializados; os indivíduos produzem apenas uma pequena parte daquilo de que precisam, e efetuam trocas com os outros. A sociedade inteira torna-se interdependente ao mesmo tempo em que os indivíduos se tornam mais diferenciados.

A concepção de Durkheim é a de que isso não é necessariamente benigno; ele acredita que é essa competição que motiva os indivíduos a buscar nichos especializados quando a densidade social aumenta. Embora o tom de Durkheim não seja o mesmo de Marx e Engels ao discutir o capitalismo, eles estão falando sobre a mesma coisa. Durkheim está olhando para esse processo de um ponto de vista mais abstrato e com um maior grau de desapego em relação a suas consequências para a humanidade. A divisão do trabalho foi um dos principais conceitos utilizados por Adam Smith quando formulou a Economia, e esse caráter competitivo inerente à especialização é algo que já se faz presente em Marx (que, no entanto, interpretou a divisão do trabalho como uma forma de alienação, na medida em que o indivíduo perde a capacidade de controlar todas as esferas da produção). Durkheim, no entanto, chama a atenção para uma questão ainda mais geral do que a de Marx; ele afirma que mesmo que o capitalismo, o sistema de propriedade privada, fosse derubado, o socialismo que o substituiria também teria uma forma complexa de divisão do trabalho, movida pelos mesmos fatores estruturais promovidos pela densidade social e pelos mesmos esforços competitivos para encontrar nichos especializados. Esses nichos poderiam tomar a forma de posições especializadas no interior da burocracia socialista, nos partidos políticos e outras instâncias do tipo, mas o fato é que continuariam a existir (Max Weber, coincidentemente, defendeu o mesmo argumento ao prever a revolução socialista da Rússia). Os acontecimentos históricos do século XX parecem dar razão a Durkheim.

O argumento geral, portanto, é o de que os aspectos físicos da estrutura determinam a parte mental e moral da sociedade. Portanto, ao comparar sociedades com alta e com baixa densidade social (pequenas sociedades tribais ou grupos rurais isolados versus sociedades complexas e urbanizadas), Durkheim afirma que no primeiro caso as ideias das pessoas são mais concretas e particulares, enquanto no segundo caso as ideias assumem um caráter mais geral e abstrato. Grupos isolados tendem a focar os detalhes concretos das coisas; em suas religiões, os deuses e os espíritos geralmente são concebidos como pessoas, animais ou coisas do tipo. A história é apresentada na forma de mitos, porque as pessoas têm pouca capacidade de conceber causas gerais e abstratas. Em uma sociedade urbanizada e complexa, por outro lado, a personificação de processos naturais e sociais dá lugar a conceitos abstratos; as pessoas falam sobre inflação, sobre a balança de pagamentos, sobre as descobertas da Medicina e até mesmo suas concepções de religião pressupõem a ideia abstrata de um ser supremo que transcende a mera personalidade humana ou, muitas vezes, até mesmo a própria moralidade.

Claro que o que Durkheim apresenta é um esquema bastante genérico. Não é necessariamente verdade que todos os indivíduos da sociedade moderna pensam abstratamente. Essas concepções racionais e abstratas são, provavelmente, mais utilizadas por aqueles que desempenham uma profissão mais especializada ou por aqueles que administram grandes empresas, enquanto os membros das classes mais baixas são mais propensos a pensar em termos de entidades particulares (embora

atualmente o culto às estrelas de cinema ou outras figuras populares tenha tomado o lugar dos antigos mitos) e a ter uma concepção mais mágica e antropológica da religião. Mas essas variações se enquadram na teoria de Durkheim se tivermos em mente que nem todas as pessoas de uma sociedade são igualmente expostas aos efeitos da densidade social. São essas pessoas que ocupam posições mais especializadas e aquelas envolvidas com a coordenação de contatos de longa distância entre diferentes partes, que operam segundo ideias mais abstratas (os especialistas e os administradores); enquanto as pessoas das classes mais baixas são aquelas que permanecem nos pequenos enclaves, vivendo uma vida como aquela descrita por Herbert Gans, uma vida das pequenas vilas camponesas dentro da cidade moderna. Embora Durkheim não faça menção às classes sociais, sua teoria pode ser perfeitamente útil para ajudar a explicar suas diferenças. Ela pode até mesmo oferecer uma explicação para o fenômeno da estratificação dos meios de produção mental, fenômeno já identificado por Marx e Engels: porque os camponeses da França e da Alemanha só conseguiram pensar sobre a política nos termos de suas crenças religiosas ou da rudimentar mitologia do nacionalismo e de seus heróis de guerra. A explicação para isso é que esses grupos rurais isolados produzem uma consciência concreta, não abstrata, justamente como resultado de sua própria estrutura.

O princípio estabelecido por Durkheim, segundo o qual a densidade física de uma sociedade determina o comportamento de seus membros, é válido tanto para o nível dos grupos menores quanto para a sociedade como um todo. Sua principal explicação para o suicídio, por exemplo, é a de que os grupos que possuem uma maior densidade social têm uma menor probabilidade de que seus membros tentem se matar. Isso ocorre porque a própria estrutura social do grupo cria uma espécie de casulo em volta dos indivíduos, tornando-os menos individualistas, fazendo-os sentir-se como parte do grupo. Com uma densidade social mais elevada, o significado da vida é vinculado à participação no grupo e não apenas aos próprios desejos do indivíduo. Em outros termos, a estrutura social local exerce um efeito emocional e moral. É onde essa estrutura é ausente que o indivíduo se torna mais propenso a cometer suicídio.

Como essa moral de casulo é formada? No final de sua carreira, Durkheim apresentou o mecanismo dos rituais sociais. Esses rituais são mais aparentes na religião, mas, uma vez que se compreende sua estrutura básica, eles podem ser apreendidos em diversos contextos, inclusive nas interações da vida cotidiana. Um ritual é um momento de uma densidade social extremamente alta. Normalmente, quanto mais pessoas estiverem juntas, tanto mais intenso será o ritual. Mas os rituais também elevam o contato entre as pessoas; ao fazer os mesmos gestos, ao entoar as mesmas canções e outras coisas do tipo, as pessoas voltam a atenção para uma mesma coisa. Elas não estão apenas reunidas, mas têm plena consciência do grupo ao seu redor. Como resultado disso, certas ideias passam a representar o próprio grupo, tornando-se seus símbolos. Os objetos que eram tabus nas tribos primitivas, o altar de uma religião, a bandeira no moderno ritual político — até mesmo a

bandeira de um time de futebol — adquirem um significado sagrado, que transcende o ordinário e exige respeito.

Durkheim chamava esse aspecto da interação de densidade moral um elemento extra que está além da densidade física. Não é apenas a variação no número de pessoas o que faz a diferença, mas também o quanto essas pessoas possuem uma "vida comum". Os suicídios não são prevenidos pelo mero fato de se viver em um dormitório, junto com muitos outros seres humanos, mas quando se vive em uma família ou em algum outro grupo permeado por rituais, que promovem encontros formais periódicos, que fazem com que a atenção dos indivíduos seja voltada para o próprio grupo. No começo de sua carreira, Durkheim afirmou que as ideias não determinam a estrutura social, mas o que acontece é precisamente o contrário. Mais tarde, ele começou a dar mais autonomia para as ideias. Podemos constatar isso em seu argumento segundo o qual um ritual não consiste meramente na presença concomitante das pessoas em um mesmo local — embora essa seja uma condição necessária —, mas é também preciso um elemento mental, que consiste em voltar a atenção para uma mesma coisa. As famílias que compartilham determinadas crenças religiosas têm uma menor probabilidade de ter casos de suicídio, porque a própria crença é uma espécie de corrente mental que flui entre as pessoas e as faz recordar do grupo constantemente.

Não obstante, nesse sistema as ideias são apenas parcialmente autônomas. É verdade que a sociedade não pode existir sem ideias. Mas essas ideias são eficazes precisamente na medida em que são sociais, na medida em que recordam aos indivíduos ao que são vinculados e ao que prestam sua lealdade. Durkheim chamou essas ideias de "representações coletivas". Essas representações podem ser concebidas como partículas carregadas que circulam entre os indivíduos e alojam-se por um tempo em suas mentes, mas são partículas que foram originadas nos rituais do grupo. Isso não quer dizer que a consciência humana não exista; mas são esses momentos em que as pessoas focam suas consciências sobre o grupo — ou seja, nas situações de alta densidade social em que ocorre um ritual — que estas se tornam um poderoso instrumento que conduz a vida social de cada um. As pessoas não precisam estar em permanente contato com os outros para que a sociedade exerça sua influência. As ideias cumprem esse papel nos intervalos entre os rituais, ou nas circunstâncias em que os contatos não costumam ser muito ritualísticos. Os símbolos são necessários para a sociedade, mas eles também surgem fora dela. É importante lembrar que não há nada de misterioso nisso. As ideias são criadas e carregadas de significado social nas circunstâncias em que ocorrem os rituais; mas depois disso os indivíduos se dispersam e levam essas ideias consigo, trocam-nas com outros indivíduos nas conversas e utilizam-nas para orientar seu próprio pensamento e para tomar suas próprias decisões e, num determinado momento, essas ideias voltam a figurar em um contexto no qual são recarregadas com um novo significado social. Podemos visualizar os indivíduos circulando em um espaço físico e abastecendo-se de "cargas" morais especiais, toda vez que tomam parte em uma re-

união em que todos os indivíduos voltam suas atenções para os outros. A intensidade e a frequência da participação das pessoas nesse tipo de situação exercem um efeito crucial na moldagem de cada indivíduo.

O modelo de Durkheim nos apresenta um mundo com dois níveis. Nós pensamos a partir de nossas ideias sociais, e essas ideias formam o conteúdo de nossa consciência. Nós não percebemos o significado simbólico de nossas ideias porque as tomamos como dadas. Elas são como uma parede de vidro através da qual enxergamos o universo, e sequer nos damos conta de sua existência até o momento em que ela se quebra em virtude de alguma ruptura social. Mesmo quando isso acontece, nossa tendência costuma ser a de punir a pessoa que provocou a ruptura, em vez de dar atenção ao fato de que estamos circundados por uma parede de vidro. Portanto, Durkheim concebe a sociedade como tendo um nível consciente e superficial, e uma estrutura inconsciente no âmbito da qual operam as verdadeiras determinações. Concebemos a nós mesmos como racionais, como senhores de nossos destinos; na realidade, nossa própria racionalidade nos é dada pela estrutura social na qual habitamos, uma estrutura que nos forma de tal modo que nos leva a pensar de uma maneira e não de outra.

Esse nível "inconsciente" na teoria de Durkheim não é misterioso ou obscuro. Ele é a morfologia da estrutura social, a densidade física do grupo que se espalha ao longo de um território; o padrão que se estabelece ao longo do tempo é moldado pelo ir e vir das pessoas que se encontram nos pequenos rituais com a atenção altamente focada para uma determinada coisa. Estamos nessa estrutura social e somos determinados por ela, mas geralmente não percebemos isso porque estamos muito ocupados com os detalhes de nossas vidas. Durkheim foi um severo crítico das concepções utilitaristas da Economia e da Psicologia, que declaravam que as pessoas só agem a partir de escolhas racionais que levam em consideração recompensas e custos, investimentos e resultados. Não que as pessoas nunca ajam desse modo, mas isso ocorre somente na superfície da sociedade. Como veremos, Durkheim provou que a sociedade não poderia manter-se unida desse modo; a racionalidade possui sempre uma fundação não racional a partir do qual ela emerge.

Durkheim também se diferencia de Marx e Engels nesse aspecto. Em geral, os teóricos do conflito também concebem a sociedade como sendo estruturada em dois níveis. Um nível é a estrutura real do conflito e dominação social; o outro é o nível da ideologia que mascara o que há de mais profundo em nossa consciência e que é produzida pelos meios de produção mental. Mas os teóricos do conflito tentam retirar esse véu, tentam revelar a realidade que ele esconde. Seu propósito é a realização de uma sociedade mais perfeita no futuro, na qual as ideologias não existirão. Durkheim toma como pressuposto que isso não é possível. Se as crenças morais são necessárias à sociedade, não seria bom expô-las, pois elas sempre retornarão de alguma maneira. Se alguma dessas crenças for deslegitimada ao ser reve-

lada, outras surgirão, conforme as inevitáveis leis das estruturas sociais e dos rituais de interação. Até mesmo a Sociologia durkheimiana permanece como parte desse mesmo mundo social, muito embora ofereça um ponto de vista reflexivo sobre essa mesma sociedade, o que é uma vantagem.

#### Duas vertentes: a tradição da macrosociologia

A Sociologia de Durkheim se aplica tanto às macroestruturas de larga escala da sociedade quanto às microinterações de pequena escala, ou rituais. Isso faz com que a tradição durkheimiana ocupe uma posição central na Sociologia. Nenhuma das outras grandes tradições tem essa característica. A tradição microinteracionista, que examinaremos no capítulo 4, não tem muito o que dizer sobre as macroestruturas e, muitas vezes, chega até mesmo a negar que estas realmente existem. A tradição do conflito, por outro lado, consiste fundamentalmente em uma macroanálise voltada para os processos históricos de larga escala. É verdade que alguns microelementos também estão presentes nessa tradição: Marx tinha sua teoria da alienação, e Weber escreveu seu método *Verstehen*, definindo a Sociologia como a compreensão subjetiva dos significados sociais. Mas, na verdade, essas teorias tiveram pouco impacto sobre a macrosociologia. A visão de Marx sobre a alienação não trata das relações face a face, uma vez que se trata de uma concepção filosófica sobre o modo como os indivíduos interagem com toda a macroestrutura do capitalismo. E a *Verstehen* de Weber, embora pareça enfatizar a dimensão micro, nunca foi utilizada para esse tipo de realidade. Ao contrário, ele utilizou esse método para justificar uma análise do mundo a partir do ponto de vista da ética protestante ou de outras denominações religiosas: um ponto de vista subjetivo, é verdade, mas não um ponto de vista micro, porque não se refere ao modo como as pessoas reagem a situações particulares. A *Verstehen* de Weber significa apenas que se deve tentar explicar a religião ou a filosofia seguida pelas pessoas. A teoria das situações e de suas estruturas assim como a teoria sobre o modo como isso determina as ideias e as crenças das pessoas são desenvolvidas por Durkheim, mas não por Weber.

Há duas vertentes da tradição durkheimiana, uma que adota a ênfase macro e uma que adota a ênfase micro. A maior parte dos precursores de Durkheim eram macrosociólogos, tais como Montesquieu, Comte e Spencer. Foi o próprio Durkheim quem introduziu a possibilidade da microaplicação, com a descoberta da teoria dos rituais (com a ajuda de Fustel de Coulanges e de alguns antropólogos). Os durkheimianos acabaram, pois, dividindo-se em duas vertentes, uma delas mais influenciada por sua teoria sobre a divisão do trabalho social e sobre a estrutura social em geral, e desenvolvida por Talcott Parsons e por outros funcionalistas. A outra vertente foi formada a partir dos seguidores de Durkheim que trabalhavam na área de Antropologia Social, incluindo seu sobrinho Marcel Mauss, e cuja aplica-

ção moderna no nível micro foi protagonizada por sociólogos tais como Erving Goffman e Basil Bernstein. Tal como já mencionei, é essa parte da linhagem durkheimiana que acaba por fornecer um fundamento micro para a questão da cultura de classe. Há também uma parte importante da tradição durkheimiana que tenta unificar o nível macro e o micro, especialmente mediante a utilização da teoria das trocas e das alianças desenvolvida por Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss e que está presente na teoria sobre o capital cultural de Pierre Bourdieu e na minha teoria sobre as cadeias de rituais. Examinaremos primeiramente a linhagem macro.

#### Montesquieu, Comte, Spencer e a morfologia social

Durkheim definiu quais foram seus predecessores quando escreveu sua tese de doutorado em 1892, sobre a contribuição de Montesquieu para a fundação da Sociologia. Durkheim concebia *L'Esprit des lois* (O espírito das leis, de 1748) de Montesquieu como o início da ciência da sociedade. Essa obra segue um método fundamentalmente científico em sua busca por leis gerais, uma vez que não é apenas uma história que consiste em registrar os feitos de um homem célebre. Os acontecimentos individuais são infinitos e nada pode ser dito sobre eles, a não ser os reduzindo a tipos e fazendo comparações para determinar suas causas. A contribuição de Montesquieu também é muito valiosa porque ele foi o primeiro a conceber a sociedade como algo diferente do Estado. Montesquieu é usualmente considerado como um filósofo político que enunciou a doutrina (que impressionou Thomas Jefferson e os fundadores dos Estados Unidos) segundo a qual o melhor Estado deve ter uma separação dos poderes para prevenir abusos de autoridade. Mas Durkheim afirma que o argumento de Montesquieu é muito mais amplo do que isso.

Montesquieu classificou as sociedades em dois tipos principais: a antiga república grega e romana versus a monarquia europeia contemporânea. A melhor forma desta última se dá quando ocorre uma separação dos poderes entre a nobreza, que controlava os tribunais, e as municipalidades (Montesquieu adveio dessa classe), a autoridade central do povo e o poder espiritual da Igreja. Durkheim afirmou que essa separação em instituições especializadas não era apenas parte da estrutura política das monarquias do início da Europa moderna, mas era a tendência geral de todas as sociedades com uma divisão do trabalho avançada. Portanto, Durkheim faz uma leitura de Montesquieu a partir do quadro geral formulado em *A divisão do trabalho social*, a qual foi publicada um ano depois (1893). A antiga república descrita por Montesquieu era um tipo de sociedade baseada na "solidariedade mecânica": sociedades pequenas e espalhadas por grandes áreas. Dentro de cada grupo, o indivíduo é subordinado à comunidade. O sentimento básico desse tipo de sociedade é o que Montesquieu chamou de esforço para ter "virtude", o que implica a obediência a todos os ritos sagrados e o sacrifício de si mesmo pela própria família e pela própria cidade. As monarquias de Montesquieu representavam o fim mais mo-

dermo de um *continuum* no qual as sociedades se tornam progressivamente mais amplas, mais densas e mais especializadas e coordenadas internamente. O sentimento característico dessas sociedades é o que Montesquieu chamou de honra, que é o equivalente ao espírito de "individualismo" de Durkheim, o esforço para exaltar o eu.

Durkheim acreditava que Montesquieu estava no caminho correto ao considerar o tamanho da população como a causa primária dessas diferenças na estrutura social e nos ideais culturais (Montesquieu tinha a mais famosa explicação sobre as diferenças entre as sociedades em termos de clima, mas Durkheim, que refutou esse tipo de explicação em sua análise dos suicídios, considerava essa explicação como uma parte insignificante do argumento). Por essa razão, Montesquieu mereceu o título de precursor da Sociologia durkheimiana – ao menos aos olhos de Durkheim, e não temos motivos para contradizê-lo.

O fundador "oficial" da Sociologia é Augusto Comte. Ele formulou a ideia da sociedade enquanto um sistema, análogo a um organismo biológico, mas definitivamente não redutível às leis da Biologia. Comte também contemplou o elemento dinâmico, que estava ausente em Montesquieu. Enquanto Montesquieu comparou as sociedades apenas horizontalmente, por assim dizer, Comte as colocou em estágios evolutivos de desenvolvimento. Ele também foi o primeiro a adotar uma postura explicitamente científica em relação à sociedade e a induzir leis. Mas Durkheim criticou Comte por este acreditar que já teria completado a ciência da Sociologia e que suas leis estavam resumidas na "lei dos três estágios" – a crença de Comte de que as sociedades passam do estágio militar para o estágio legal e deste para o estágio industrial, com mudanças concomitantes no plano das crenças da religião para a metafísica e desta para a ciência, e no vínculo moral baseado na família para o vínculo baseado no Estado até se chegar ao vínculo baseado na humanidade. Era óbvio para Durkheim que Comte estava enunciando uma doutrina utópica; Comte

1. Montesquieu descreveu ainda um terceiro tipo de sociedade, o despotismo oriental: uma sociedade que é grande e densa como a monarquia europeia, mas na qual não existe nem uma separação interna dos poderes, nem a liberdade do indivíduo. Montesquieu não encontra nenhuma boa explicação para os motivos do surgimento desse tipo de sociedade, e apenas se refere a ela para expressar seu temor de que a monarquia europeia possa ter um desenvolvimento despotico e converter-se no tipo de sociedade oriental. Também Durkheim foi incapaz de explicá-la e, em vez disso, colocou-a de lado como um tipo patológico, enquanto o tipo de solidariedade orgânica promovida pela divisão do trabalho era considerada como o tipo normal para as sociedades grandes e densas. No decorrer de sua carreira Durkheim combateu esse mesmo problema. De acordo com seu modelo, as sociedades modernas devem ser saudáveis, bem integradas e devem endossar o individualismo; portanto, ele teve que considerar as lutas de classe do capitalismo como patológicas. As tendências ao despotismo também seriam patológicas; sem dúvida, esse também teria sido o veredicto de Durkheim a respeito dos regimes fascistas que surgiram algumas décadas após sua morte. No geral, a tradição durkheimiana sempre teve problemas em considerar o conflito e a dominação como algo normal, sempre presentes em todas as sociedades.

havia apontado o caminho a ser seguido pela ciência sociológica, mas o trabalho de construí-la ainda estava por ser feito.

Herbert Spencer era visto como um sucessor de Comte, que teve o papel de liberar a Sociologia do caráter religioso a ela atribuído por Comte e de oferecer à Sociologia um conteúdo mais sério. Durkheim concordava com isso; de fato, seu modelo de sociedade enquanto algo que evolui de segmentos isolados a uma complexa divisão do trabalho é, essencialmente, o modelo elaborado por Spencer. Mas Spencer apenas reuniu alguns fatos para ilustrar um princípio filosófico. No início de seu sistema ele já havia enunciado a generalização segundo a qual tudo evolui de um estado caótico de partículas similares até a condição de uma interdependência diferenciada. Spencer aplicou esse princípio ao universo e aos organismos biológicos antes de mostrar que também poderia ser aplicado às sociedades humanas. Em vez disso, Durkheim pretendia que esses princípios fossem estabelecidos como o resultado de comparações empíricas, que deveriam mostrar as condições causais que levaram aos diferentes resultados.

Durkheim tinha outra crítica, ainda mais profunda. Spencer concebia a sociedade como um organismo, na medida em que esta segue as leis orgânicas da diferenciação das funções, mas isso era apenas uma analogia. Até aqui, tudo bem, pois Durkheim também afirmava que isso era apenas uma analogia. Porém, Durkheim acreditava que a sociedade é uma unidade psíquica (ele primeiramente chamou isso de "consciência coletiva" e depois de "representações coletivas"): correntes de ideias e emoções que são geradas quando as pessoas interagem e que constroem os indivíduos a partir de fora. Em relação a isso, no entanto, Spencer era partidário do individualismo metodológico. Ele sustentava que a sociedade não tinha uma consciência central (ao contrário de um organismo) e que tal consciência existia apenas nos indivíduos; na realidade os indivíduos seguem seus próprios autointeresses racionais, e formam a sociedade ao fazer contratos de troca uns com os outros. Em relação a isso, Spencer era um típico inglês liberal, no sentido que esse termo havia adquirido no século XIX. Ele considerava a sociedade baseada na liberdade individual e no livre mercado capitalista como sendo a melhor possível, ele também preferia que as sociedades passassem de formas mais baixas de regulação coercitiva para o sistema contratual do *laissez-faire*.

Em relação a esse aspecto, Durkheim considerava que o sistema de Spencer era influenciado por suas concepções políticas e que era cientificamente ingênuo. Não apenas as estruturas possuem leis próprias, que se mantêm a despeito das escolhas dos indivíduos. Mas, ainda mais fundamentalmente, a escolha dos indivíduos não pode manter uma sociedade unida. Uma combinação de indivíduos racionais levaria a uma guerra de todos contra todos. Spencer tinha uma visão mais benigna; ele considerava que a sociedade moderna emergiu a partir da competição no mercado orientada por contratos feitos livremente. Mas Durkheim se perguntava como era possível que as pessoas pudessem ter uma sociedade contratual sem que tivessem a

certeza de que os contratos seriam mantidos, uma vez que a vantagem seria sempre daqueles que cometem trapaça. A sociedade contratual dos utilitaristas é um mito, e só pode existir sobre a base de uma solidariedade pré-contratual. Durkheim tentou demonstrar como são produzidos esses sentimentos morais e não individualistas a partir de diferentes formas da própria estrutura social.

A análise histórico-comparativa apresentada em *A divisão do trabalho social* era uma das frentes desse ataque de Durkheim. A outra frente foi seu estudo sobre o suicídio, baseada em comparações das taxas estatísticas entre os diferentes grupos. Esse material foi útil para demonstrar como a intensidade da estrutura do grupo afeta o indivíduo. Isso também, ao menos segundo Durkheim, demonstrava a existência de estruturas que estão acima do indivíduo, uma vez que as taxas estatísticas se mantinham constantes no decorrer de longos períodos de tempo. As taxas de natalidade mantêm-se as mesmas ano após ano, mesmo que as pessoas que contribuem para isso sejam diferentes a cada vez; e o mesmo é válido para o caso do suicídio e de muitos outros exemplos. Durkheim é, portanto, o fundador da Sociologia estatística, embora essa Sociologia não tenha se consolidado até o surgimento dos institutos americanos de pesquisa quantitativa na década de 1940<sup>2</sup>.

Após a morte de Durkheim em 1917, sua Sociologia tendeu a se dividir em duas direções. A direção micro foi seguida pelos antropólogos franceses e ingleses e, mais tarde, foi trazida aos Estados Unidos. A macrosociologia de Durkheim foi a que teve uma continuidade mais imediata. Seu *Suicídio* foi tomado como uma referência para os trabalhos de Sociologia estatística na década de 1950. Os mais pro-

2. Na verdade, a tradição da estatística sociológica remonta ao astrônomo belga Adolph Quetelet. Nos anos de 1830 ele trabalhou com o mesmo tipo de estatística utilizado mais tarde por Durkheim; Quetelet afirmou que, dado que as taxas permaneciam estáveis de ano a ano, deveria haver alguma lei social que as produzia. Mas Quetelet não apresentou nenhuma lei social que poderia determinar esses padrões estatísticos. Durkheim acreditava que seria possível obter essas leis mediante a aplicação do método comparativo que Quetelet havia se recusado a utilizar. O que é interessante notar é que Durkheim obteve muitos de seus dados estatísticos a partir do escritório oficial de estatística do governo francês, cujo chefe era Gabriel Tarde. Tarde era o principal oponente de Durkheim na teoria da Sociologia daquela época. Tarde reduzia tudo ao indivíduo e declarava que a sociedade não passa de uma coleção de indivíduos. A uniformidade dos dados estatísticos, segundo Tarde, poderiam ser explicadas pelo processo psicológico de imitação, enquanto indivíduos que seguem o exemplo de outros indivíduos. Durkheim não teve muita dificuldade para considerar essa teoria como um tipo ingênuo de psicologia, que não explicava por que uma determinada ação ocorreu a primeira vez, para depois ser imitada pelos outros. Ela tampouco explica quem é imitado por quem, ou quando são ou não são imitados. O modelo do ritual elaborado por Durkheim é capaz de explicar a imitação quando esta eventualmente ocorre: trata-se de um contágio das crenças que ocorre se os indivíduos compartilham o foco de sua atenção e de suas emoções no interior de um grupo. Notem, no entanto, que as estatísticas permitem interpretações diametralmente opostas: figuram como indicadores de processos individuais ou como indicadores da interdependência de estruturas sociais. Para uma discussão sobre a estatística como uma questão teórica mais do que metodológica na Sociologia, ver meu artigo "Mathematics versus words", In: *Sociological Theory*, 1984 (São Francisco: Jossey-Brass, 1984).

eminentes dos defensores de Durkheim, no entanto, foram os teóricos funcionalistas, Robert Merton e Talcott Parsons.

### Merton, Parsons e o funcionalismo

Robert Merton foi quem formalizou o método funcionalista: olhar para qual-quer instituição sob a luz de sua contribuição para a manutenção da ordem social. Durkheim havia feito da Sociologia uma pesquisa de dois níveis, demonstrando como a superfície de nossas crenças e de nossas ações é determinada por uma base estrutural que se situa nas profundezas. Merton interpretou essa base estrutural como uma tendência da sociedade a manter-se a si mesma. Existem as *funções manifestas*, que são os resultados que as pessoas tentam obter de forma consciente, e as *funções latentes*, que são produzidas pela ação do próprio sistema social. Por exemplo, a corrupta "máquina política" das cidades americanas resistiu a todos os esforços dos reformadores, porque ela servia a certas funções implícitas para as pessoas comuns que se beneficiavam dessa máquina mais do que se beneficiariam da burocracia oficial defendida pelos reformadores. O mesmo tipo de análise pode ser aplicado a qualquer instituição: se ela existe, deve servir a alguma função, e a tarefa do sociólogo consiste em descobrir em que consiste essa função.

Esse tipo de análise exerceu um apelo considerável, especialmente por volta dos anos de 1950. Ela motivou os sociólogos a olhar para além da superfície. Algumas vezes, como na análise de Merton sobre a "máquina" política, ela aponta para o fato de que a visão oficial sobre algo que é considerado um "problema social" é, na verdade, o ponto de vista de um grupo, enquanto as pessoas envolvidas nisso se beneficiam dessa situação. Mas a terminologia funcionalista impede que esse insight possa ser levado mais adiante. Em vez de ver que essa grande "máquina" está envolvida em uma luta entre os diferentes grupos de interesse e classes sociais, essa perspectiva desvia a atenção da estrutura do conflito para um juízo mais abstrato, segundo o qual a instituição serve a alguma "função latente". Na verdade, nesse sentido é sempre possível encontrar uma função para tudo. Mas falar sobre funções e sobre a manutenção da ordem social é um equívoco, se a discussão parar por aí. Não é a sociedade como um todo que se beneficia de determinado arranjo particular, mas cada grupo social tem sua própria visão a respeito da ordem social que se está tentando manter. Nesse sentido, o funcionalismo de Merton contribuiu para obscurecer os esclarecimentos trazidos pela perspectiva do conflito. Kingsley Davis e Wilbert Moore, por exemplo, afirmaram em um famoso texto funcionalista (1945) que a estratificação e a desigualdade são simplesmente mecanismos que garantem a máxima eficiência da sociedade, na medida em que colocam as pessoas mais qualificadas nas posições mais importantes.

Merton e seus seguidores, no entanto, tiveram que admitir algumas vezes que nem tudo contribui para o melhor para todos. Para esse tipo de situação eles cunharam o termo "disfunção", para fazer par com o termo "função". Infelizmente,

essa terminologia não nos leva muito longe. Ela somente contribuiu para emitir juízos de valor, admitindo que as coisas podem ser ruins em vez de serem boas, mas deixa passar o principal argumento de Durkheim, segundo o qual a Sociologia deve mostrar as condições sob as quais as estruturas produzem uma coisa em vez de outra. Os defensores do funcionalismo costumavam afirmar que essa questão poderia ser respondida sem abandonar seu quadro teórico, isto é, analisando as bases das "alternativas funcionais". Infelizmente, isso se mostrou uma promessa vazia, em virtude do pouco trabalho comparativo que foi feito. Como já vimos, os maiores especialistas na arte comparativa têm sido os sociólogos do conflito. Na melhor das hipóteses, o método funcional é demasiadamente vago para fazer algo mais do que simplesmente instigar a busca por explicações. Na prática, seus proponentes têm tendido a oferecer uma explicação mais benigna acerca das instituições sociais sempre que possível. Sua Sociologia do conhecimento afirma poder oferecer um instrumento ideal e autocorrigível para a obtenção da verdade; sua Sociologia das profissões enfatiza a aparente pretensão altruísta em vez de considerá-las como ideologias que garantem os interesses desses grupos monopolistas. Por essas razões, não é de surpreender o fato de que o funcionalismo tenha caído em desuso desde que o temperamento político se tornou menos conservador, após a década de 1950.

Talcott Parsons produziu uma teoria mais macro do que o funcionalismo de "médio-alcance" de Merton. Para Parsons, a entidade crucial era sempre o sistema social como um todo, e ele desenvolveu uma análise extremamente complexa ao categorizar seus vários setores e subsetores funcionais. Sua obra é cheia de esquemas, com quadros que se dividem em células que se interconectam para demonstrar as várias relações funcionais. Embora sua concepção básica sobre a sociedade seja durkheimiana, seu método é mais próximo ao daqueles que Durkheim criticou. Parsons não apresenta as causas de nada, apenas faz um trabalho de mapear um esquema conceitual. Com efeito, ele apresenta uma descrição da sociedade somente em um nível muito abstrato, em vez de explicá-la, tal como o contemporâneo de Durkheim, Albert Schaeffle, que apresentou um grande número de informações sobre as sociedades, nitidamente categorizadas de acordo com a parte do "corpo" ela era análoga no grande organismo social. Parsons era bem mais abstrato do que Schaeffle e outros sociólogos do século XIX e falava sobre "alcançar o objetivo", em "manutenção do arranjo social" e de outras funções sociais, a partir de metáforas mais pitorescas, tais como os nervos da sociedade, o cérebro e assim por diante. Nesse aspecto, Parsons se assemelhava mais aos sociólogos formais que seguiram Simmel, bem como a outros teóricos americanos da década de 1930, tais como Robert MacIver, que também utilizou uma vasta terminologia para classificar cada aspecto da sociedade.

Na medida em que o sistema de Parsons possui algum conteúdo e não é apenas um gigantesco quadro para categorizar as coisas, encontra-se no extremo das abordagens de nível macro. As sociedades apresentadas por Parsons não são estáticas, e

o aspecto mais dinâmico de seu sistema é sua visão histórica de longo prazo. Segundo Durkheim, Parsons afirmou que as sociedades não podem ser mantidas racionalmente. Em sua interpretação, isso significa que a sociedade como um todo possui um conjunto de valores que são inculcados nos indivíduos. (Várias estruturas têm a função de transmitir esses valores mediante o processo de socialização: inicialmente é a família, depois a Igreja e então o sistema educacional.) A base da mudança histórica, segundo Parsons, consiste na mudança dos valores básicos. A maneira com que isso realmente ocorre tem algo de misterioso, como se fosse um processo que ocorre por si mesmo ou algo como uma intervenção divina.

Concretamente, Parsons utilizou os estudos comparativos sobre as religiões feitos por Weber para argumentar que a história mundial é guiada por uma sucessão de diferentes visões religiosas de mundo. Inicialmente, havia as sociedades tribais com seus sistemas simbólicos particulares, que somente contribuíam para reforçar a rotina tradicional. Depois surgiram as grandes religiões mundiais, que provocaram uma ruptura com os modelos anteriores, separando os deuses da esfera mundana e colocando o poder espiritual em algum reino transcendente, chamado de Paraíso, de Nirvana ou de algo equivalente. Esse reino transcendente, chamou um sentido para o esforço humano e capacitou as pessoas a transformar seu próprio mundo em algo diferente. Parsons interpretou Weber de modo a considerar que o cristianismo consistiu em uma alavanca social mais poderosa do que o budismo, o hinduísmo, o confucionismo, o taoísmo ou o islamismo, uma vez que todas essas religiões contribuíram mais para reforçar uma ordem social estática do que para mudá-la. Portanto, somente o cristianismo, especialmente em sua forma mais ativa, o protestantismo, foi o responsável por gerar um sistema de valores que resultou na criação do mundo moderno.

Em certo sentido, a explicação de Parsons para a mudança histórica é uma aplicação gigantesca de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber, vinculada à macroteoria durkheimiana sobre a sociedade. Esse aspecto da obra de Parsons é, provavelmente, sua contribuição mais importante. Isso não quer dizer que esteja completamente correta, mas que atraiu muita atenção no decorrer dos últimos anos, especialmente na Alemanha, onde teóricos como Wolfgang Schluchter e Jürgen Habermas tentaram analisar a história enquanto uma longa evolução da racionalidade humana. Contudo, devemos ter em mente que essa interpretação leva em conta somente o lado mais idealista da obra de Weber e ignora a dimensão do conflito, do mesmo modo que Parsons se aproximou apenas do lado mais moral e funcionalista da obra de Durkheim. Durkheim, acima de tudo, considerava-se como um cientista que formula as leis segundo as quais as estruturas materiais da interação humana produzem determinadas emoções, que por sua vez circulam por todo o sistema. Ele não teria sido simpático ao esforço de Parsons de tentar demonstrar que a história é guiada por certas ideias religiosas que surgem misteriosamente em alguns momentos da evolução humana. Para Durkheim, a religião era explicada pelas interações rituais que produzem seus ideais, e não o

contrário. A teoria de Durkheim é muito mais compatível com uma teoria materialista que afirma que a história ocorre a partir do conflito social e das mudanças físicas nos padrões de interação social do que com essa explicação de Parsons, de que a história é guiada por um conjunto de ideias diretrizes.

É verdade que, no geral, até mesmo Durkheim, tal como Parsons e Merton, tentou ignorar ou minimizar a presença do conflito e da dominação na sociedade. Todos eles compartilhavam uma visão benigna sobre o mundo, no âmbito da qual o conflito é visto como algo secundário e em que a coerção é concebida ou como algo benéfico para o conjunto da sociedade ou como uma condição temporária e patológica. Por exemplo, Parsons escreveu algumas páginas esclarecedoras sobre a Alemanha nazista, mas considerava isso como uma aberração, um período passageiro característico de uma sociedade que tentara modernizar-se muito rapidamente a partir de uma base tradicional e que, portanto, provocou reações psicológicas nas massas que pressionavam por mudanças. Para Parsons, todas as sociedades tendem a caminhar para a democracia, porque esse é o estágio mais avançado da "diferenciação funcional". Infelizmente, isso não passa de um desejo. No geral, Parsons e seus colaboradores tendiam a considerar qualquer insatisfação social ou revolta como um tipo de mudança social temporária. Os protestos contra o "consumismo" e o "consumismo" dos anos 1950, segundo Winston White, eram simples desentendimentos devidos ao fato de que a sociedade americana estava se tornando mais funcionalmente diferenciada. Isso elevou o nível de eficiência social em todas as esferas; a família e os grupos sociais especializados estavam mais preparados para desempenhar melhor sua função social — por exemplo, a socialização e a transmissão de valores ("conformidade") ou produzir mais bens e mais tempo para consumi-los ("consumismo"). Um pouco depois, Parsons explicou as revoltas estudantis dos anos 1960 como sendo simplesmente uma resposta temporária às mudanças no treinamento educacional especializado; nossa sociedade cada vez mais diferenciada demandava que se passasse mais tempo na escola, e isso criou uma pressão temporária exercida por pessoas que encontravam dificuldades para se adaptar aos novos conceitos de infância e de idade adulta.

É possível notar que essa visão viria a ser considerada como uma ideologia conservadora: não importa quais fossem os acontecimentos, eles sempre concorreriam para o melhor, ou seriam somente um estágio temporário que estaria no meio do caminho das melhorias de longo prazo. O crescimento dessa ideologia no interior da tradição durkheimiana fez com que nos últimos anos essa tradição se tornasse menos popular do que a tradição do utilitarismo e a tradição do microinteracionismo. No entanto, o que pretendo demonstrar agora é que a tradição durkheimiana não se esgota com essa vertente macro, marcada por um conservadorismo implícito e pela falta de verdadeiras explicações causais. Embora Parsons e Merton tenham tendido a apresentar sempre a imagem mais favorável das instituições, o próprio Durkheim estava em condições de explicar como as ideologias são geradas. Sua microsociologia dos rituais apresenta o mecanicismo pelo qual o grupo so-

cial - e não uma sociedade como um todo, sem corpo - produz as crenças que recobrem suas práticas com um manto de legitimidade. A sociedade apresentada por Durkheim parece mais uma arena de médicos feiticeiros que fazem suas mágicas na mente das pessoas do que com as associações profissionais altruístas e com os serviços públicos apresentados pelos funcionalistas. A teoria dos símbolos e rituais apresentada por Durkheim é mais condizente com uma explicação realista acerca da inflação nos diplomas educacionais que caracterizaram a desilusão dos estudantes com o sistema educacional entre a década de 1960 e 1970, e o cinismo que se seguiu à inflação da década de 1980 do que a ideologia funcionalista de Parsons.

#### A segunda vertente: a linhagem da Antropologia Social

As ideias durkheimianas mostraram-se particularmente poderosas não quando aplicadas à estrutura da sociedade inteira, mas às práticas dos grupos particulares em seu interior. Foi esse o aspecto do pensamento durkheimiano que foi muito influente na Antropologia Social. Ele influenciou toda a escola britânica de Antropologia, liderada por A.R. Radcliffe-Brown. Eles eram antropólogos de Antropologia, liderada por A.R. Radcliffe-Brown. Eles eram antropólogos sociais, em contraste com os antropólogos alemães e americanos que se concentravam em descrever a cultura, ou com os antropólogos físicos que se dedicavam a mensurar e classificar as raças humanas. Durkheim reforçou seus interesses em considerar a estrutura social como elemento primário, e sua teoria sobre os rituais ofereceu aos antropólogos sociais um método para explicar como as práticas e ideias culturais são determinadas. A linhagem durkheimiana se estabeleceu ainda mais claramente na Antropologia francesa, onde Marcel Mauss liderou esse campo após a morte de Durkheim, sendo depois seguido por Claude Lévi-Strauss, garantindo assim a continuidade dessa tradição.

A Antropologia já existia antes de Durkheim, mas foi somente em sua época que ela se cristalizou enquanto uma disciplina e adquiriu uma base teórica. Dado que a explicação teórica é melhor obtida a partir de comparações, não é de espantar o fato de que naquela época houvesse mais antropólogos de gabinete do que antropólogos de campo. Esses últimos ficavam muito ocupados em coletar fatos curiosos ao redor do mundo, mas não tinham muita inclinação para analisá-los. O impulso teórico veio dos estudiosos e historiadores clássicos que buscavam interpretar os mitos e os textos gregos e romanos com um novo olhar, apurando a partir da comparação com os exemplos das tribos primitivas da África, das Américas e da Oceania. Enquanto os antigos europeus viam os gregos como estatuas brancas de alabastro e como filósofos da pura racionalidade, estudiosos como James Frazer, J.J. Bachofen, Friedrich Nietzsche e James Harrison (este último veio um pouco depois e foi influenciado por Durkheim) passaram a vê-los como um povo tribal com seus próprios rituais. Em vez de pura racionalidade, perceberam-se o quanto as antigas civilizações estavam fundadas sobre ritos e religiões.

Nesse sentido, os antropólogos forneceram uma poderosa munição para a tradição sociológica nascente. A prioridade da sociedade em relação aos indivíduos toma a forma de sentimentos morais: vínculos fortes e não racionais à religião, à família e à própria sociedade. A ênfase na fé e na lealdade já pode ser encontrada na obra de Comte, especialmente em sua última fase, quando sua "Filosofia Positiva (isto é, científica)" estava começando a se converter em um culto da humanidade, tendo o próprio Comte como seu maior pastor. Esse também era o principal tema de Louis De Bonald e Joseph de Maistre, aristocratas reacionários que escreveram em 1820, e cujas polêmicas antirrevolucionárias tomaram a forma de uma violenta defesa de uma Igreja oficial. O que Durkheim fez foi converter essas afirmações ideológicas em uma teoria sobre como a solidariedade pré-racional é gerada: o mecanismo do ritual, que é mais claramente exemplificado na religião, mas que também se faz presente em outras áreas da vida social.

#### Fustel de Coulanges e as guerras rituais

Foi esse o ponto de vista defendido por um dos mais negligenciados predecessores de Durkheim. Trata-se de seu professor na *École Normale Supérieure*, o historiador Numa Denis Fustel de Coulanges. Em sua grande obra sobre a Grécia e a Roma antigas, apresentou detalhadamente como os rituais são capazes de formar uma sociedade inteira. Durkheim não estava falando metafóricamente quando afirmou que a sociedade é um fenômeno religioso; ele tinha em mente a análise de Fustel em *A cidade antiga* (1864). Fustel não era um sociólogo no sentido estrito do termo, como o sociólogo que Durkheim se tornou ao desenvolver os *insights* de Fustel até torná-los generalizações abstratas, embora Fustel tenha declarado com convicção que a História é uma ciência, não meramente uma arte. No que se refere ao seu modelo propriamente dito, Durkheim o "virou de cabeça pra baixo", explicando as ideias religiosas pela estrutura social e não o contrário. Por outro lado,

3. Há um interessante contraste entre Marx e Comte, que eram mais ou menos contemporâneos. Ambos viveram em um ambiente intelectual no qual a poderosa Igreja oficial estava sendo finalmente desafiada. A reação de Marx foi a de considerar a religião como ideologia, embora tenha lidado com ela durante um bom tempo, na medida em que seus primeiros trabalhos foram dedicados a lutar contra os outros jovens Hegelianos, que pretendiam criar uma forma liberalizada de cristianismo. O mentor de Marx, Bruno Bauer, escreveu um famoso livro intitulado *A essência do cristianismo* (1841), que foi satirizado por Marx e Engels em *A Sagrada Família*, em 1844. Em 1846, em *A ideologia alemã*, Marx ainda criticava seus compatriotas religiosos, chamando-os de "São Bruno", "São Max" e assim por diante. Comte, por outro lado, tomou a religião não tanto como uma ilusão, como uma inimiga, mas como um indicador do lugar dos sentimentos morais subjacentes à ordem social. Ele simplesmente considerou as antigas religiões sobrenaturais como pertencentes a um estágio evolucionário anterior. Alguns comentaristas modernos, tais como Robert Nisbet, têm afirmado que a Sociologia tem origens conservadoras em virtude das ideias de Comte, que por sua vez veio das ideias reacionárias como as de De Maistre, influenciando as bases da Sociologia durkheimiana. Mas De Maistre não era um sociólogo: ele defendia a crença no sobrenatural e não na análise deste. Comte e Durkheim tomaram seu *insight* a respeito da ordem moral e elaboraram a ideia de uma análise científica, e, consequentemente, a depuraram de suas implicações conservadoras, conferindo-lhe um caráter liberal.



Fustel de Coulanges merece atenção não apenas do ponto de vista da história intelectual. Sua análise foi apenas parcialmente explorada por Durkheim, que tomou alguns elementos de sua teoria da solidariedade, mas negligenciou seu modelo de conflito, que desempenha um papel igualmente importante em *A cidade antiga*. Fustel merece ser colocado em um lugar de honra na linguagem durkheimiana, que ofereceu as principais ideias para a Sociologia. Mais do que qualquer outro autor, Fustel nos mostra como a solidariedade ritual não é incompatível com o conflito. Mais do que isso, ela pode ser a base da própria luta de classes.

Em *A cidade antiga*, Fustel mostrou a sociedade emergindo a partir de um culto religioso. Com base nos textos clássicos, ele reconstruiu a antiga religião dos gregos e dos romanos; uma religião que, segundo o autor, seria compartilhada também pelos arianos que invadiram a Índia durante o período védico. Seu centro era o culto em volta do fogo familiar. O seu coração era o altar original; a principal cerimônia acontecia quando a família se reunia para as refeições, que era acompanhada de sacrifícios, orações e hinos. Aqui estão presentes todos os ingredientes sociais que, segundo Durkheim, sempre compunham um ritual: a reunião de todo o grupo face a face, a atenção voltada para um mesmo foco e as emoções compartilhadas, ações sem finalidade prática realizadas com um propósito meramente simbólico. Cada família tinha seu próprio ritual; de fato, o que tornava alguém um membro da família era sua admissão nos ritos domésticos. Aqueles que não faziam parte da família eram excluídos dos rituais; portanto, o ritual estabelecia os limites

4. Fustel acreditava que a origem do culto doméstico era a adoração dos ancestrais. Ele acreditava que a própria base da lareira era construída com os ossos do fundador da família; de fato, até durante o cristianismo as famílias se reuniam durante o funeral e faziam uma refeição sobre a tumba (ver Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982). Essa teoria permitiu a Fustel apresentar um quadro sobre a família patriarcal abôrigene e sobre o início da propriedade privada, que era garantida pela perpétua posse da família da terra sobre a qual estava a tumba do ancestral. A teoria de Fustel sobre a adoração do ancestral é a parte mais criticada de sua obra. Não há qualquer evidência de que os gregos e os latinos enterrassem seus mortos em tumbas familiares em suas propriedades; as tumbas eram comumente espalhadas pelas estradas e quase nunca encontravam dentro da cidade (Arnaldo Momigliano, "Forward" to Fustel de Coulanges, *The Ancient City*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980: ix-xiv). Na verdade, o culto de adoração aos ossos dos heróis e dos ancestrais com grande reputação passou a acontecer somente depois (por volta de 700 a 500 a.C.). Essa adoração parece ter servido para apoiar a reivindicação de propriedades de terra, no momento em que as cidades expandiam seus territórios (Anthony Snodgrass, *Archaic Greece*. University of California Press, 1980: 38-39). As tumbas que serviam para proclamar a unidade da família duraram até depois de 300 a.C.; mas até naquela época as tumbas eram minorárias (S.C. Humphries, "Forward, Part II" to Fustel de Coulanges, *The Ancient City*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980: xx). Durkheim criticou a teoria de Fustel sobre o culto aos ancestrais, mas chamou a atenção para o fato de que isso não comprometia a imagem que ele apresentara acerca de uma religião da família centrada em torno da fogueira ou das refeições comuns e dos ritos, tampouco sua teoria sobre a origem da cidade a partir de um culto religioso. As ideias de Fustel também penetraram na tradição antropológica, a partir dos trabalhos de Robertson Smith, cujo livro *The Religion of the Semites* (1889) descrevia os antigos rituais de sacrifício hebraicos como uma refeição comunal, e seu deus como uma divindade do clã. Durkheim foi muito impressionado por esse livro e fez dele a base de sua própria Sociologia da religião.

entre o grupo e o mundo exterior. Ele também constituía a autoridade doméstica: o poder do patriarca da família se devia ao fato de que ele também era o sacerdote da família, e presidia sozinho todos os rituais.

A cidade também era baseada nos rituais. Originalmente, as cidades gregas e latinas eram coalizões de várias famílias. Somente os patriarcas eram cidadãos, porque eles representavam toda sua família no mundo exterior. Mas a própria coalizão era formada enquanto um culto. Portanto, cada cidade era organizada em volta de um templo, um centro para os cultos em honra aos deuses e deusas (como Athena, em Atenas) ou algum ancestral heroico (como Rômulo em Roma e Theseu em Tebas). Pesquisas arqueológicas confirmaram que os templos originais foram construídos no formato de uma casa com uma lareira, a morada dos deuses ou dos espíritos dos ancestrais. Os cidadãos inicialmente mantinham suas casas fora dos muros da cidade e apenas iam até lá para as assembleias políticas e religiosas ou para a defesa militar.

Os primeiros oficiais civis também eram os sacerdotes dos cultos civis. O ritual era a base da política. Os primeiros "reis" foram, na verdade, chefes cerimoniais. Mais tarde, surgiram as lutas entre as "classes" sociais, entre aqueles que tinham o direito de participação nos rituais religiosos (e, portanto, políticos) e aqueles que eram excluídos. Somente aqueles cidadãos plenos possuíam direitos legais, porque somente eles podiam comparecer diante dos oficiais religiosos, que eram também os juizes. A religião não era somente a base da lei, mas determinava também os tipos de punição. A punição mais severa era o exílio, porque isso implicava uma exclusão do culto. O culto garantia o direito à propriedade privada e à proteção física. O exílio significa, pois, que o indivíduo era expulso da sociedade, sujeito a qualquer tipo de ataque. Até mesmo a guerra, que era o principal negócio do Estado antigo, era realizada de forma ritual. O exército reunia-se sob os auspícios religiosos e realizava sacrifícios, e então marchava até o local da batalha invocando seus deuses com gritos assustadores e com estranhos sons de instrumentos. Portanto, a paz só poderia ser estabelecida mediante uma aliança no plano religioso; o culto a um deus estrangeiro poderia ser estabelecido em todas as cidades aliadas. Isso conferia imediatamente um caráter imperialista às antigas alianças: as cidades aliadas não podiam simplesmente atuar como parceiras que se unem contra um inimigo comum, mas eram ligadas pela participação nos mesmos rituais. Os romanos chegaram a convidar os deuses da cidade que iriam invadir a se retirar, prometendo que seriam adorados em Roma.

As antigas batalhas eram caracterizadas pela extrema crueldade em relação às vítimas. Os perdedores não gozavam de quaisquer direitos, e os soldados e suas famílias eram massacrados ou vendidos como escravos sem quaisquer escrúpulos morais. Isso ocorria porque os limites da moralidade eram estabelecidos pela própria religião; somente aqueles que compartilhavam o mesmo culto cívico tinham obrigações morais (e legais) uns para com os outros. Do mesmo modo que o culto familiar esta-

belecia barreiras morais em relação aos que eram de fora, de forma que as obrigações morais se estendiam somente aos membros da família'. O ritual da comunidade era o substrato da moralidade, um ponto que Durkheim destacou bastante.

A estrutura descrita por Fustel era aquela a que Durkheim veio a chamar de "solidariedade mecânica", uma pequena sociedade indiferenciada com uma consciência coletiva localista e repressora. Sob essas condições, as crenças morais eram altamente concretas em vez de abstratas e gerais. As formalidades da observância do ritual-correto eram mais importantes do que as crenças subjetivas. Era preciso seguir o ritual ao pé da letra, para que seus efeitos fossem garantidos. Uma ação judicial seria perdida em virtude da recitação incorreta das fórmulas legais, independentemente do mérito substantivo do caso; nas cerimônias religiosas a atitude do suplicante era menos importante do que a forma correta do sacrifício. Mais tarde, Durkheim descreveu a evolução desse tipo de consciência concreta e de moral local para a moralidade mais universalista da sociedade baseada em uma avançada divisão do trabalho. Fustel já havia antecipado esse tema da universalização da moral. Ele atribuiu isso ao cristianismo, que surgiu no mundo antigo como uma força que promoveu a ruptura no isolamento entre as famílias e as cidades, embora isso pudesse ser visto antes desse período, no culto a Zeus, o deus da justiça e o protetor dos estrangeiros.

A religião não apenas estabelecia os agrupamentos sociais mais básicos, mas também estabelecia a política e a moralidade desses grupos. E ela também moldava a economia. De acordo com Fustel, a propriedade teve origem no respeito às pedras demarcatórias, que eram dotadas de um significado religioso. Tal como já indiquei (ver a nota 4), os estudiosos modernos não aceitam a afirmação de Fustel,

5. A imagem que Fustel apresentou sobre a moralidade antiga, e que foi incorporada por Durkheim em sua Sociologia comparada, parece-me um tanto exagerada. É verdade que as cidades tratavam umas às outras com muita ferocidade durante uma guerra. Também é verdade que, como Max Weber ressaltou mais tarde, esses cultos baseados no parentesco estabeleciam barreiras morais contra aqueles que estavam de fora e inibiram o desenvolvimento da economia de mercado capitalista. Mas é um exagero dizer que os exilados não possuíam qualquer direito; por volta de 400 a.C., um exilado político como Tucídides poderia se recolher em sua propriedade em qualquer lugar da Grécia e levar uma vida próspera e tranquila. Do mesmo modo, até mesmo durante o período arcaico, parece ter havido uma moral em relação aos que eram de fora, sob a forma de uma ética da hospitalidade. Os hóspedes eram bem-vindos na casa (embora não tomassem parte nos ritos domésticos) e recebiam presentes, o que fazia com que quem recebeu o presente ficasse ligado a quem presenteou por laços de reciprocidade. Essas alianças interfamiliares baseadas na boa vontade eram sustentadas pelas crenças religiosas: como por exemplo no mito em que Zeus protege o estrangeiro ou nos numerosos mitos em que um deus ou uma deusa aparece sob a forma de um pobre viajante, que precisa de caridade. Ao mesmo tempo, Fustel parece não ter captado com precisão a rigidez e a crueldade em relação aos perdedores de uma guerra que eram tão características na Grécia Antiga. Marcel Mauss, que pertencia a uma geração após a de Fustel e Durkheim, acrescentou a peça que estava faltando no quebra-cabeça, ao mostrar como a troca de presentes entre os grupos contribuiu para estabelecer laços sociais, baseados em um outro tipo de ritual. A teoria do parentesco elaborada por Lévi-Strauss apresentou essa estrutura das trocas como a base da sociedade tribal em geral.

segundo a qual a propriedade privada teria origem na prática dos antigos de enterrear os ancestrais em sua própria casa. O costume de utilizar o culto aos ancestrais para reivindicar a propriedade, aparentemente, surgiu somente depois. Mas é verdade que a propriedade estava estreitamente ligada ao sistema de culto. A principal base da economia fora a agricultura de subsistência ligada aos centros de culto. Foi ali que foram estabelecidas as primeiras lojas, onde se vendiam presentes para os deuses. O primeiro tipo de dinheiro — isto é, uma unidade de valor sancionada e padronizada, que depois serviu como unidade de troca — foram os tripodes cerimoniais dedicados aos templos. Mais tarde, os templos tornaram-se os primeiros bancos, lugares para armazenar valores e, portanto, centros de empréstimo de dinheiro. Quando Jesus expulsou os cambistas para fora do templo de Jerusalém, ele estava acabando com a conexão entre dinheiro e religião que remontava a própria origem do dinheiro.

Durkheim generalizou todos esses argumentos em uma teoria sociológica absoluta contra utilitaristas, como Spencer, que considerava a troca econômica como a base da sociedade. Ele utilizou a ideia de Fustel, segundo a qual as próprias instituições econômicas iniciais eram antes de tudo morais e religiosas. No entanto, um aspecto da obra de Fustel que ele negligenciou foi aquele em que se encontram suas considerações sobre a política. Dedicou boa parte de sua exposição à sucessão de revoluções que ocorreram nas antigas cidades-estado. Marx pesquisou esses conflitos em seus primeiros estudos sobre a antiguidade clássica, inclusive o próprio termo "proletariado" vem de uma classe de indivíduos desprovidos de direitos em Roma. Para Fustel, no entanto, a política estava estreitamente conectada com o ritual. Portanto, Fustel abriu o caminho para desenvolver um aspecto que continua ausente na tradição durkheimiana, uma teoria do ritual como base do conflito.

Já está implícito na análise de Fustel que o ritual é uma arma de dominação. Ele confere a base para a autoridade do chefe da família; mais tarde, na coalizão que forma a cidade, o culto cívico era um dispositivo organizacional utilizado pela aristocracia para monopolizar o poder político. É possível até mesmo falar do ritual como o "meio de produção emocional", paralelo ao conceito de "meio de produção mental" cunhado por Marx e Engels, que garantia a dominação no campo das ideias. Fustel também ofereceu um importante corretivo para a crença funcionalista de que a solidariedade ritual elimina ou ao menos diminui drasticamente todo conflito. Se o ritual é uma arma que produz dominação, então, ao mesmo tempo, ele gera uma divisão entre a classe dos dominadores e a classe dos dominados. Portanto, os primeiros conflitos de classe não são organizados sobre uma base propriamente econômica, mas na posse da *propriedade ritual*: o controle ou a exclusão do controle dos meios de produção emocional.

Na verdade, a propriedade ritual estabeleceu a diferenciação de mais do que dois grupos na sociedade antiga. Fustel fala de quatro grandes revoluções que alteraram a participação religiosa e, portanto, toda a estrutura social. A *primeira revolução* ocorreu por volta de 600 a.C., quando a aristocracia dos chefes das famílias

tomou o poder do rei. Ambas as facções eram definidas pelo ritual: os aristocratas eram os sacerdotes de seus próprios cultos domésticos, enquanto o rei era o sacerdote dos cultos da coalizão. Essa revolução, que ocorreu em diversas cidades da Grécia e da Itália, fez com que o rei passasse a ocupar uma posição meramente cerimonial. Em certo sentido, isso significou o surgimento do Estado, na medida em que estabeleceu um órgão político separado da religião.

A segunda revolução colocou os aristocratas contra os clientes. Esse último grupo era formado por pessoas que não gozavam dos direitos de cidadãos porque eram membros meramente subordinados no interior do culto de uma família aristocrata. Esses poderiam ser membros de uma ramificação mais recente da família, servos, ou pessoas de fora que foram inseridas no culto da família, mas apenas como subordinados. A luta para conceder direitos políticos plenos a esses clientes significou libertá-los de suas obrigações para com seus senhores aristocratas, aos quais eram ligados em virtude de seu status religioso subordinado. Fustel acreditava que isso envolveu a destruição do direito original da primogenitura, embora evidências modernas a nenhuma prática como essa parece ter existido nos primórdios.

A terceira revolução (a qual não pode ser tão claramente distinguida da segunda, uma vez que ambas aconteceram entre 600 e 400 a. C.) envolveu a batalha da classe plebeia para entrar na cidade. Os plebeus eram forasteiros, pessoas que não tinham seus próprios cultos familiares, que viviam fora dos muros das cidades. Sem uma religião familiar, eles não possuíam nenhuma honra social, nenhum direito legal, e nenhum lugar na assembleia política da cidade. Especialmente em virtude das mudanças no setor bélico, que tornaram os plebeus muito valiosos enquanto uma mudança em ponto destacado também por Weber), eles acabaram por conquistar alguns direitos de cidadania. Esse processo não foi idêntico em todos os lugares; em Atenas havia se estabelecido uma democracia plena (masculina); em Roma, a mais conservadora das cidades antigas, os plebeus obtiveram algumas concessões bastante limitadas. Foi a vitória dos plebeus na Grécia que prenunciou o clássico período da democracia. Somente depois dessa revolução política é que surgiu a divisão de classes baseada primariamente na riqueza. É nesse período que encontramos a plutocracia, denunciada por conservadores como Platão e Aristóteles.

Fustel descreve a quarta revolução como algo que decorre dessa situação. Os dados agora estavam divididos entre ricos e pobres, classes baseadas na riqueza não nas distinções rituais. Também existia uma facção conservadora, os aristocratas tradicionalistas, que periodicamente conspiravam contra a democracia e conseguia restabelecer a tradicional oligarquia da participação limitada nos cultos ricos. Entre essas mudanças políticas, surgiram tiranos populistas que apelavam aos pobres contra os aristocratas reacionários e contra os novos ricos. O resultado disso foi a destruição final das antigas cidades-estado. Elas foram sucedidas por reinos, que já não eram reinados religiosos, mas despotismos puramente políticos. Na novamente resistiu a essa tendência durante certo tempo, mas no final a Re-

pública acabou cedendo lugar a um imperador, que subiu ao poder a partir de apelos demagógicos aos mais pobres.

Fustel abriu um caminho na tradição durkheimiana que ainda não foi devidamente explorado. A cidade antiga permanece como uma arma secreta; mesmo que utilizada de forma parcial, foi crucial para a força de Durkheim. O argumento geral de que os rituais criam as classes e os conflitos de classe sugerem uma teoria sobre a política e sobre a revolução que ainda está por ser criada. Mas, como veremos, a teoria durkheimiana tem seguido nessa direção, ao desenvolver uma teoria das culturas de classe.

#### As teorias de Durkheim sobre a moralidade e o simbolismo

O sistema de Durkheim culminou em seu último livro, *As formas elementares da vida religiosa* (1912). O elemento mais poderoso desse livro consiste na demonstração de que a religião não é uma realidade transcendental e que Deus é o símbolo da sociedade e do poder que ela exerce sobre os indivíduos. Aqui, Durkheim reúne os aspectos religiosos e científicos de sua própria tradição intelectual. Uma dessas linhas, que remonta a De Maistre e a outros conservadores, afirma que a religião é o fundamento moral da sociedade e que não podemos viver sem o respeito ao cristianismo tradicional. Na época de Durkheim, os pragmatistas americanos, como William James, defendiam a ideia de que a religião é algo mais profundo do que uma mera ciência e racionalidade, e que por isso não podemos abrir mão da vontade de acreditar. Durkheim concordava que havia um elemento válido nessa linha argumentativa. A sociedade não repousa sobre uma base consciente e racional, e a religião não teria desempenhado um papel tão importante no decorrer dos séculos se tivesse sido meramente baseada sobre um erro. Contudo, Durkheim não despreza a primazia da ciência sobre a religião; em vez disso, ele produz uma teoria científica sobre a religião, concebida enquanto uma poderosa força moral que está na base de sustentação da sociedade. A religião é produzida pelos rituais, isto é, por certas configurações da interação social no mundo real. Essa teoria do ritual é capaz de explicar toda a variedade de processos de formação da moralidade e das ideias, que são socialmente produzidas.

Durkheim concentrou suas investigações sobre as tribos da Austrália Central, que rentemente haviam sido descritas nos relatos antropológicos. Isso imprimiu certa fraqueza à sua análise. Esses relatos não ofereciam material para que pudesse ser feito o tipo de análise comparativa reclamada pela metodologia proposta por Durkheim. Nesse caso, ele acreditou que ao isolar a forma mais primitiva de religião seria possível obter os elementos a partir dos quais todos os outros surgiram e desenvolveram-se. Esse pressuposto repousa sobre a aceitação de uma visão evolucionista da história, visão que não é muito aceita atualmente; ele também assume que as tribos australianas são as formas sociais mais primitivas. Na verdade, embora a tecnologia material dessas tribos seja extremamente simples — seus membros

não têm casas, nem cerâmicas e nem ferramentas além daquelas muito básicas, e vivem da caça e da coleta no deserto —, elas possuem uma das formas de estrutura social mais complicadas no nível tribal, que consiste em complexas regras de casamento entre os diferentes segmentos da sociedade. Outro problema é que Durkheim tomou para análise algumas das tribos mais atípicas da Austrália, ignorando os clãs que não possuíam totens ou outros fatores que não se encaixavam em seu modelo. Não obstante, a teoria de Durkheim acabou se mostrando mais forte do que as evidências que utilizou para sustentá-la. Os estudos empíricos de W. Lloyd Warner, *Black civilization, A social study of an Australian tribe* (1937), confirmavam as conclusões gerais de Durkheim. Mais tarde, o sociólogo Guy Swanson realizou uma análise comparativa para mostrar que, de fato, Durkheim estava correto, que o tipo de deus correspondia ao tipo de sociedade: a crença nos espíritos locais e nos totens é encontrada nos grupos tribais mais fragmentados, enquanto o culto a deuses poderosos e elevados está presente em sociedades mais estratificadas que possuem um significativo centro de poder mundano.

O livro *As formas elementares da vida religiosa* tem uma dupla mensagem. Parte da teoria que contempla questões da Sociologia do conhecimento. Trata-se de uma tentativa de demonstrar que a Sociologia é capaz de oferecer uma resposta mais correta sobre as ideias humanas do que a Psicologia ou a Filosofia, seja em sua versão kantiana, seja em sua versão empirista. Kant afirmou que as ideias existem a priori, enquanto categorias através das quais as ideias penetram na mente; Durkheim concordava parcialmente com isso, na medida em que acreditava nas ideias antes do que qualquer indivíduo. Mas as ideias de espaço, de tempo, de número e outras categorias gerais não são universais e imutáveis, mas adquirem uma forma específica conforme a estrutura da sociedade e mudam na medida em que a sociedade muda. Do mesmo modo, considera que os empiristas estavam parcialmente corretos, na medida em que acreditavam na existência de um mundo material anterior às ideias. Mas as pessoas não adquirem as ideias a partir de uma simples generalização de suas sensações. O aspecto crucial do mundo material é a própria sociedade. O modo pelo qual os seres humanos são espalhados ou reunidos produz as categorias que filtram todas as outras experiências.

Os rituais são os mecanismos que produzem as ideias carregadas de significado social, e o conteúdo dessas ideias reflete a estrutura da sociedade. Durkheim

6. Durkheim e Mauss, em seu estudo sobre *As formas de classificação primitivas* (1903), que eram uma versão preliminar da teoria apresentada em *As formas elementares*, cometem erros parecidos com as evidências empíricas, nesse caso em relação às tribos indígenas da América do Sul. Eles abriram mão de utilizar seu método preferido, o das variações concomitantes, e apenas focaram rapidamente sobre certas evidências que se enquadravam em sua teoria de que as formas de classificação dos objetos correspondem à estrutura da própria sociedade. Contudo, a linha de análise inaugurada por eles tornou possível novas versões que renderiam bons frutos, como, por exemplo, o trabalho de Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (*The savage mind*). Chicago: University of Chicago Press, 1962.

afirmou que as ideias, uma vez formadas, adquirem uma autonomia parcial. Mais tarde, Claude Lévi-Strauss liberou os símbolos de sua base ritual. Ele tentou demonstrar como os símbolos, encapsulados nos mitos de uma sociedade, eram misturados em novas combinações, que deveriam ser descobertas pelos pesquisadores. Depois de um tempo, Lévi-Strauss perdeu o interesse pelas estruturas sociais que produziam originalmente as ideias; seu método “estruturalista” tornou-se uma busca pelas leis fundamentais da formação dos símbolos dentro da mente humana. Até mesmo aqui Lévi-Strauss estava seguindo uma das ideias de Durkheim. Ele havia sugerido que se as ideias adquirem relativa autonomia em relação à sua origem social, não obstante, elas possuem suas próprias leis de atração e repulsão mútuas. Durkheim vislumbrou um ramo da ciência sociológica que seria como a Eletricidade ou a Química, dedicada somente às “representações coletivas” que chamamos de ideias. Presumidamente, essa ciência buscaria as leis que determinam como as ideias são carregadas de força emocional que denotam seu pertencimento social (porque são utilizadas nos rituais sociais), bem como as leis que explicam como as ideias se combinam entre si quando a sociedade não está presente. Uma análise desse tipo agora está se tornando possível com o progresso feito na análise conversacional enquanto uma cadeia de interações rituais.

A segunda mensagem de *As formas elementares*... é sua teoria sobre os rituais que influenciou a vertente micro da tradição durkheimiana. A teoria sobre os rituais já está implícita nas primeiras análises de Durkheim sobre o crime, na medida em que afirma que as punições são rituais que fazem com que as pessoas se lembrem das leis e reforcem seu vínculo emocional com elas. Em seus estudos do material antropológico, Durkheim foi ainda mais adiante, argumentando que a sociedade não se manifesta apenas de forma negativa, enquanto um conjunto de obrigações que se tornam visíveis especialmente quando são violadas. Ela também é uma força positiva, e o modo como essa força é produzida pode ser contemplado nos rituais tais como aqueles que reúnem a tribo primitiva para celebrar seus ritos religiosos. Boa parte desse trabalho de mapeamento desses fenômenos religiosos foi realizada por dois colaboradores de *L'Année sociologique*, Marcel Mauss e Henri Hubert, nos quinze anos que antecederam a publicação de *As formas elementares*... O último de Durkheim sumaria os argumentos teóricos que tinham sido desenvolvidos por todo o grupo.

Além do impacto dessa teoria sobre os antropólogos que vieram logo depois e que se dedicaram a interpretar os rituais tribais, ela também teve efeitos de longo prazo, na Sociologia das sociedades modernas. Ela nos permite ver nossa própria sociedade com novos olhos e descobrir os rituais que criam nossas próprias cren-

7. O estruturalismo francês deve ser distinguido do modo como o termo “estruturalismo” é comumente utilizado na Sociologia americana. O primeiro lidava com estruturas no universo das formas mentais, enquanto o último lidava com estruturas externas, tais como as redes de pessoas ou de organizações.

ças e nossos limites morais. É claro que esses rituais não são os mesmo que os das sociedades tribais, porque nossa estrutura social é diferente e, segundo a perspectiva durkheimiana, esse é o principal fator determinante. Essa influência da tradição durkheimiana ainda não é muito bem conhecida, embora esteja claramente presente no título do livro de Erving Goffman, *Interaction Ritual* (1967). O que há de mais importante nessa linhagem da análise dos rituais, eu diria, é o modo como ela lida com o fenômeno central das sociedades modernas: a estratificação. Isso faz com que entre no território da teoria do conflito, mas não como um inimigo, mas como um complemento muito necessário.

#### *As bases rituais da estratificação: W. Lloyd Warner*

Erving Goffman é uma importante figura nesse desenvolvimento, mas devemos começar com seu professor, W. Lloyd Warner. Warner era originalmente um antropólogo que estudava as tribos australianas, cujo primeiro trabalho de campo foi uma defesa da análise de Durkheim sobre as tribos aborígenes. Ele acabou por concluir que sabíamos mais sobre as sociedades tribais do que sobre nossa própria sociedade, e então se mudou para os Estados Unidos. Ele e seus estudantes realizaram uma série de pesquisas, incluindo uma cidade muito tradicional de Massachusetts (uma cidade "Yankee"), uma cidade média tipicamente americana no meio-oeste ("Jonesville"), um segmento negro de Chicago ("Bronzatown") e um município segregado no Mississippi ("Deep South"). Warner também percebeu que a estrutura social de uma sociedade complexa como a dos Estados Unidos não poderia ser apreendida apenas olhando o sistema de *status* de comunidades separadas, então ele realizou estudos sobre a mobilidade social e a herança na elite empresarial nacional, bem como um estudo macro sobre a economia corporativa. O objetivo do trabalho de W. Lloyd Warner nunca foi devidamente compreendido. Ele nunca tomou parte em nenhuma das facções da Sociologia americana, e sua análise sobre a estratificação foi considerada muito cultural e insuficientemente econômica para os marxistas ou para as outras abordagens do conflito que estavam sendo introduzidas naquela época. Em seu estudo, Warner apresentou a estratificação como um sistema de prestígio e como um conjunto de comunidades bastante distintas: como se as tribos australianas fossem classificadas uma em cima da outra, tal como em um totem. Ainda não se deu o devido valor para a importância dessas abordagens para o surgimento dos estudos sobre a estratificação baseada no *status* e sobre as redes sociais, que ultimamente têm progredido muito com a utilização de métodos quantitativos, que permitem que se vá muito além das descrições qualitativas de Warner.

Alguém poderia perguntar por que Warner deixou tão rapidamente o estudo dos rituais tribais e passou a estudar a estratificação. A resposta para isso é que quando alguém tenta lidar com a sociedade moderna ou mesmo com uma comunidade no interior dessa sociedade, um fato imediatamente salta aos olhos: a estrati-

ficação. Não existe somente uma cultura, um grupo social, mas um grande número desses grupos. A busca por princípios para estabelecer uma relação entre eles faz com que imediatamente se estabeleça uma classificação. As "classes", ao menos em um sentido mais amplo do termo, são as coisas mais evidentes a respeito da diversidade da sociedade moderna. A era da Sociologia empírica de larga-escala começou na década de 1920, com a moda dos estudos de comunidades, e continuou durante os anos de 1930 e 1940<sup>8</sup>. Warner era parte dessa fase. Bem como Robert e Helen Lynd, antropólogos que decidiram estudar uma cidade do meio-oeste ("Middletown") em vez dos habitantes das ilhas do Pacífico. Eles também acabaram por descobrir a estratificação como uma realidade primária; a mesma coisa aconteceu em praticamente todos os estudos sobre as comunidades. Não há estudos sobre comunidades que não sejam basicamente estudos sobre a estratificação.

Warner trouxe a perspectiva durkheimiana para a moderna sociedade estratificada, ao apresentar seus rituais. Tendemos a considerar a sociedade moderna como sendo racional e secular. Warner mostrou que podemos olhar para nós mesmos com os olhos de um antropólogo, e descobrir os rituais que estão por toda parte. Um conjunto de rituais é, certamente, a religião. Para Warner, o cristianismo pode ser submetido ao mesmo tipo de análise que se aplica às religiões tribais. A chave para entender a religião moderna, assim como qualquer outra, são as cerimônias que reúnem a comunidade e lhe conferem uma identidade simbólica. As congregações eclesiais modernas reforçam seus laços de solidariedade moral todas as vezes que seus membros se encontram, todo domingo pela manhã, ou em todas as outras cerimônias religiosas que acontecem ao longo do ano. Warner estava particularmente atento ao fato de que essas comunidades são parte da estratificação na sociedade moderna. Na "Cidade Yankee", as principais linhas de *status* são linhas étnicas, e as divisões se davam entre os anglo-protestantes (que incluíam a maior parte da classe alta), entre os mais recentes imigrantes católicos (que, em sua maior parte, eram da classe operária) e entre os judeus (que eram tanto da classe alta e média, mas que eram duramente segregados).

Diferentes doutrinas religiosas não apenas simbolizavam diferentes grupos sociais, mas também contribuíam para manter esses grupos separados e estratificados. Os rituais religiosos reproduzem a estrutura de classe. Eles fazem isso ao afetar a consciências das pessoas acerca das diferenças morais e culturais, e porque reforçam a estrutura das associações e exclusões interpessoais. Segundo Warner, o que sustenta a estratificação são as determinações de quem se associa com quem e qual o grau de intimidade dessas associações. Warner é o pai da análise das redes de estratificação, que nos últimos anos tem alcançado uma notável sofisticação

8. Esse método de pesquisa começou a ser substituído na década de 1959, pela utilização de surveys, o que permitia a aplicação de métodos estatísticos mais sofisticados, mas nesse processo se perdeu o sentido verdadeiro do grupo, que estava presente nos estudos das comunidades.

com as pesquisas de survey realizadas por Edward Laumann e outros. Essas pesquisas revelaram as múltiplas dimensões da rede de estratificação na qual vivemos: hierarquias entre classes sociais, subdivididas segundo características étnicas ou ainda outros enclaves que caracterizam as relações sociais. Atualmente, os tipos de associações mais íntimas são aquelas da família. Características étnicas e de classe são reforçadas cotidianamente pelos casamentos, por quem casa com quem.

As religiões exercem um poderoso papel na consolidação dessa base das relações mais íntimas, porque elas têm uma preocupação especial com a manutenção da família. As famílias pertencem a uma Igreja como um todo; ao menos nas famílias mais devotas, as cerimônias religiosas permeiam toda a vida familiar. Rezar antes de ir para a cama, dizer palavras de agradecimento antes do jantar: essas cerimônias utilizam o "capital ritual" da Igreja para reforçar a unidade da família. O pai de uma família tradicional tem sua autoridade reforçada pelo fato de que ele senta na cabeceira da mesa e preside as orações de agradecimento. Essa imagem não é muito diferente daquela apresentada por Fustel de Coulanges sobre os gregos antigos. Os principais feriados religiosos quase sempre são celebrados por rituais que acontecem no seio da família: o Natal (um ritual de troca de presentes entre a família), o dia de Ação de Graças (uma festa de reunião da família), a Páscoa (as brincadeiras com o coelhinho da páscoa e os doces para as crianças, somados à tradição de ir até a Igreja usando as melhores roupas). Até mesmo o Dia das Bruxas, com as fantasias de fantasmas, é um outro festival de presentes para as crianças, que surgiu a partir de uma tradicional celebração cristã dos mortos. Em outras palavras, a Igreja envolve a família com cerimônias concebidas para mantê-la unida. O nascimento é consagrado com o batismo, a adolescência com a confirmação ou o *bar mitzvah*, a união conjugal, com um casamento na igreja, a morte com o funeral.

Warner chama atenção para o fato de que os próprios símbolos das religiões modernas refletem a família. O protestantismo tradicional o Pai que "está no Céu", austero, disciplinador e moralizador, reforçando a autoridade humana da figura do pai em cada casa. O catolicismo coloca mais ênfase na forma com que cada família humana é sujeita à Igreja centralizada que estabelece a mediação com o poder de Deus; através de uma hierarquia formada pelo papa, pelos bispos, pelos padres e pelos santos. O principal símbolo da família no catolicismo é Maria, a mãe, que é a mulher perfeita porque, ao mesmo tempo, é virgem: trata-se de uma idealização da família, sem que se coloque a ênfase nas inclinações sexuais. Dadas essas diferenças no tipo de estrutura familiar simbolizadas pelas diferentes religiões, Warner observa que não é de surpreender que os grupos étnicos baseados nessas religiões sejam tão divididos. Ele também afirmou que se a estrutura familiar vier a se modificar, as concepções religiosas também irão mudar.

Warner também analisou rituais seculares, mas sempre levando em consideração seus efeitos sobre a estratificação. Cerimônias patrióticas como o desfile de 4 de julho, o Dia do Trabalho, e outras comemorações históricas são cerimônias desenhadas para voltar a atenção para a comunidade como um todo. Na "Cidade

Yankee", esses desfiles e rituais incorporavam praticamente todos os grupos da comunidade, mas sempre sob símbolos históricos que exaltavam o papel da aristocracia Wasp. George Washington e Abraham Lincoln foram seres humanos comuns, mas que foram apresentados como imagens idealizadas das virtudes protetantes. Ao celebrá-los, não se estava somente celebrando o país, mas também os novos líderes Wasp, que tinham um objetivo ao continuar a manter esse estilo de vida altamente ritualizado. Cerimônias patrióticas são armas rituais da dominação de classe; elas suprimem os sentimentos de conflito e dissenso ao enfatizar a unidade do grupo, e com isso implicitamente conferem legitimidade à classe que lidera os rituais e exemplifica a cultura neles expressa. Pela mesma razão as classes superiores têm um particular interesse em cuidar dos túmulos de seus ancestrais, porque a honra desse "culto aos mortos" se reverte em honra para eles, os vivos.<sup>10</sup>

#### *Erving Goffmann e o culto cotidiano ao indivíduo*

Warner, portanto, introduziu os rituais antropológicos na análise da vida cotidiana moderna. Seu assistente de pesquisa na Universidade de Chicago por volta de 1950, Erving Goffman, foi quem levou essa análise um passo adiante. Warner lidou com o óbvio, com os rituais formais presentes em nossas vidas. Goffman encontrou rituais cotidianos sobre os quais não temos consciência, rituais que permeiam cada aspecto de nossos encontros sociais. É claro que nem todos os aspectos de nossas vidas são igualmente ritualizados, e nem todas as pessoas participam desses rituais da mesma forma. Mas isso faz com que a análise de Goffman sobre a "interação ritual" seja particularmente útil, porque especifica a estratificação que se dá entre diferentes pessoas em diferentes situações.

O ritual da vida cotidiana formulado mais claramente é aquele a que se chama de polidez ou boas maneiras. Nesses rituais, destaca Goffman, apresentamos pequenas idealizações de nós mesmos e das outras pessoas. "Como vai?" não é uma pergunta literal; é uma fórmula simbólica, que significa que uma pessoa concede à outra *status* suficiente para tratá-la como um indivíduo (ao contrário, por exemplo, de uma situação comercial em que alguém se dirige a alguém na bilheteria e sem qualquer cerimônia diz "dois ingressos para o próximo show"). Em rituais desse tipo — e há muitos — cada pessoa que toma parte na interação concede defe-

9. É a sigla em inglês que significa "white, anglo-saxon and protestant", ou seja, "branco, anglo-saxão e protestante", e designava um movimento surgido no século XX para combater a raça, a nacionalidade e a religião diferentes.

10. Warner vai ainda mais adiante, ao afirmar que as pequenas cidades são particularmente inclinadas a contribuir nas guerras, justamente em virtude da oportunidade que concedem à realização desses rituais políticos. Esses rituais geram um sentimento de solidariedade e de exaltação do indivíduo como parte de algo maior, o que geralmente não existe nas comunidades isoladas. Aqui Warner oferece uma explicação claramente durkheimiana para o problema do nacionalismo conservador identificado por Marx entre os camponeses da França, tal como discutido em *O dezoito brumário*.

rência à outra, e ao mesmo tempo obtém certo *status* para si, ao mostrar que é uma pessoa que conhece devidamente as formalidades. Todas as conversações podem ser ritualísticas nesse sentido, tal como quando duas pessoas em um coquetel trocam informações sobre seus trabalhos, sobre suas cidades natal ou sobre o clima, o que não tem nenhuma relevância para nenhuma delas enquanto uma informação; no entanto, essa troca pode ser muito satisfatória para ambas se o que estiver acontecendo for uma negociação de um laço ritual entre duas pessoas suficientemente interessadas no *status* uma da outra.

Ao afirmar isso, Goffman não está sendo cínico, embora muitas vezes ele tenha sido equivocadamente interpretado desse modo. Ele está seguindo explicitamente o argumento de Durkheim, segundo o qual, na sociedade moderna, os deuses dos grupos isolados deram lugar à adoração de único "objeto sagrado" que todos temos em comum: o eu individual<sup>11</sup>. Ao mesmo tempo, Goffman percebeu que as pessoas não abrem mão de seu autointeresse simplesmente porque estão participando de rituais. As interações rituais são armas que as pessoas utilizam para marcar pontos: fazer os contatos certos, causar embaraço ou até mesmo destruir os rituais, para afirmar a própria superioridade social. Crenças e objetos sagrados são criados pelos rituais: nas sociedades tribais (ou em nossas igrejas), é o ritual que cria deus ou o espírito; nos encontros cotidianos, o ritual cria o eu. Para Durkheim, um ritual é um tipo de configuração de seres humanos que voltam seus corpos, sua atenção e suas emoções para uma mesma direção. Goffman acrescenta uma observação ainda mais materialista: os rituais são análogos ao teatro. Nós realizamos performances, mas elas exigem a utilização de um figurino e de um cenário reais: roupas, o palco, uma plateia e um lugar onde os atores podem guardar seus equipamentos. Portanto, é isso o que significa a clássica distinção de Goffman entre "palco" e "bastidores": a primeira é a parte da frente de uma loja, onde o vendedor persuade seu cliente, e a segunda é a parte de trás, onde os empregados dividem seus territórios de venda, estabelecem porcentagem das vendas e se comportam de uma

11. Muitas vezes se afirmou que Durkheim era hostil ao indivíduo porque ele enfatizava muito a influência controladora da sociedade. O modelo dos rituais sociais foi tomado de empréstimo muito a insucesso que trabalhavam com a "psicologia das multidões", tais como Gustave Le Bon, que enfatizava que, quando está em meio a uma multidão, o indivíduo é tomado por uma emoção coletiva e deixa de agir conforme suas decisões racionais. Mas Durkheim não compartilhava dessa aversão às massas, que esses autores utilizavam como argumento contra a democracia. Durkheim tentou demonstrar que a própria sociedade criou conceitos que são instrumentos de racionalidade; mais do que isso, a própria mudança na estrutura social produziu a sociedade moderna com sua complexa divisão do trabalho e foi isso o que permitiu a emergência do indivíduo autônomo. Goffman desenvolveu detalhadamente esse insight de Durkheim, documentando todas as formas com que a sociedade, longe de ser antagonista dos indivíduos, garante uma reverência ritual a eles. Isso não quer dizer que a sociedade moderna não seja repleta dos perigos da manipulação política e burocrática, e até mesmo do totalitarismo, mas isso apenas significa que há uma guerra entre as diferentes partes da sociedade — mas isso é um argumento meu, não de Durkheim ou Goffman. Por todas essas razões, a sociedade moderna é de longe muito mais individualista do que qualquer sociedade pré-moderna.

maneira mais informal, depois de terem feito a manipulação. Em outra esfera, há uma distinção análoga entre a sala de estar muito arrumada e a mesa muito bem posta onde acontece o ritual de um jantar que afirma e reafirma o *status* do anfitrião diante de seus convidados, e os bastidores do banheiro, da cozinha e do quarto, onde antes e depois todo lixo físico e emocional é depositado.

Os rituais, portanto, são performances. Eles não têm apenas consequências sociais — criando imagens ideais sobre o eu das pessoas, negociando laços sociais, controlando os outros —, mas eles também requerem alguns recursos, tanto propriedades materiais quanto habilidades culturais. Eles mantêm uma sociedade unida, mas fazem isso de um modo estratificado. Rituais são armas que sustentam e renegociam a estrutura de classe. Eles não apenas criam o eu, mas classificam os diferentes tipos de "eu" em diferentes classes sociais.

#### Rituais de interação e culturas de classe: Collins, Bernstein e Douglas

Goffman não chegou a enfatizar a estratificação que emerge a partir dos rituais, mas sua análise abriu o caminho para um desenvolvimento nesse sentido. O próprio material empírico a partir do qual ele desenvolveu o modelo de palco/bastidor foi retirado a partir de situações de estratificação: estudos sobre os trabalhadores e administradores de fábricas, que desempenhavam uma performance quando estavam na presença uns dos outros, enquanto mantinham um comportamento muito diferente quando estavam em seus grupos informais<sup>12</sup>; estudos das profissões de muito prestígio (tais como a profissão de médico) que mostram como se tenta preservar a imagem pública ao esconder cuidadosamente quaisquer atividades que poderiam diminuir sua autoridade e sua onisciência; estudos sobre as pessoas de classe alta que mantêm elaborados rituais de fachada, ainda mais se comparados com as pessoas que gozam dos *status* mais baixos, tais como os pacientes das instituições mentais, que são pessoas que perderam todos os recursos de privacidade que podiam utilizar para controlar sua imagem pública.

Essas análises podem ser perfeitamente combinadas com várias outras informações a respeito das diferenças culturais entre as classes. A teoria que emerge é a de que há duas principais dimensões que estabelecem as diferenças entre as pessoas. Ambas as dimensões são relacionadas aos rituais dos quais as pessoas participam. No decorrer dos últimos anos, vários aspectos dessa teoria têm sido desenvolvidos por mim, pelo sociólogo inglês Basil Bernstein e pela antropóloga social Mary Douglas.

12. Os mais famosos desses estudos foram aqueles que tiveram início na década de 1930, realizados por Elton Mayo em Hawthorne. Mayo também era um australiano, como Lloyd Warner, e seguidor de Durkheim. Sua descoberta do grupo informal que está no substrato da estrutura formal da organização é uma aplicação direta à vida moderna do argumento de Durkheim de um ritual e um laço moral de solidariedade que estão sempre na base de qualquer interação utilitarista, puramente prática.

Uma importante dimensão consiste naquilo que chamo de rituais de poder. As classes sociais são divididas de acordo com o quanto dão ou recebem ordens. Isso pode ser um *continuum*: algumas classes dão ordens a partir do topo de uma cadeia de comando de grandes organizações, algumas outras ocupam um nível intermediário e repassam as ordens, enquanto há outras que nunca dão ordens, apenas recebem. Isso nos oferece um equivalente *goffmaniano* para a versão da teoria do conflito de Ralf Dahrendorf: a principal dimensão da estratificação é o poder organizado. Ele pode ser baseado na propriedade, em controle político ou militar. Portanto, encontramos o mesmo alinhamento geral das classes nas sociedades capitalistas e socialistas, dado que a propriedade privada é apenas uma das bases que permite a alguém dar ordens. Em ambos os casos, aqueles que dão ordens são os encarregados dos rituais organizacionais. Eles constituem a "classe oficial", aquela que detém as ideias da organização e a crença em suas formalidades. Nos termos de Goffman, essas pessoas são as personalidades de "palco". No extremo oposto, as pessoas que apenas recebem ordens (os trabalhadores, os soldados rasos) são alienadas dos ideais oficiais em nome dos quais elas são ordenadas. Como não possuem nenhum controle da "propriedade ritual", elas se afastam do mundo do "palco" e identificam-se mais com o mundo dos "bastidores" formado por seus grupos informais.

A segunda dimensão da classe social acrescenta uma dimensão horizontal a esse alinhamento vertical do poder. Independentemente do fato de que as pessoas controlam os rituais ou são controladas por eles, há ainda a questão do número e dos tipos de ritual dos quais participam. Algumas pessoas estão no meio de grandes redes sociais, no âmbito das quais conhecem pessoas e circulam em todas as direções. Outras pessoas permanecem restritas a suas pequenas comunidades locais, interagindo com os mesmos indivíduos e vivendo no mesmo espaço durante anos a fio. É claro que essa é uma dimensão utilizada por Durkheim para comparar as diferentes sociedades, mas que agora é aplicada ao estudo das posições dos diferentes indivíduos no âmbito da mesma rede. Tal como destacou Herbert Gans, as pessoas das classes trabalhadoras nas grandes cidades não possuem a mesma variedade de contatos profissionais que os membros das classes mais altas; eles se parecem mais com camponeses que foram morar em uma metrópole moderna. Em função dessa diferença na estrutura social local, diferentes classes sociais têm mentalidades diferentes.

Portanto, os membros das classes mais altas possuem um tipo de cultura que se parece mais com aquela que Durkheim afirmou ser característica das sociedades em que há uma divisão do trabalho complexa: ideias abstratas, individualismo, pensamento em termos de consequências de longo prazo. As classes sociais mais baixas, vivendo em seus bairros isolados, têm uma cultura que se parece com o modelo das sociedades tribais: uma grande tendência ao conformismo social, símbolos altamente reficados, o hábito de pensar em termos concretos em vez de pensar abstratamente. Basil Bernstein tem mostrado que esse modelo *durkheimiano* se aplica às diferenças na linguagem entre as diferentes classes. As classes mais baixas utilizam um "código linguístico restrito", um tipo de fala que se refere a pessoas e coisas particulares e que pressupõe que o ouvinte conhece os detalhes locais da-

quilo sobre o que se está falando. As classes sociais mais altas utilizam um "código linguístico elaborado", cuja fala envolve muitas abstrações e que transmite a informação sem depender do contexto local. Utilizando exemplos extremos, essa é a diferença entre uma fala elaborada com as gírias locais e o discurso técnico dos profissionais especializados; a primeira contribui para manter unida uma pequena comunidade e é praticamente destituída de qualquer significado para aqueles que são de fora, enquanto o segundo é um tipo de moeda negociada para estabelecer laços com grupos de especialistas da mesma área no mundo todo.<sup>13</sup>

Aqui podemos ver de outro modo que a teoria da estratificação *durkheimiana* complementa o modelo do conflito. O modelo de política apresentado por Marx e Engels destacava a vantagem das classes mais altas pelo fato de serem mobilizadas, enquanto as classes mais baixas não o são. Portanto, uma minoria muito restrita seria capaz de dominar a ampla maioria. O modelo *durkheimiano* desenvolvido por Bernstein e por mim afirma que essas diferenças estruturais não se dão somente no caso do poder político, mas afetam também o perfil cultural das diferentes classes. O grau e o tipo de participação dos indivíduos nas interações rituais determinam suas culturas de classe.

A antropóloga Mary Douglas tem apresentado uma clara demonstração dessas duas dimensões da cultura. Ela mostra que esses dois aspectos da estrutura social não apenas afetam as crenças e os rituais da sociedade moderna, como também explicam por que há uma variedade de culturas tão grandes entre as diferentes sociedades tribais. Durkheim apresentou uma comparação muito geral em *A divisão do trabalho social*: de um lado estão as sociedades sociais (todas agrupadas em um mesmo tipo) que produzem uma consciência coletiva altamente repressiva e particularista e, no outro lado, estão as sociedades modernas, com uma grande divisão do trabalho, que produzem uma consciência coletiva abstrata e individualista. Como vimos, o resultado moderno dessa comparação é demasiadamente genérico, uma vez que as classes sociais mais altas têm um perfil cultural muito distinto daquele das classes sociais mais baixas, dado que estas se assemelham muito mais com o tipo de estrutura "tradicional". Douglas demonstra a existência desse mesmo tipo de diferença entre as sociedades tradicionais.<sup>14</sup> Algumas dessas sociedades cons-

13. É claro que os profissionais e os membros das classes mais altas geralmente possuem seu próprio tipo de fala local. Mas o que é importante notar é que as pessoas das classes mais baixas possuem apenas esse "código restrito" que mantém o grupo local unido e isolado dos outros grupos; as classes mais altas têm seu próprio código interno, seu correspondente do "código restrito" de gírias e folocas, mas seus membros também têm acesso a "códigos elaborados" que os permite negociar com pessoas que estão a longa distância, e com quem talvez nunca cheguem a se encontrar.

14. O livro *A divisão do trabalho*, de Durkheim, assim como *O espírito das leis*, de Montesquieu, e *Comunidade e sociedade*, de Tönnies, descrevem apenas dois tipos de sociedade: o tipo pré-moderno e o tipo moderno. Essa é uma tremenda simplificação da história. Embora o evolucionismo de Durkheim o tenha levado a acreditar que o tipo de solidariedade mecânica é mais pronunciado entre as sociedades tribais, na realidade, as características descritas por ele, especialmente o sistema legal repressivo, são mais comuns nos estados agrários estratificados, que são uma forma de sociedade mais complexa.



tragem muito estreitamente o indivíduo, com religiões que ritualizam cada ação da vida cotidiana e não deixam qualquer margem para a escolha, uma vez que tudo o que escapa a essa regulamentação é considerado tabu, impureza, pecado. Outras sociedades são menos severas e mais individualistas, baseadas na crença em espíritos benignos em vez de espíritos punitivos, ou são até mesmo céticas quanto à existência de espíritos. Durkheim estava equivocado ao pensar que houve apenas uma simples evolução de um tipo de sociedade para outro, e que a consciência coletiva repressiva seria uma característica de todas as sociedades tribais, enquanto uma consciência secular e individualista seria uma característica exclusiva das sociedades modernas.

Mas a análise das diferenças na estrutura social, em relação à qual Durkheim foi o pioneiro, permanece ainda muito útil, mesmo que seus tipos não formem uma sequência temporal. As sociedades tribais que possuem os rituais mais representivos e as crenças mais punitivas são aquelas que consistem em agrupamentos muito densos — o que, segundo Douglas, acontece nos ambientes em que há uma grande preocupação gerada pela escassez de recursos; as sociedades tribais nas quais o individualismo é proeminente são aquelas em que as fronteiras do grupo são mais permeáveis, em que as pessoas entram e saem conforme sua vontade. Há ainda uma outra dimensão que diferencia as diversas sociedades tribais: o quanto de sinais elas são na distribuição do poder entre seus membros e, ainda, o quanto mantêm uma atitude de conflito em relação aos grupos externos. Na verdade, essa é a primeira dimensão do par que eu esquematizei acima, uma dimensão que determina a extensão da participação dos indivíduos nos "rituais de poder". Portanto, as tribos variam não apenas em função do controle exercido pelo grupo sobre os indivíduos, mas também em virtude do grau de dominação interna e do conflito implícito. As culturas tribais (em geral isso quer dizer as suas religiões) se espalham entre os seguintes extremos: (1) da mais altamente coletivizada até a mais altamente individualizada e (2) daquelas que têm os líderes mais poderosos até aquelas que têm uma relativa igualdade entre todos os membros. Cada sociedade tem sua própria forma particular de simbolismo.

O modelo de Douglas é suficientemente geral para explicar tanto as culturas religiosas quanto as culturas seculares em todos os tipos de sociedade, inclusive as variações no interior de nossa própria sociedade. Ela afirma, por exemplo, que o tipo de controle que as pessoas exercem sobre seus próprios corpos depende da estrutura do grupo no qual ela habita. Nas sociedades tribais, o contraste se dá entre aqueles grupos nos quais o transe é interpretado como uma possessão por espíritos que trazem poderes benéficos para o grupo, em comparação com os grupos (aqueles mais autoritários) em que qualquer desvio de um estrito controle sobre as emoções e sobre o corpo é considerado um sinal de pecado e impureza. Esse mesmo contraste é encontrado em nossa sociedade: grupos altamente ascéticos e moralistas *versus* aqueles que premiam a livre expressão individual e em "fazer seu próprio

caminho": Cabelos longos *versus* cabelos curtos. Roupas mais modernas ou mais conservadoras; diferentes formas de arrumar os móveis de casa — tudo isso pode ser explicado com essa análise estrutural da cultura.

O esquema de Douglas é resolutamente multidimensional. As sociedades se diferenciam umas das outras ao longo de dois diferentes contínuos; portanto, não podemos colocar todas as sociedades em uma única linha, mas devemos considerar que estão espalhadas ao longo de uma grade bidimensional. O mesmo se aplica à teoria das culturas de classe de nossa própria sociedade. A sociedade moderna é constituída por diferentes "tribos" que podemos inapropriadamente chamar de "classes" por conveniência, mas que na verdade se diferenciam umas das outras em virtude de inúmeras características. O lugar que cada indivíduo ocupa nesse espaço estratificado pode ser único, porque cada indivíduo participa de uma combinação particular de rituais. Há uma outra razão pela qual o individualismo é uma característica predominante da sociedade moderna: nenhuma pessoa é exatamente igual a outra porque a estrutura social diferenciada expõe cada pessoa a conexões com diferentes grupos. Não obstante, os indivíduos interagem uns com os outros, mesmo que tenham características culturais diferentes uns dos outros. Como isso acontece e como isso reproduz a ordem estratificada de uma sociedade é assunto de um outro tipo de aplicação da tradição durkheimiana.

#### Redes de trocas rituais: a articulação micro/macro

Uma questão crucial para Durkheim — depois de ter escrito sobre Direito, crime e suicídio na década de 1890 — foi a de como o indivíduo se encaixava em tudo isso. Seu modelo mostrava que a sociedade se impõe a partir de fora, exerce consentimentos externos e cria ideias e sentimentos coletivos. Mas cada pessoa não está constantemente na presença de outras, nem é completamente guiada por essas pressões. Como, então, explicar esse aspecto individual do comportamento? E dado que as ideias também são usadas pelos indivíduos para elaborar seus próprios pensamentos — em situações singulares e de forma criativa — em que medida podemos atribuir a elas uma base social? E nesse aspecto que há um cruzamento entre o nível micro e o nível macro, vistos a partir da perspectiva da macroestrutura. No começo do século XX, Mauss já havia começado a trabalhar nessa questão<sup>15</sup>. Seu objeto não era a complexa sociedade moderna onde o indivíduo reina soberano, mas os agrupamentos tribais onde a individualidade supostamente não tinha valor

15. Foi Marcel Mauss quem fez boa parte do trabalho que serviu de base para a redação de *As formas elementares da vida religiosa*, de Durkheim, e ele assumiu a responsabilidade por escrever um grande número de resenhas analíticas sobre estudos antropológicos para a *Année*. Ainda não foi investigado suficientemente o quanto Mauss fez tudo isso de forma meramente instrumental, muito antes da morte de seu tio. Embora ele não tenha a mesma importância que Engels teve para o pensamento de Marx, é uma grande distorção tentar isolar um pensamento "durkheimiano", sem considerar o quanto este foi permeado pela influência de Mauss na última parte da carreira de Durkheim (de 1890 em diante).

algum diante do poder do grupo. Se ações e pensamentos individuais podem ser encontrados aqui, o mecanismo que os produz deve ser colocado em destaque.

#### Marcel Mauss e a magia das trocas sociais

Mauss encontrou aquilo que estava procurando na esfera da religião. O fenômeno da oração parece mostrar um tipo de ação que é individual e privada: na verdade, mostrando que há até mesmo rituais que não são sociais. Mas em vez de contrariar a teoria básica de Durkheim, a explicação da oração a reforça e amplia. Em primeiro lugar, é somente segundo nossa concepção moderna que as orações são uma experiência interna: falar com Deus na privacidade do próprio coração. Mauss afirma que historicamente as orações eram sempre públicas e verbalizadas; muitas sociedades chegavam até mesmo a considerar as orações privadas um sacrilégio. A oração privada, individual, é uma extensão das cerimônias públicas, nas quais as concepções coletivas são absorvidas pelos indivíduos e alojadas em suas próprias consciências. Seria possível até mesmo afirmar que o desenvolvimento de rituais tais como as orações, que são fórmulas verbais mais do que cerimônias, abrem o caminho para que o indivíduo se aproprie delas; é com base na internalização das fórmulas coletivas que o indivíduo moderno adquire a capacidade de se guiar a partir de um giroscópio moral interno e de pensar por si mesmo.

Mauss apresenta um argumento semelhante em relação a uma prática ainda mais primitiva, a magia. A magia parece escapar à influência da sociedade. Sua natureza é antitética à dos rituais religiosos. Enquanto os rituais religiosos são quase sempre coletivos e oficiais, a magia é uma prática privada – geralmente ilícita – realizada por magos para o benefício ou para o prejuízo de alguém em particular, e não para o benefício (ou prejuízo) da comunidade. Contudo, Mauss e Henri Hubert afirmam que a magia depende das mesmas coisas, ideias e ações que a religião. A magia é sempre um derivado de alguma religião; os invocadores do demônio e os rituais de magia negra da Europa Medieval são claramente parte do universo cristão, assim como o xamã da tribo que invoca forças que estão em continuidade com o quadro religioso de sua tribo. Na verdade, o poder mágico que é invocado – seja matar uma vítima, trazer boa sorte, fazer alguém se apaixonar ou qualquer um dos tradicionais propósitos da magia – é uma versão da força espiritual que algumas tribos das ilhas do Pacífico Sul chamam de *mana*. Mas essa força espiritual é ela própria social: é a concepção mais geral do poder da sociedade sobre os indivíduos. A religião oficial a utiliza para propósitos coletivos, enquanto os magos as mobilizam para finalidades privadas.

Para Durkheim e Mauss, a religião não é uma ilusão. Ela simboliza algo real: o poder da sociedade. O *mana* também possui uma realidade concreta. É a *energia emocional* que circula entre as pessoas e as move, de forma aparentemente misteriosa, a partir de fora. Mauss afirma que a magia geralmente funciona, ao menos em um grau suficiente para que as pessoas continuem a considerá-la eficaz. Os magos,

nos contextos sociais em que as pessoas acreditam neles, não são uma fraude; isso porque eles acreditam sinceramente em sua magia e exercem uma força emocional sobre as pessoas. A magia é uma substância real que circula invisivelmente na atmosfera social: um contágio emocional que viaja pelas ideias coletivas. Para os membros da tribo que acreditam nisso, receber a notícia de que alguém fez um boneco de vudu de um determinado indivíduo já é considerado um prelúdio da morte desse indivíduo.

Do ponto de vista da teoria sociológica, a magia não é apenas um costume estranho. Ela ensina uma lição: que um fenômeno que é social em suas origens pode passar a ser alojada na consciência individual, onde se torna parte da personalidade de alguém e das estratégias pessoais na luta para obter vantagens sociais. Ela também demonstra que as forças sociais não apenas pairam sobre a sociedade como uma nuvem, mas também circulam entre os indivíduos. São forças quantificáveis, que variam de intensidade de um indivíduo para outro. O mago, sentindo-se pleno da força da magia que controla, tem mais poder, mais autoconfiança e mais energia que os outros. O mesmo vale para quem faz a distribuição oficial do *mana*. O chefe da tribo é considerado mais sagrado, mais poderoso e mais digno de exaltação do que os homens comuns justamente porque possui mais *mana*. Em suma, ele é quem capturou mais daquela energia emocional que circula socialmente e que foi produzida pelos “geradores elétricos”: os rituais. A análise da magia e do *mana* realizada por Mauss mostra o mecanismo subjacente àqueles indivíduos mais exaltados, a quem Weber chamou de carismáticos. Isso nos recorda que o carisma não é uma dádiva divina, como Weber nos dá a entender, mas é uma parte de um sistema de estratificação social e de distribuição de energias e crenças produzidas socialmente.

Portanto, o indivíduo é interpretado como o portador de forças que têm sua fonte na macroestrutura. O argumento de Mauss também se estende em uma outra direção, para mostrar quais os mecanismos que constituem a própria macroestrutura. A versão mais famosa dessa explicação se encontra em seu artigo de 1925, “O dom”. Já em 1914 Mauss havia proposto a teoria de que o *mana*, quando cristalizado na forma de objetos materiais, constituía a origem primitiva daquilo que posteriormente se tornou o dinheiro. Em outras palavras, a economia seria fundada na religião, em um sentido bastante literal. O dinheiro é considerado um meio de troca, um padrão universal e um armazenador de valor que torna possível converter todos os bens sem que seja preciso realizar o complicado processo de escambo. A economia monetária cresceu lentamente, passando por diversos níveis até chegar à forma de um papel que pode ser facilmente convertido e facilmente manipulado na forma de ações, de opções futuras e toda essa parafernália do capitalismo. O “dinheiro” tribal analisado por Mauss era relativamente volumoso e complicado de administrar. Mas esse dinheiro também é social, na medida em que possui o prestígio e a sacralidade que somente a sociedade pode conferir. E ele inspira a confiança social, que é a característica mais importante que o dinheiro deve possuir para que

seja universalmente reconhecido. (Compare o dinheiro com o escambo, onde não se aceitava um bem a menos que se tivesse necessidade dele ou se se tivesse a certeza de que esse bem poderia ser trocado com outra pessoa que poderia oferecer o que é necessário ao indivíduo que faz a troca.) De forma esquemática, é possível dizer que o dinheiro adveio da magia, porque a magia consiste no uso individualizado do *mana* coletivo.

Os primeiros objetos que desempenhavam a função de dinheiro eram similares às joias: objetos extremamente preciosos que a sociedade considerava possuir uma qualidade estética que ultrapassa os níveis ordinários<sup>16</sup>. O que torna esses objetos preciosos não é meramente sua escassez, o significado social conferido a eles: eles consistem em itens carregados de confiança social. Em função disso, eles estão aptos a servir de ligação entre uma situação e outra. Eles constroem uma estrutura social mais ampla através de uma rede de trocas.

A ideia de que a sociedade é um sistema de trocas entre suas várias partes é bastante antiga, encontrada já nos primeiros economistas como Adam Smith e nos utilitaristas como Herbert Spencer. Mas Durkheim criticou duramente esses modelos, na medida em que eles permaneceram apenas no nível das trocas materiais. Nesse nível uma economia não seria possível, pois o autointeresse utilitarista não promoveria a troca, mas apenas fraudes, decepções e uma guerra de todos contra todos. Por essa razão, Durkheim propôs uma fundamentação moral e emocional da solidariedade "pré-contratual". Mauss levou adiante essa mesma ideia, mas de uma forma mais dinâmica. Ele afirma que a economia material foi literalmente criada a partir de um sistema de trocas rituais. Há dois níveis de troca: um opera abaixo do outro, tornando-o possível.

Em *O dom* (1925), Mauss descreve o "círculo do kula" das ilhas trobriandesas. O chefe de cada ilha lidera uma expedição de troca até a ilha vizinha. Sua expedição transporta dois tipos de bens: peixes, cocos e assim por diante (tudo o que for produzido na ilha) para trocar por especialidades da outra ilha. Trata-se de uma transação econômica mundana. Mas essa troca é precedida por uma outra, uma forma de troca simbólica: os chefes visitantes oferecem ritualmente presentes aos chefes nativos — conchas ornamentais ou braceletes (que são equivalentes a joias) — e recebem em troca outros presentes como esses. Portanto, os peixes ou os cocos se movem entre as ilhas adjacentes, e o "dinheiro simbólico" viaja pelas ilhas em um círculo. Os presentes rituais são uma forma de diplomacia. Até que eles sejam doados e aceitos, as duas tribos permanecem armadas e desconfiadas. Elas não podem realizar as trocas econômicas mundanas até que a paz seja garantida pelo ritual de troca de presentes simbólicos.

16. As pedras verdadeiramente preciosas não eram tecnologicamente possíveis até o surgimento das civilizações agrárias. Mas até mesmo nesses sistemas econômicos relativamente sofisticados as joias preciosas eram frequentemente consideradas como objetos dotados de poderes mágicos, assim como eram emblemas e prerrogativas dos reis e dos altos oficiais religiosos.

O kula é um paradigma das estruturas econômicas em geral. O cerne dessa estrutura é o seguinte: um laço social deve ser negociado antes que possa acontecer a negociação por vantagens sociais. Utilizando uma linguagem mais moderna, poderíamos afirmar que isso valida o argumento de Max Weber: é preciso que um sistema religioso ou outro sistema de *status* organize a economia antes que esta possa operar. Grupos de *status* são mais fundamentais do que as classes, na medida em que estas só podem surgir a partir dos primeiros. Weber definiu os grupos de *status* como comunidades que se associam segundo determinado estilo de vida e seguem um código de honra. Enquanto o mercado tem como princípio a mera busca do autointeresse, a marca característica do grupo de *status* é precisamente a ausência de uma forma de barganha mais explícita. Em outros termos, os membros do grupo de *status* dão presentes uns aos outros, do mesmo modo que os chefes trobriandeses descritos por Mauss, com a diferença de que no caso moderno se trata de presentes oferecidos em festas, presentes de Natal e todo tipo de trocas cerimoniais que constituem a etiqueta cotidiana analisada por Goffman.

Mauss descreveu vários tipos de economia que podem ser sustentadas pelas trocas de presentes. O kula é uma forma relativamente igualitária, com trocas que se dão horizontalmente entre as ilhas. Em outras partes do Pacífico Sul e na Nova Guiné, assim como em muitas outras sociedades tribais, os presentes tomam a forma de uma "redistribuição" hierárquica. O chefe recebe presentes na forma de comida ou outros tipos de riqueza, que ele retribui na forma de grandes festas cerimoniais para seus seguidores. Isso se parece com um sistema de trocas no qual cada um recebe mais ou menos aquilo que ofereceu, mas há um benefício extra para uma pessoa: o chefe ou a pessoa de maior autoridade na tribo. Ele pode até ir à falta de generosidade, mas ele obtém ganhos sociais e políticos ao se manter no centro ritual das atenções. Essas festas de "redistribuição" são como campanhas políticas, de modo que o maior *status* é o daquele que conseguiu conquistar o maior número de seguidores. Esses seguidores fazem com que um líder se torne mais poderoso também nas guerras, assim como nas batalhas travadas entre as tribos que tinham como costume cortar a cabeça dos inimigos.

A troca de presentes também pode ser extremamente competitiva. Esse caso é ilustrado no *potlatch*, realizado entre as tribos do Pacífico canadense, onde diferentes chefes tentam insultar e superar seus rivais ofertando a eles presentes que eles não são capazes de retribuir. Receber um presente obriga que se retribua um presente de igual valor, caso contrário há uma perda de *status*. Por essa razão, argumenta Mauss, o reino do *status* é também o reino da estratificação. Ele reúne como iguais as pessoas que podem bancar a troca de presentes caros entre elas; ao mesmo tempo isso implicitamente exclui todos aqueles que não têm condições de arcar com os custos desse mesmo nível da troca simbólica. Trocar presentes parece uma ação horizontal, mas ela tem consequências verticais. Veremos que isso também é verdade na versão moderna das trocas simbólicas, que atualmente são anali-

sadas em termos de um mercado de conversas no qual o que está em jogo é o capital cultural.

#### Lévi-Strauss e a Teoria da Aliança

O modelo de troca de presentes tem sido influente em inúmeras direções. Lévi-Strauss desenvolveu uma versão desse modelo para explicar toda a estrutura das sociedades tribais: ele aplica o modelo de dois níveis formulado por Mauss, em que os presentes simbólicos são a base das trocas materiais. Nesse caso, o que está sendo trocado não são os ornamentos do kula, mas os próprios seres humanos enquanto parceiros sexuais. A estrutura básica da família é uma rede. Em virtude do tabu do incesto, nenhum membro de uma família pode obter o parceiro sexual dentro de seu próprio círculo, mas deve buscá-lo fora dos limites da família. Os casamentos são trocas que se parecem muito com as trocas de presentes; uma família não recebe imediatamente um parceiro tão logo tenha oferecido um; no entanto, há uma obrigação de reciprocidade no longo prazo. Essa qualidade dos casamentos semelhante à dos presentes cria obrigações morais que só podem ser violadas sob a pena de uma perda de *status*; os casamentos se tornam a base do *status* político tribal. Mais do que isso, seguindo o princípio de que o nível simbólico das trocas torna possíveis mais transações materiais, as famílias que promovem casamentos entre si se tornam parceiras nas trocas econômicas e formam alianças militares. Não seria exagerado dizer que a troca de casamentos cria todas as alianças que constituem a base da sociedade tribal.

Diferentes tipos de sistemas tribais de parentesco possuem diferentes estruturas de troca; alguns unem dois clãs ou grupos pelo constante intercâmbio de casamentos, enquanto outros trocam parceiros ao longo de amplos círculos, algo como o círculo do kula. Cada um desses sistemas possui uma lógica implícita. Tal como Durkheim afirmou em seu artigo, o sistema de casamentos dos australianos consiste em fazer as uniões como se tivessem que resolver um problema matemático. Lévi-Strauss desenvolveu as implicações formais de cada sistema que estabelece quem casa com quem: alguns deles constituem "círculos curtos", que reúne diversos grupos, mas os mantém isolados dos demais, enquanto outros sistemas operam na forma de "círculos amplos", que integram um grande número de famílias através de redes de troca de longa distância. Lévi-Strauss propôs que os primeiros tipos de sociedade foram condenadas ao fracasso em virtude da estratégia de políticas de casamento que seguiam. Apenas aquelas que assumiam maiores riscos de investir nos círculos mais amplos eram capazes de ampliar suas alianças e, portanto, formar redes políticas e econômicas que tornaram possível a emergência do Estado. A ideia de Lévi-Strauss de uma "revolução do parentesco" que promoveu a ruptura das sociedades tribais e criou a sociedade política não foi levada adiante; em seus trabalhos posteriores, Lévi-Strauss se afastou dessa abordagem estrutural e se dedicou a decodificar seus mitos em formas mentais básicas. A teoria das alianças, no entanto, tornou-se uma importante ferramenta para as análises antropológicas das

políticas de parentesco, e permanece como uma importante metáfora para compreender a lógica da troca política nas sociedades mais complexas.

Uma dessas aplicações consistiu, por exemplo, na análise da ciência como um sistema de troca de dons. Warren Haggstrom afirmou que aquilo que distingue a ciência das atividades comerciais é que o conhecimento é supostamente compartilhado livremente e é tratado como um fim em si mesmo; ele carrega consigo um elevado *status* que faz com que quem o possui seja considerado membro de uma comunidade científica. Portanto, há nisso um aspecto competitivo, como em todos os dons oferecidos, mas que aqui é disfarçado com a ideia de que se trata de uma "contribuição". Os cientistas competem por reconhecimento, tentando fazer com que seus dons sejam aceitos pela comunidade de seus pares e legitimados como um reconhecimento real. Os cientistas consideram a si mesmos e a suas ideias como sendo "puros", desituídos de qualquer outra motivação a não ser a curiosidade intelectual. Pelo mesmo motivo, eles resistem a aceitar qualquer explicação sociológica para aquilo que fazem. Segundo David Bloor, para eles a ciência é um objeto sagrado; ela é constituída por rituais que marcam e delimitam uma comunidade fechada. Mas a própria perspectiva durkheimiana torna possível uma Sociologia da ciência, enquanto uma outra aplicação da teoria acerca de como as ideias refletem a estrutura social na qual vivem os indivíduos que criam essas ideias. Nesse caso, a comunidade é a *rede dos próprios cientistas*, e não a sociedade como um todo que os circunda.

Embora Haggstrom não desenvolvesse esse argumento, o modelo de dois níveis de troca também pode ser aplicado. As trocas simbólicas dos cientistas constituem o cerne moral da comunidade, mas, uma vez que estas são estabelecidas, o *status* científico pode ser tratado como um bem material, tais como salários e compromissos acadêmicos, livros vendidos, direitos autorais pelas invenções e coisas do tipo. Deixando o quadro referencial durkheimiano por um momento, esse último tipo de troca pode ser visto como sendo os meios materiais de produção mental, utilizado pela tradição do conflito para explicar como as ideias são produzidas. Esses dois níveis interagem: o ritual da troca de dons enquanto ideias científicas ocorre no reino "sagrado" da verdade desinteressada, mas essas ideias logo se convertem em "propriedades intelectuais", uma forma daquilo que o sociólogo francês Pierre Bourdieu chamou de "capital cultural". Os cientistas fazem manobras para investir seu capital intelectual para depois obter reconhecimento e, portanto, para conquistar posições mais elevadas e recursos materiais que podem ser utilizados para produzir novas ideias científicas. O mercado cultural e o mercado econômico operam juntos para produzir ideias científicas em um sistema marcado tanto pela solidiedade quanto pela dominação e pelo conflito.

#### A Teoria das Cadeias de Interação Ritual

Reparem que até agora estivemos esboçando as conexões entre os níveis de análise macro e micro. A teoria dos rituais de Durkheim explica como determinadas configurações entre as pessoas e suas emoções e atenções constituem rituais

que produzem laços de pertencimento e símbolos que os representam. Essas "representações coletivas" são então alojadas nas mentes dos indivíduos e passam a atuar como giroscópios que guiam os indivíduos na direção de determinados encontros e os afastam de outros. Uma situação micro leva a uma outra, de modo estruturado e previsível. Portanto, o mecanismo dos microrrituais é inserido em um quadro mais amplo, o da inteira sociedade no nível macro. Mauss levou adiante esse modelo, demonstrando como as trocas de presentes geram reivindicações de *status* e a obrigação de repetir o ritual de troca. Ele também mostrou como os rituais atribuem significados sociais a objetos físicos - definidos enquanto mágica, dinheiro ou talvez outras coisas - que circulam como hospedeiros de uma presença social. Esses objetos simbólicos unem pessoas e situações que estão distantes, e que podem até nunca chegar a se encontrar pessoalmente. A partir desse fenômeno de carregamento dos objetos com energia social surge o fenômeno da propriedade. A perspectiva maussiana se torna um apoio fundamental para Marx.

Eu propus a noção de *cadeias de interação ritual (IR)* para mostrar como os microinteracionistas conseguem incorporar em suas análises a estrutura de classe da sociedade moderna. Cada interação é um ritual, no sentido de Goffman. Cumprimentos ou outras formas de polidez unem as pessoas ou então estabelecem *status* desiguais. O mesmo ocorre de forma não verbal, através do significado simbólico expresso pelo modo como nós vestimos e nos enfeitamos. Até mesmo as palavras de uma conversa comum são carregadas com um código oculto, que traz consigo as conotações do pertencimento a um grupo particular e que foram adquiridas em conversas prévias. Dar e receber ordens é um ritual goffmaniano que produz classes de pessoas que dão ordens e classes que recebem ordens, e que são marcadas por características simbólicas (tal como descrito anteriormente na discussão sobre as culturas de classe). O mesmo ocorre na segunda dimensão da estratificação. As pessoas que mantêm relações mais cosmopolitas ou mais localistas também têm suas imagens afetadas por isso. Cada aspecto das poses mentais e culturais das pessoas se torna carregado de significado e opera como um marcador de pertencimento social. Mas agora, em vez da concepção de Durkheim, que via nos rituais algo que cria pertencimento à sociedade como um todo, vemos a sociedade dividida em grupos estratificados, e cada qual reconhece seus membros a partir das diversas peças de simbolismo estratificado que esses membros trazem consigo em seus encontros sociais.

A sociedade como um todo pode ser visualizada como uma longa cadeia de interações rituais, com pessoas que se movem de um encontro para outro. É preciso que não haja nada de rígido nessa estrutura. Qualquer combinação de pessoas pode acontecer nesses encontros face a face. Mas uma vez que estão nessas situações, elas precisam negociar algum tipo de relação, travar algum conversa ritual. Como elas fazem isso, é algo que depende de seu capital cultural, as ideias simbolicamente carregadas que trazem consigo a esses encontros. Vários resultados são possíveis, conforme o *capital cultural de cada pessoa* se articule com o *capital cultu-*

*ral da outra pessoa*. Através de um processo semelhante ao de um mercado, os indivíduos tendem a fazer as trocas mais satisfatórias possíveis dentro de seu próprio nível. Quanto mais capital cultural circula em uma rede, tanto mais novas ideias circulam entre as pessoas que pertencem a esse grupo. Esses recursos simbólicos tendem a permanecer no interior desses canais estratificados; as classes sociais mais altas reproduzem seus próprios tipos de capital simbólico, enquanto as classes mais baixas também circulam seu capital, mas apenas no interior de seus grupos locais. Além disso, os rituais que aproximam desiguais - por exemplo, patrões e seus empregados - também tendem a reforçar as diferenças nas características simbólicas de cada lado, fazendo com que em um dos lados aconteça uma troca constante de energia emocional e de autoconfiança, mantendo esse lado dominante e provocando um déficit emocional no outro lado, que faz com que este deixe de competir pela dominação. Mas alguns redemoinhos na circulação do capital cultural podem perturbar essa tranquila reprodução da estratificação social; é por essa razão que existe mobilidade social, assim como os dramáticos sobes e descas nas carreiras dos políticos e empresários ao longo de suas trajetórias.

Na minha opinião, agora existe um potencial para reunir as microanálises das interações face a face de todo tipo com uma teoria da macroestrutura do Estado, das organizações e das classes, que tem sido trabalhada na tradição do conflito. Interações rituais constituem as culturas de diferentes classes sociais, e as redes que são constituídas a partir desses repetidos encontros rituais constituem a realidade das estruturas mais amplas. O que me tudo isso é uma teoria da estratificação: a realidade predominante em ambos os níveis.

### O futuro, da tradição durkheimiana

Podemos constatar que a tradição durkheimiana tem sido uma floresta rica e próspera, abundante em ideias e aplicações que se estendem em várias direções. Ela oferece uma teoria dos rituais no minúsculo da vida cotidiana, bem como uma macroteoria da grande e abstrata estrutura social que cobre todo o território do globo. Ela explica a produção das ideias, tanto na forma da religião como na forma de mitos, assim como explica potencialmente a própria ciência. Muitos dos aspectos mais exóticos da tradição durkheimiana ainda não foram explorados aqui - tais como a noção de educação de Bourdieu enquanto uma violência simbólica, ou sua análise da vendeta tribal como um jogo de *status* em que se "empresta" e se "devolve" gargantas a serem cortadas, nas quais os inimigos são, na verdade, um meio de exibir o próprio *status* e o assassinato atua como uma troca de dons.

Eu diria que o mais importante de tudo é que a tradição durkheimiana oferece um adequado suporte para as questões mais fundamentais discutidas pela tradição do conflito. No nível micro da interação, ela corrobora a teoria do conflito com uma teoria explicativa para a variedade das culturas de classe, em que essas interações constroem uma rede estratificada que constitui a macroestrutura de domina-

ção e de luta pelo poder que se faz presente na sociedade como um todo. As teorias sobre os dois níveis dos sistemas de troca — do mercado de capital cultural nas interações rituais e o mercado econômico que é possibilitado a partir disso — deve constituir uma importante agenda para se tentar unir essas duas tradições. A tradição do conflito pode ser permeada por esses mecanismos explicativos mais profundos revelados pelos durkheimianos.

Para deixar claro, nem toda teoria durkheimiana chega nessa direção. A teoria de Durkheim sobre o crime, por exemplo, tem sua própria linhagem de contribuições. Kai Erikson, partindo da ideia de que o crime é funcional para a sociedade, desenvolveu a teoria de que as sociedades realmente às vezes geram desvios, nos momentos em que enfrentam crises na manutenção de seus limites. O que é considerado desviante é sempre uma questão relativa à própria sociedade; um tanto pessimista, esse argumento significa que uma sociedade de santos, tal como afirmou o próprio Durkheim, criaria sua própria categoria de desviantes ao transfigurar aquelas faltas em grandes transgressões. Erikson aplicou isso a uma sociedade real que se pretendia formada por "santos", a sociedade dos Puritanos de New England. As loucas acusações de feitiçaria, a perseguição dos Quakers e outras "heresias" podem todas ser vistas como formas pelas quais a sociedade colonial como um todo, e não os indivíduos "desviantes" em seu interior, criava ondas de crises periódicas. Mais recentemente, Donald Black desenvolveu a perspectiva durkheimiana em uma teoria geral do controle social. Em nossas reclamações contra o "crime nas ruas" e contra as injustiças da violência cometida pela polícia devem ser vistas como parte de um processo mais amplo, no qual *questões* como o crime são uma parte "normal" do ritual de imposição da ordem social.

No fim das contas, essas teorias sobre o crime terão que ser integradas em um quadro teórico consistente com o modelo da sociedade estratificada que começou a emergir neste capítulo. Enquanto isso, essas teorias são exemplos de quanta vitalidade existe na tradição durkheimiana. Em muitos sentidos, enquanto o conjunto de ideias mais profundas e menos óbvias da Sociologia, a tradição durkheimiana ainda se mantém relativamente secreta entre os vários trabalhos teóricos e empíricos que estão em curso atualmente. Seu potencial para unificar a Sociologia em torno de um núcleo comum, em minha opinião, continua ainda mais poderoso do que nunca antes.

## 4

### A tradição microinteracionista

*Assim como dizemos que um corpo está em movimento, e não que o movimento está em um corpo, devemos dizer que nós estamos no pensamento, e não que os pensamentos estão em nós.*

Charles Sanders Peirce, 1868.

#### Uma sociologia americana nativa

Vamos analisar agora uma tradição tipicamente americana: é a Sociologia microinteracionista e interpretativa, que se estende de Charles Horton Cooley, W.I. Thomas e Georg Herbert Mead, passando por Harold Garfinkel e pelos etnometodólogos. Isso não quer dizer que este foi o único tipo de Sociologia que já foi feito nos Estados Unidos. A tradição durkheimiana e a tradição do conflito foram importadas e floresceram nesse lado do Atlântico. E há também outras tradições, tais como o evolucionismo de Lester Ward ou de William Graham Sumner (que fundou a Sociologia americana) ou os trabalhos com ênfase estatística que predominaram durante muitos anos. O microinteracionismo não é a única tradição americana na Sociologia; o meu argumento é o de que essa é a nossa contribuição mais original para o pensamento sociológico. Não é a tradição americana, mas é o que fazemos de melhor.

É claro que essa tradição possui parentes e ancestrais estrangeiros. É uma tradição que se preocupa com a questão humana e constrói o mundo social a partir da consciência e ação humanas. Ela se opõe à rígida concepção estrutural da sociedade desenvolvida pelos durkheimianos, bem como ao materialismo da teoria do conflito. Contra a rígida previsibilidade da ciência, ela defende a fluidez e a importância do humanismo. Portanto, de certo modo ela se vincula a uma tradição da Filosofia alemã comumente chamada de Romantismo: o idealismo de Immanuel Kant e especialmente as vertentes históricas de Georg Hegel, Arthur Schopenhauer e Wilhelm Dilthey. Podemos constatar o grande contraste com a tradição francesa pela comparação entre Émile Durkheim e Ferdinand Tönnies, que inaugurou

a Sociologia na Alemanha na década de 1880 com a publicação do livro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidade e sociedade). O livro apresenta certo paralelo com *A divisão do trabalho* de Durkheim: ambos contrastam o tipo personalista da sociedade tradicional com o tipo impessoal da sociedade moderna. Mas, enquanto para Durkheim a solidariedade "mecânica" e a "orgânica" são dois tipos estruturais, que se definem a partir da densidade populacional e da extensão da divisão do trabalho, os polos de Tönnies são baseados em dois tipos de vontade humana: a *Wesenwille*, que é uma expressão "natural" diante dos outros seres humanos e a *Kürwille*, que é a vontade racional e calculadora. Seria possível afirmar que Tönnies psicologiza e subjetiviza a sociedade, tornando-a uma projeção do processo mental do indivíduo em uma tela grande.

Alguns momentos fundamentais da tradição microinteracionista

1870-1900	Pragmatismo americano: Peirce, James Dewey	Objetivismo alemão: Brentano, Meinong
1900-1930	Cooley Thomas Meed	Husserl
1930-1960	Interacionismo simbólico: Blumer Teorias do desvio, das ocupações e profissões: Hughes	Schutz Existencialismo Heidegger Sartre
1960-1990	Teoria dos papéis	Etnometodologia: Garfinkel Análises de conversação Sociologia Cognitiva Goffman: Análise dos Bastidores

É esse tipo de tema que os sociólogos americanos têm investigado. Todos os primeiros sociólogos e filósofos americanos foram estudar na Alemanha, uma vez que essa era a moda no século XIX. Devemos nos recordar que essa era a época em que as faculdades americanas, estavam sendo transformadas em universidades voltadas para a pesquisa. As universidades alemãs, que haviam passado por essa revolução 75 anos antes, serviam como modelo. Portanto, não é surpreendente que os primeiros sociólogos americanos tenham importado ideias alemãs. Entre 1940 e 1950, uma nova onda de microsociologia foi estabelecida nos Estados Unidos por um refugiado alemão, Alfred Schutz, que inspirou Harold Garfinkel a criar a etnometodologia. Garfinkel também trouxe como influência outros intelectuais alemães, especialmente os filósofos Edmund Husserl e Martin Heidegger.

A despeito de suas raízes alemãs, o microinteracionismo americano é muito mais do que uma mera imitação. Tanto na primeira onda que deu origem ao interacionismo simbólico quanto na segunda, que resultou na etnometodologia e na fenomenologia, os americanos transformaram profundamente aquilo que receberam. A Filosofia alemã foi um estímulo, mas foram os americanos que criaram teorias genuinamente sociológicas. Enquanto os alemães permaneciam em um nível filosófico, considerando a consciência como algo inviolável e digno de respeito, os americanos a consideravam como algo à parte, processual, criando, assim, uma teoria social da mente.

A seguir, irei concentrar a discussão nessas realizações da microsociologia. Isso não quer dizer que teóricos como Cooley e Mead tenham escrito apenas sobre a mente e o *self*. Eles também desenvolveram teorias sobre a estrutura mais ampla da sociedade. Mas não era nisso que residia sua força; o quadro apresentado por eles parece bastante ingênuo se comparado com aquele apresentado pela tradição durkheimiana e pela tradição do conflito. Essas teorias parecem ter um aspecto sentimentalista, que faz com que as instituições sociais se pareçam com assembleias de escola. Quando Talcott Parsons voltou de seu estágio em Heidelberg e na London School of Economics, na década de 1920, ele não teve muito problema em varrer essa teoria para longe, antes de lidar com a macrosociologia europeia. Aquilo que se manteve forte na América foi exatamente aquela parte que faltava na Europa: uma genuína microsociologia voltada para o estudo do *self* e do fluxo das situações imediatamente relacionadas a isso. É isso o que abordaremos agora.

A Filosofia torna-se um campo de batalha entre religião e ciência

A tradição americana surge inicialmente não no interior da Sociologia, mas entre os filósofos, na forma do pragmatismo. Os sociólogos do final do século XIX estavam preocupados fundamentalmente com problemas sociais, tais como a imigração e a criminalidade, e, quando levantavam alguma questão teórica, o faziam invocando a evolução, uma concepção macro. Na Filosofia, no entanto, estava ocorrendo uma reviravolta intelectual, em função da revolução das universidades. As universidades voltadas para a pesquisa estavam substituindo o sistema de faculdades que ofereciam uma instrução religiosa. A missão original das faculdades americanas era, sobretudo, a de formar sacerdotes. A explicação para as centenas de faculdades existentes nos Estados Unidos remonta à época em que cada denominação protestante considerava preciso ter sua própria faculdade em cada localidade, de modo que os batistas pudessem estudar a correta doutrina batista, que os metodistas pudessem estudar a correta doutrina metodista, e assim por diante. Mas as novas universidades inspiradas no modelo alemão não enfatizavam mais a piedade, mas a ciência e o conhecimento escolar. Até mesmo os estudos bíblicos foram transformados em História e Crítica textual. No mundo moderno, as faculdades não reformadas e sua instrução religiosa carregavam a seguinte designação: ultrapassadas.

Isso criou um problema para a profissão de professor universitário; e ninguém sentiu isso mais do que os filósofos. Outras disciplinas especializadas poderiam achar o que fazer, mas os filósofos não tinham muito como escapar dessa situação. A Filosofia tinha se mantido como a principal disciplina das antigas faculdades, mas sempre sob a forma de uma formação preliminar para os estudos teológicos. Mas o que poderia ser dito de bom sobre a religião em uma época que estava sendo dominada pela ciência? Darwin, Spencer e a controvérsia sobre a evolução colocavam a religião na defensiva; ao mesmo tempo, fascinantes descobertas no campo da Física e da Química estavam mudando o mundo com a eletricidade, com a produção do aço e com máquinas movidas a gasolina.

Esse mesmo problema teve que ser enfrentado na Europa. Um dos tipos de reação aconteceu na França. A revolução educacional já na época de Napoleão havia abolido a antiga universidade medieval dominada por teólogos, e a substituído por escolas técnicas, tais como a École Polytechnique e a École Normale Supérieure. A França reagiu à nova ciência abraçando-a com todo o coração, e abolindo inteiramente a jurisdição intelectual da religião. O intelectual francês típico, como Émile Durkheim, era um ateu que pretendia substituir a religião por uma visão de mundo inteiramente secular.

Na Inglaterra e na Alemanha, a antiga instrução religiosa não foi substituída tão abruptamente. Foi necessário manter um acordo entre a religião e a nova educação secular. Isso ocorreu na forma do Idealismo: a geração de Kant e Hegel (por volta de 1800) é a geração da reforma da universidade alemã. Dado que a Inglaterra reformou suas universidades somente muito tempo depois (no século XIX, mais ou menos na mesma época que as universidades americanas), a onda da filosofia idealista também só chegou mais tarde, liderada por pensadores como T.H. Green e F.H. Bradley. A filosofia idealista é uma espécie de conciliação intelectual com a religião: ela declara que o mundo é uma manifestação do Espírito e que há valores transcendentes. Portanto, a religião continua a ter um lugar, mas com o custo de ter que abandonar as antigas interpretações literais das Escrituras. O baluarte da fé já não é mais a Bíblia, mas uma Teologia liberalizada desenvolvida a partir do raciocínio dos filósofos.

Do ponto de vista dos fiéis ortodoxos, isso era uma heresia. O nascimento imatulado de Jesus, seus milagres e sua divindade, ou até mesmo as severas punições do Deus Pai ou as recompensas celestes eram substituídos por um argumento racionalmente desenvolvido sobre o Espírito e sobre a importância das boas obras sociais. Na América, um filósofo declarou que o mundo de Deus não era um Reino, mas uma República, e o filósofo de Harvard, Josiah Royce, deve ter causado um considerável espanto com sua afirmação de que "é o Estado, a Ordem Social, que é divino". No entanto, algo teve que ser feito para tornar a religião mais palatável em um mundo secular dominado pelos evidentes triunfos da ciência. Entre 1880 e 1920, o Idealismo era a principal filosofia nas universidades americanas.

Isso, em si mesmo, não parece ser uma base promissora para uma Sociologia da mente. Parte desse argumento sobre a realidade dos fatores espirituais no universo consistiu em defender o papel fundamental da consciência no mundo material. As instituições mais claramente "espirituais" são aquelas entidades tais como a arte, a literatura, o Direito, a História do pensamento. Royce e o jovem John Dewey foram mais adiante, afirmando que as instituições sociais, tais como o Estado, não são materiais, mas um conjunto de ideais em relação aos quais as pessoas se orientam e dirigem suas condutas. Portanto, o mundo social era interpretado como uma manifestação da consciência humana. As ideias eram consideradas objetivas - como algo que existe fora do ser humano - porque é possível realmente vê-las de fora. Nossas ideias não são inventadas por nós mesmos, tal como defendido pelos filósofos materialistas. As ideias não surgem quando se vê as coisas com os próprios sentidos, levando então a associações mentais que resultam em ideias, tais como "cadeira", "vermelho" e assim por diante. Pelo contrário, essas ideias já prontas são passadas para nós na forma da linguagem. Esse argumento foi elaborado em um nível filosófico, como uma forma de defender a prioridade e a objetividade do lado espiritual das coisas, em detrimento de seu lado material. Mas podemos perceber que esse argumento abriu o caminho para uma interpretação sociológica da mente: o indivíduo não é um observador isolado do mundo físico, abstraindo a partir dele a ideia de cadeira e de paletas de cores, mas se trata de um indivíduo que participa da sociedade humana e cuja mente é preenchida a partir do meio da linguagem.

Os filósofos idealistas abriram o caminho, mas não puderam segui-lo. Para eles, a ênfase era especialmente sobre o lado objetivo do Espírito. Os seres humanos seriam meros recipientes passivos do Espírito, uma espécie de gravador que recebe uma mensagem divina: Deus fazendo uma declaração em um mundo secular. Para que isso fosse apropriado pela Sociologia, as ideias tiveram que ser trazidas para a terra, e suas origens tiveram que ser atribuídas a indivíduos reais. E esses indivíduos tiveram que ser postos em movimento, concebidos enquanto agentes ativos no aqui e agora do mundo real. Os pensadores que deram esse passo foram os pragmatistas.

#### O pragmatismo de Charles Sanders Peirce

O pragmatista mais famoso foi William James, um psicólogo e filósofo de Harvard. Seu argumento básico era o de que as ideias não são cópias de objetos externos, mas que a verdade é uma simples forma de ação, consistindo em ideias que funcionam, que trazem as consequências que desejamos. James era um filósofo um tanto superficial e a falta de objetividade em seu sistema fez dele um alvo fácil para seus colegas. Na verdade, ele não estava realmente interessado em questões de epistemologia, mas em utilizar a Filosofia para defender a religião. É claro que era isso o que os idealistas também estavam fazendo, mas enquanto estes estavam ten-



tando encontrar um equivalente espiritual de Deus no mundo à nossa volta, James adotou uma abordagem mais psicológica para explicar o sentimento de crença. Para ele, é correto acreditar no livre-arbítrio, porque de outro modo não é possível agir moralmente; e é correto acreditar em Deus, mesmo na ausência de evidências convincentes, porque todos os nossos pensamentos também são mais baseados na fé do que em evidências completas. No fim das contas, James acabou por endossar qualquer tipo de religião, sem oferecer meios para definir qual Teologia poderia ser verdadeira. Isso não era muito satisfatório para os teólogos, mas servia aos propósitos de James.

O verdadeiro líder intelectual do pragmatismo foi um amigo de James, Charles Sanders Peirce. Peirce é provavelmente o maior filósofo já produzido nos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, ele foi um dos mais idiossincráticos. Ele nunca deteve uma posição acadêmica regular (embora tenha lecionado em Harvard e na Johns Hopkins) e nunca publicou um livro. Ele deixou um grande número de manuscritos sobre todo tipo de assunto, muitos dos quais são confusos e pouco articulados. Algumas vezes ele era deliberadamente esotérico, utilizava expressões obscuras e cunhava algumas outras: agapasticismo, idioscopia, falibilismo (o termo utilizado para designar sua própria Filosofia), faneron (para ideia), faneroscopia (para fenomenologia), sinequismo, antonimia, ilação, isso sem mencionar a "corricidade, a circularidade, a circularidade e a apenidade do Espaço". Sua própria metafísica dividida o mundo em três aspectos, que ele imprópriamente chamou de Primeiridade, Segundidade e Terceiridade. Para Peirce, a Psicologia era "Psicognosia", Geologia

1. Como um psicólogo, James não nos interessa muito aqui, embora haja alguns elementos de sua psicologia que foram importantes para o desenvolvimento das teorias do *self* de Charles Horton Cooley e George Herbert Mead. James era um intelectual típico da primeira geração de psicólogos experimentais que ainda trabalhavam em departamentos de filosofia, combinando a descrição da fisiologia do cérebro com análises das diversas funções mentais. O famoso livro de James, *Principles of Psychology* (1890) contém capítulos sobre a visão, a audição, a atenção, a memória, o hábito, o instinto, e assim por diante. Dentre esses tópicos ele trata do fluxo da consciência e do *self* como o centro dentro desse fluxo. Um dos aspectos desse *self* é o *Self* social, o "*Self*" enquanto uma imagem vista a partir do ponto de vista dos outros. Seria possível afirmar que aqui já está presente a descoberta de Cooley! Mas esse juízo seria um pouco apressado. O *Self* social de James é apenas parte de uma hierarquia de *selves*, que inclui o *Self* corpóreo e o *Self* espiritual; a unidade de todos eles em um único *self* é o argumento utilizado por James para defender a realidade da Alma. James continuava a fazer pregações religiosas, até mesmo em sua psicologia. De certo modo, James foi o equivalente americano de Wilhelm Wundt, o fundador da psicologia experimental na Alemanha; ambos eram cientistas da área médica que foram para um departamento de Filosofia e montaram laboratórios para o estudo experimental da mente. Mas Wundt, que atuava em uma atmosfera mais científica, tomou uma posição mais extrema, separando a psicologia da filosofia; James, em vez disso, manteve a psicologia presa a uma filosofia religiosa. Portanto, os fundadores da psicologia americana foram os alunos de Wundt, e não de James. (Essas redes intelectuais são tratadas em Ben-Davis e Collins, 1966.) O modo como James renunciou a teoria sociológica do *self* em minha opinião, não foi muito significativo, porque sua linha de pensamento nunca levou a um *self* inteiramente fundamentado socialmente. Além disso, seu princípio cardenal de um *self* sociológico é um dos principais argumentos que sucumbiu diante das análises sociológicas. Veremos a forma mais extrema disso na teoria dos múltiplos *selves* elaborada por Goffman.

era "Geognosia". Suspeita-se de que ele estava fazendo piadas à custa de seus colegas, tal como quando ele fez objeções ao modo como James havia desenvolvido o pragmatismo e anunciou que utilizaria a palavra "pragmaticismo" para designar sua própria doutrina, por que ela era "suficientemente feia para se manter a salvo de sequestradores".

Poderíamos nos perguntar como as ideias de Peirce chegaram a conquistar reconhecimento. A resposta é simples: Peirce era um gênio e ele estava bem no centro das coisas. Seu pai, Benjamin Peirce, era um professor de Harvard e o mais famoso matemático da América. Charles Peirce viveu em Cambridge e era frequentemente consultado por importantes intelectuais. Royce recebeu de Peirce toda a sofisticação técnica de seu sistema; John Dewey também recebeu influências de Peirce. No começo da década de 1870, William James e outros futuros eruditos (inclusive o pioneiro do pragmatismo jurídico e presidente da Suprema Corte de Peircesets, Oliver Wendell Holmes) costumavam se encontrar para um seminário informal no escritório de Peirce, apresentando suas ideias de forma menos sofisticada.

Uma diferença entre Peirce e os pragmatistas posteriores era de que ele era muito mais centrado na ciência e muito menos favorável à religião do que eles. Em parte, isso pode ser explicado pelas origens intelectuais desses autores. O pai de William James, Henry James Sr. (Henry James Jr., o novelista, era irmão de William) era um filósofo bastante popular, um seguidor do espiritualista sueco Swedenborg. A lealdade da família de Peirce, ao contrário, era acima de tudo à ciência e por isso eram hostis à religião, em virtude do obstáculo que seus dogmas impunham ao desenvolvimento da verdade científica. Peirce decidiu fazer da Filosofia uma ciência, ao expandir a disciplina da lógica.

Esse foi um passo visionário. A lógica, na época de Peirce, era um conjunto de exercícios formais dedutivos, que remontavam à escolástica medieval e a Aristóteles. As várias formas de pensamento eram classificadas em tipos de silogismos, dentre os quais o mais famoso, que na expressão acadêmica mais coloquial ficou conhecido como *Barbara*, em que se afirma o seguinte:

(A) Todos os homens são mortais.

(B) Todos os gregos são homens.

(C) Logo, todos os gregos são mortais.

Peirce apresentou objeções a essa versão da lógica enquanto um impedimento ao verdadeiro raciocínio. Pouco daquilo que realmente pensamos possui essa forma. Como se chega, por exemplo, à premissa principal (A)? É aqui onde acontece a maior parte da ciência e, inclusive, a maior parte do pensamento comum. A *dedução* é muito menos importante do que a *indução*, que é o processo através do qual se chega a tais generalizações.

Mas Peirce vai ainda mais adiante. A indução não consiste meramente em olhar para uma evidência e imediatamente chegar a uma conclusão. Ao contrário

de muitos filósofos "associacionistas" de sua época, Peirce conhecia bastante bem a pesquisa científica para saber que as generalizações não brotam simplesmente a partir dos fatos. É preciso toda uma estratégia de investigação, sendo que uma delas consiste em um esforço puramente mental para estabelecer uma hipótese. Esse processo preliminar de estabelecimento de conjecturas foi chamado por Peirce de *abdução*. Trata-se de um procedimento não rigoroso e não empírico, uma simples adivinhação de relações possíveis. No entanto, consiste em uma etapa crucial, sem a qual a ciência jamais poderia realizar nada. Além disso, na visão de Peirce, a abdução também é uma forma de inferência — uma inferência lógica, no sentido mais amplo do termo — pela qual se move de um conjunto de ideias a outro. Em sua base, a ciência é fundada sobre o processo da mente humana que é o mesmo que está presente no senso comum.

Isso permitiu a Peirce ampliar o método da lógica, não apenas incluindo a ciência e a Filosofia, mas de modo a se tornar uma teoria completa sobre a mente em todas as suas atividades. Ele propôs que cada forma de pensamento consiste na conexão de uma ideia com outra. Essas conexões e suas leis podem ser investigadas empiricamente. A ciência que ele fundou para fazer isso foi chamada de "Semiótica". Ao menos aqui o termo faz sentido (embora Peirce também tenha utilizado algumas variações peculiares, como "Semiosia" e "Semiose"), ao contrário de seu termo "abdução", que nunca se tornou popular.

A Semiótica é a ciência dos signos. Na visão de Peirce, nunca se percebe ou se pensa sobre o mundo de forma direta, mas apenas pela mediação de um símbolo. Isso significa que sempre ocorre uma relação de três partes, entre o *signo*, o *objeto* (apenas no aspecto ao qual o signo se refere) e o *referente interno* ou pensamento. Não há uma conexão direta — como supuseram os filósofos associacionistas como John Locke e seus discípulos — entre a ideia e o objeto externo ao qual supostamente se refere. O signo sempre está presente no meio, exercendo uma influência controladora. Eles são externos ao indivíduo e sua essência consiste no fato de que eles operam como um equivalente para todos os que o utilizam. Portanto, as palavras (ou símbolos visuais, sonoros, etc.) sempre intervem no processo de pensamento e introduz um elemento universal e social na mente individual.

Além disso, os signos não são isolados. Eles são utilizados em cadeias, um após o outro; eles se conectam não apenas ao objeto, mas também uns aos outros. Um signo carrega conotações de outros signos. Parte dessa conectividade reside na penumbra do significado, na medida em que uma palavra se refere a outras palavras, que tornam possível que ela seja parcialmente ou completamente traduzida (o que é chamado de *semântica*). Outra parte é a conexão dinâmica das palavras em uma sentença ou em uma cadeia de pensamento (o que é chamado de *sintaxe*, embora o que Peirce tivesse em mente fosse uma concepção bastante ampla a respeito de tais sequências de pensamento, muito mais amplas do que a sentença individual). A lógica, no sentido de Peirce, consiste nessas conexões de signos uns com os outros,

bem como com tudo o que está implicado em sua relação com os pensamentos e com os objetos. Nossas inferências lógicas são hábitos mentais; o que consideramos como uma crença válida é um hábito de se mover de um signo a outro, de modo que isso está tão bem estabelecido que acontece sem que seja questionado.

Até mesmo as emoções operam segundo esse mesmo esquema. As emoções possuem sua lógica própria — consistem em uma inferência de um estado mental a outro — através da mediação de signos (e algumas vezes com referência a objetos exteriores). A própria consciência é uma espécie de emoção, geralmente muito branda, ligada a determinados tipos de relações entre signos. Peirce, cerca de 20 anos antes de Freud, concebia os processos mentais como algo que se dá de forma inconsciente, uma vez que o hábito da conexão está solidamente estabelecido e nada interrompe o suave fluxo das inferências. Por outro lado, tornamo-nos extremamente conscientes de algo quando somos emocionalmente despertados por esse algo; na realidade, a emoção é simplesmente um tipo particular de distúrbio que experimentamos no fluxo das inferências.

A partir desse ponto, Peirce atacou o tipo de filosofia elaborado por René Descartes, que tentou adquirir a certeza duvidando de tudo, até que houvesse restado apenas certos fundamentos que não podiam ser questionados. O "*cogito ergo sum*" (penso, logo, existo) de Descartes, segundo Peirce, é impossível, porque não podemos pensar sem a mediação dos signos, e os signos contêm uma referência a outros signos e às outras pessoas que os utilizam. O pensamento sempre ocorre no contexto de uma comunidade e, de fato, aquilo que chamamos de verdade é algo objetivo somente porque ela consiste em hábitos mentais ao qual nós, como grupo, tendemos inevitavelmente, na medida em que são esses hábitos que nos permitem operar no mundo. Portanto, a epistemologia de Peirce abre espaço para um mundo objetivo, material, sobre o qual James evitou falar. Ao mesmo tempo, ele propôs uma teoria da mente essencialmente social. O homem, afirmou Peirce, é simplesmente a soma do conjunto de seus pensamentos, e essa soma é sempre uma coleção histórica das experiências de sua própria sociedade. Nós nunca conseguimos uma certeza plena em relação a qualquer coisa, no sentido rigoroso da lógica da prova; até mesmo na Matemática é possível questionar a delicada base das conexões entre uma ideia e outra. Na realidade, nós nunca fazemos isso; nosso critério de verdade operante consiste simplesmente na ausência de dúvida, um pragmatismo que funciona suficientemente bem enquanto as ideias parecem fluir automaticamente. É isso o que confundimos com verdade absoluta.

Peirce não era explicitamente um sociólogo. Ele não vislumbrou a possibilidade de tal ciência, embora tenha incluído em sua classificação das "Ciências Humanas" um ramo chamado de "Física Descritiva ou História". Ele não desenvolveu muitas concepções sobre a estrutura social. Isso era algo bastante característico dos pensadores americanos de sua geração e das gerações subsequentes. Um de seus sucessores pragmatistas, John Dewey, escreveu muitas coisas na área de Filo-

sofia social, embora isso não possa ser considerado exatamente uma contribuição para a Sociologia. Dewey estava mais preocupado com os ideais de democracia do que com sua realidade. Ele fez muitos trabalhos em defesa de uma "Educação progressiva", uma ideia segundo a qual as escolas deveriam fazer parte do curso geral de adequação à vida, em vez de se ocupar em ensinar as disciplinas tradicionais. Isso serviu como justificação ideológica para diluir o conteúdo escolástico das escolas durante o período de expansão massiva do sistema escolar no começo do século XX; mas nem Dewey nem qualquer um dos outros seguidores do pragmatismo tiveram imparcialidade suficiente para perceber as lutas por *status social* envolvidas nesse processo, nem a inflação dos diplomas que estava em curso. Tal como é típico entre a maior parte dos filósofos que decidem falar sobre a sociedade sem se valer de nenhum dos princípios explicativos da Sociologia, seus ideais acerca de como as coisas deveriam ser comprometeram seu entendimento a respeito de por que as coisas são como são e, portanto, impediram-nos de obter uma chance real de pôr seus ideais em prática.

Os pragmatistas nunca dominaram no território da Filosofia americana. Durante a época de Peirce, James e Dewey — aproximadamente entre 1870 e 1930 — os departamentos de Filosofia geralmente ensinavam versões do Idealismo, que afirmava ser mais genuinamente filosófico do que o pragmatismo no tratamento das grandes questões da metafísica, e mais objetivo em sua concepção de verdade. Quando o Idealismo finalmente colapsou diante do secularismo do século XX, foi substituído nos anos de 1930 e 1940 pelo positivismo lógico, que se concentrava sobre um estreito conjunto técnico de regras que definiam aquilo que poderia ser concebido como um método científico. A concepção mais ampla e realista de ciência, desenvolvida por Peirce, foi deixada de lado. Ela voltou em cena, de uma forma diferente, nos ecos encontrados na recente Sociologia da ciência.

No geral, os sociólogos acabaram se tornando os verdadeiros herdeiros da tradição pragmatista. Não que eles tenham aceitado todos os aspectos dessa tradição. A defesa pragmatista da religião, interesse primordial de James, foi o primeiro elemento a ser eliminado. A ideologia progressiva de Dewey também não teve muita chance, uma vez que os sociólogos começaram a importar a teoria durkheimiana e a teoria do conflito. Dewey deixou uma contribuição importante, talvez ainda não suficientemente bem apreciada, que se refere à percepção da fluidez da vida na medida em que ela consiste em uma sequência contínua de situações. No entanto, a contribuição mais importante do pragmatismo foi a de estimular os sociólogos a elaborar uma teoria totalmente social sobre a natureza da mente e do *self*, com ênfase na ação.

A sociedade está na mente: Cooley

Charles Horton Cooley foi um colega de Dewey na Universidade de Michigan. Mas Cooley fazia parte do recém-fundado Departamento de Sociologia, não era um filósofo, e sua teoria foi construída a partir de observações empíricas, embora

fossem apenas observações de caso. O primeiro importante argumento da micro-sociologia americana foi enunciado no começo do século XX, no livro de Cooley *Human Nature and Social Order* (1902).

Cooley começou com a observação bastante comum de que as crianças muitas vezes têm um amigo imaginário. Fisicamente, elas podem estar sozinhas, mas em sua imaginação elas sempre estão na presença de outros. Cooley tomou isso como uma pista para o desenvolvimento da mente. Pensar, ele propõe, consiste em tratar conversas imaginárias, que ocorrem silenciosamente em nosso interior. É ao falar que as crianças aprendem a pensar. Portanto, conversar com um amigo imaginário é um estágio intermediário no qual a criança aprende a internalizar a fala; aqui a conversa ainda é travada em voz alta, mas com um parceiro imaginário.

Até mesmo para os adultos, continua Cooley, não existe uma diferença essencial entre pessoas reais e imaginárias. As outras pessoas são reais para nós somente porque imaginamos uma vida interior que não somos capazes de observar, mas que projetamos nelas. Cooley declara que "todas as pessoas reais são imaginárias nesse sentido". "Minha associação com você evidentemente é uma relação entre minha ideia sobre você e o resto de minha mente". Cooley propõe, portanto, um tipo de empirismo fenomenológico. Nós apenas temos contato com as ideias que temos das outras pessoas, nunca com as próprias pessoas. Seus corpos físicos que estão diante de nós são importantes somente na medida em que eles oferecem um centro em torno do qual podemos cristalizar nossos sentimentos. Afinal, pergunta Cooley, que pistas sobre a personalidade de uma pessoa conseguimos obter ao pesar e mensurar seu físico? O objetivo da Sociologia consiste em observar os verdadeiros fatos da sociedade, e estes consistem em nada mais do que imaginações que as pessoas têm umas das outras.

Portanto, a sociedade deve ser primeiramente estudada na imaginação. Pessoas fisicamente reais não são socialmente reais a menos que alguém realmente as imagine. Elas não podem exercer qualquer influência sobre nós, a menos que tenhamos consciência de suas intenções sociais para conosco. Cooley declara que se alguém for para um país estrangeiro e se esconder tão bem, de modo que ninguém saiba que essa pessoa está lá, ela não terá uma existência real para os habitantes desse lugar. Essa parece ser uma visão bastante etérea sobre a sociedade, mas Cooley faz isso parecer uma virtude teórica. Se as pessoas forem concebidas primariamente como entidades físicas, não há como explicar como a sociedade existe. Nós observariamos apenas corpos separados, e a sociedade teria que ser concebida como uma força misteriosa acrescentada a partir de fora, chamada de sociabilidade, altruísmo ou algo do tipo. Mas não encontramos nenhuma dificuldade quando se percebe que a mente de cada pessoa já é social, e que o social é a mente. A sociedade é uma relação entre ideias. "Para que seja possível existir a sociedade, é evidentemente necessário que as pessoas estejam reunidas em algum lugar; e elas se reúnem apenas enquanto ideias pessoais na mente. Onde mais poderiam reu-

nir-se?" A mente humana (que Cooley apresenta em letra maiúscula) é um desenvolvimento que se estende ao longo de diferentes períodos, e ela consiste no locus da sociedade em sentido mais amplo.

Como podemos perceber, a visão de Cooley sobre a sociedade é extremamente benevolente. Não existe nenhuma verdadeira distinção entre egoísmo e altruísmo, porque o eu e o outro não existem senão em relação recíproca. O altruísmo não é uma motivação especial, mas está implicado em todos os nossos sentimentos; e não se pode pensar "eu" a não ser a partir de uma referência implícita às outras pessoas. O conflito ou a dominação dificilmente poderiam se fazer presentes nesse esquema. Os problemas sociais são um mero desentendimento e podem ser resolvidos a partir de uma apreciação mais ampla, que contemple o ponto de vista dos outros: A ingênua ideologia americana torna-se bastante aparente aqui. O idealismo de Cooley é tão extremo que ele não vê nenhuma diferença entre as pessoas ficcionais e as reais; Hamlet é socialmente tão real quanto o porteiro do meu prédio — na verdade, provavelmente é até mais real, uma vez que há mais pessoas que pensam sobre Hamlet. Cooley declara que o aristocrata russo que pensa em seu servo como um mero animal não é socialmente afetado por este, porque o servo não exerce nenhum impacto sobre sua mente ou sua consciência. Esse exemplo foi muito mal escolhido, porque é o servo que realiza o trabalho material do qual depende o estilo de vida do nobre e inclusive sua própria existência enquanto classe social. Seus escritos elaborados a partir de seus estudos sobre a classe média em Ann Arbor, Michigan, 15 anos antes da Revolução Russa, já estavam repletos dessas considerações fantasiosas.

No entanto, não podemos considerá-lo como um mero sonhador. Sua teoria está muito próxima da insignificância enquanto um modelo sobre a estrutura social mais ampla. Mas ela abriu caminho para uma teoria da microsociologia enquanto um processo de interpretação mental. O exemplo dado por Cooley, de que Hamlet seria socialmente mais real do que as pessoas a nossa volta, é um tanto tolo, mas ele se torna menos tolo se Hamlet for substituído por um personagem histórico como Jesus, Maomé, ou por algum *pop star* contemporâneo que estabelece um modelo imitado por milhões de indivíduos. "As imaginações que as pessoas têm sobre as outras são os fatos sólidos da sociedade", declarou Cooley. Devemos acrescentar que não são apenas os únicos fatos sólidos, mas os únicos suficientemente sólidos e importantes.

#### A Sociologia do Pensamento de George Herbert Mead

Enquanto Cooley foi sugestivo, mas superficial, George Herbert Mead desenvolveu essa linha de pensamento em uma sofisticada teoria da mente social. Mead não era um sociólogo, mas um filósofo que lecionava na Universidade de Chicago no mesmo departamento de John Dewey (que se transferiu de Michigan). Ele estudou em Harvard com Josiah Royce, o filósofo idealista que mencionei anteriormente.

te, em virtude de suas extravagantes crenças na divindade do Estado. Em comparação com ele, Mead tinha uma abordagem bastante empirista, até mesmo materialista. Ele chamava a si mesmo de behaviorista social e admirador do psicólogo John B. Watson, que propôs reduzir o estudo da mente ao estudo do comportamento observável e induzir as leis do comportamento humano a partir de experimentos com animais. Para Mead, no entanto, o comportamento crucial é sempre o comportamento social. É a interação entre organismos biológicos e a internalização desses movimentos de um lado para o outro dentro dos seres humanos que constituem a mente.

Mead parte desse argumento para apresentar a distinção entre o *self* e o corpo. O *self* é algo reflexivo, que pode ser tanto sujeito quanto objeto, e que pode fazer-se objeto de si mesmo. As partes de nosso corpo (por exemplo, o coração, o sistema digestivo) são capazes de funcionar sem nosso controle consciente, e eles constituem uma unidade na medida em que fazem parte de nosso *self*. Quando estamos completamente absortos na realização de uma tarefa qualquer, o *self* não está presente. Além disso, há muitas experiências do *self* sem que haja relação com o corpo: no pensamento, na imaginação, na memória.

De onde, portanto, advém esse *self* não corpóreo? O *self* é um ponto de vista. Nós nunca conseguimos ver o nosso corpo um todo, nem mesmo diante de um espelho. O indivíduo experiencia a si mesmo não mediante uma observação direta, mas apenas a partir do ponto de vista indireto das outras pessoas. Isso é o que há de característico na comunicação humana; um animal produz um barulho que tem algum significado para os outros membros de sua espécie, mas as palavras dos seres humanos são símbolos que são dirigidos não apenas aos outros, mas também a nós próprios. Ao contrário de Cooley, que tinha uma concepção bastante rudimentar sobre a mente, Mead assimilou o sofisticado modelo dos três elementos proposto pela teoria do significado de Peirce. É essa reflexividade, afirma Mead, e não qualquer identidade sobrenatural tal como a Alma, que torna alguém humano, rompendo, portanto, com os sentimentos religiosos de seu próprio professor, Royce.

O *self*, que pode ser um objeto de si mesmo, surge somente na experiência social. Depois que o indivíduo adquire um ponto de vista social, pode tornar-se solitário e desenvolver seus próprios pensamentos, mas não antes disso. O pensamento é uma conversa travada consigo mesmo. Mas até mesmo a conversa com os outros possui essa característica autorreferencial. Precisamos ser capazes de pensar quais palavras diremos a seguir, na medida em que assimilamos o ponto de vista do outro e avaliamos sua reação ao que dissermos, e assim por diante. O mesmo se aplica a essa conversa interna que constitui o pensamento: temos que nos monitorar constantemente, assumindo o papel de um ouvinte interno que pode dirigir o fluxo subsequente do pensamento.

Mead foi mais adiante do que Cooley também em um outro aspecto. Enquanto Cooley sustentava uma noção do senso comum de um *self* unitário, Mead afirmou

que cada indivíduo possui múltiplos selves. Mantemos relações diferentes com pessoas diferentes e somos coisas diferentes diante dessas pessoas diferentes. Há diferentes selves para diferentes tipos de relações sociais, e algumas partes do self existem apenas subjetivamente, diante de nós mesmos. Portanto, Mead adentrou no mesmo terreno de Sigmund Freud, embora tenha apresentado uma divisão diferente entre as diferentes partes do self. Tal como veremos, essa ênfase nos múltiplos eus foi desenvolvida especialmente por Erving Goffman.

Mead era um pragmata em sua ênfase no significado e o concebia como uma forma de ação. Ele elaborou ainda mais a tríade do significado presente na semiótica de Peirce: há sempre um gesto (que pode ser um som) produzido por um organismo para se dirigir a outro, uma resposta do outro, e uma ação resultante que responde ao gesto. Nosso pensamento ocorre mediante a utilização de símbolos carregados de significados. Até mesmo algo bastante mundano como uma cadeira é simbolizado por um gesto (verbal ou algum outro, como o ato físico de sentar-se) que entra na comunicação dessa forma. Os símbolos não são parte do mundo físico a nossa volta porque este sempre consiste em objetos particulares — esta cadeira, aquele canto da sala — enquanto os símbolos são universais. Eles evocam a mesma resposta em todas as pessoas e, portanto, em inúmeras situações. Até mesmo a mesma linguagem não verbal depende de que seja produzida uma mesma resposta por parte de todos. “Uma pessoa que diz alguma coisa diz para si mesma aquilo que está dizendo para os outros”, declarou Mead, “pois, de outro modo, ela não saberia do que está falando”.

Mead descreve o desenvolvimento da mente na infância de forma a ampliar a descrição feita por Cooley sobre o amigo imaginário. Mead afirma que isso se aplica a toda forma de brincadeira, seja a criança sozinha, seja com outras crianças. O primeiro tipo de brincadeira é um faz de conta: brincar de ser uma mãe, um policial, o motorista de um carro de brinquedo (ou até mesmo de ser o próprio carro), ou seja lá o que for. As crianças pequenas brincam dessas coisas sem parar, porque este é o primeiro e mais simples estágio de “ser o self de outra pessoa”. É um momento no qual se aprende a desempenhar o papel do outro, o que é crucial para que se adquira um ponto de vista exterior sobre si mesmo.

Quando as crianças estão um pouco mais velhas, há um segundo estágio, o dos jogos organizados. Seja no esconde-esconde ou no *baseball*, agora está presente uma estrutura que deve ser aprendida. A criança deve conhecer as atitudes de todos os envolvidos no jogo para que seja capaz de jogar em qualquer posição. O jogador que recebe a bola deve saber o que o batedor está fazendo tão bem quanto aquilo que irá fazer; as atitudes de todos os outros estão entrelaçadas em todas as posições. Nesse estágio, o self social se torna completamente cristalizado em todas as crianças trocavam facilmente de um papel para outro, e de um estado emotivo para outro. Segundo Mead, essa rápida mudança nos papéis constitui tanto o charme quanto a fraqueza da infância. Isso explica tanto a fantástica espontaneidade da

criança e sua capacidade para se entregar às coisas quanto a volatilidade que faz com que ela passe dos risos às lágrimas de um instante para outro.

Os jogos organizados representam um estágio mais avançado da organização do self. Os papéis são escolhidos de forma mais deliberada e se permanecem neles enquanto a situação social o demandar. Tanto o self quanto a rede de papéis que o circunda se tornam mais solidamente estruturados. É por essa razão que as crianças começam a manifestar interesse pelas regras, podendo tornar-se bastante inflexíveis no que se refere à importância de segui-las à risca. O nível mais elevado de reflexividade que faz com que se perceba que as regras podem ser mudadas ainda não foi atingido. O que essas regras externas representam é a aquisição de uma estrutura mental que Mead denomina de “Outro generalizado”. Isso não significa simplesmente adotar para si o exemplo de outra pessoa, mas consiste em uma fidelidade permanente da mente que assimila a atitude de toda a comunidade. É uma espécie de ponto de vista de um espectador e relação ao time de *baseball*, em que cada papel está interligado com os outros. O “Outro generalizado” é a base para a cooperação institucional complexa que constitui a sociedade. A propriedade, por exemplo, não é meramente a relação de alguém com algo físico, mas um reconhecimento de que o direito de alguém será reconhecido pelos outros.

O “Outro generalizado” também faz parte da mente do próprio indivíduo. Somente adotando a atitude do “Outro generalizado” em relação ao próprio self é que é possível ao indivíduo pensar naqueles símbolos abstratos que constituem a mente racional e adulta. As palavras são universais, provocam uma atitude semelhante por parte de todos; essa universalidade não poderia existir se não houvesse uma estrutura mental capaz de assimilar uma atitude comum a todos. É uma espécie de espelho global diante do qual cada pessoa individual se expressa e atribui um significado geral às suas expressões.

As outras partes do self são derivadas dessa estrutura. Cooley falou de um “self espelhado”, como uma autoimagem derivada a partir de fora. Mead afirmou que isso é apenas uma parte da estrutura. Existe um “Eu”, uma parte espontânea de si mesmo, que responde às situações sociais e faz gestos para os outros. Esse self não é completamente determinado pelo exterior, mas possui um elemento de liberdade e de iniciativa. Há também o “Mim”, o self que é formado pelas atitudes das outras pessoas em relação ao indivíduo. Essa é uma imagem sobre o self, o self orgulhoso ou humilde, bom ou mau, feio ou bonito. O “Mim” é um self derivado, que surge apenas reflexivamente, depois de alguém ter dirigido algum tipo de gesto às outras pessoas. O self espelhado proposto por Cooley é reduzido a uma posição secundária, e com isso o sistema ganha mais dinâmica. Em todos esses momentos o “Outro generalizado” desempenha um papel crucial. O “espelho” não é meramente exterior, como Cooley havia dito; na verdade, ele tende a tornar-se um acessório permanentemente dentro da mente individual, quando se habitua a observar os próprios pensamentos e sente a necessidade de atribuir-lhes um significado geral, para que pos-

sam ser comunicados: É o "Outro generalizado" que providencia essa audiência abstrata e genérica que pode ser utilizada nessa conversação interior que constitui o pensamento.

Mead, portanto, apresenta um modelo de mente enquanto um conjunto de partes que interagem. Ela é socialmente ancorada porque o "Outro generalizado" é seu ponto de referência central, embora seja um ponto invisível. Ao mesmo tempo ela é individual e fundamentalmente livre, em virtude da existência do "Eu" que sempre negocia com as outras pessoas, em vez de simplesmente aceitar as demandas sociais pré-existentes. Aqui também o pensamento é permeado pela sociedade, porque as ações e reações que são planejadas para dirigir o curso da própria ação diante dos outros são aspectos do "Mim", pequenas imagens de si mesmo em que o indivíduo se imagina em diferentes situações, enquanto tenta visualizar mentalmente as várias opções. Seria possível dizer (e essa é uma metáfora minha, não de Mead) que o *self* é como um tabuleiro de damas, no qual o "Mim" (na realidade, os muitos "Mim") são as damas, o "Eu" é o jogador que faz os movimentos e o "Outro generalizado" é a luz sobre o tabuleiro que torna os movimentos inteligíveis. Ou, para utilizar uma outra metáfora, o *self* é uma série de espelhos em constante movimento que se refletem mutuamente.

#### Blumer cria o Interacionismo Simbólico

Não é difícil de imaginar as inúmeras direções que puderam ser seguidas a partir do sistema de Mead. Uma dessas direções enfatiza a fluidez e as negociações da ordem social. Essa foi a direção seguida por Herbert Blumer, reforçada pela tendência da Escola de Sociologia de Chicago. A outra direção é diametralmente oposta, na medida em que circunscreve o *self* em um conjunto de papéis sociais, e que dá origem à teoria dos papéis. Nós analisaremos cada uma dessas teorias separadamente.

Conforme já ressaltai, Georg Herbert Mead não foi um sociólogo, e durante sua vida chegou apenas a publicar um pequeno número de escritos sociológicos. Mas suas aulas na Universidade de Chicago eram muito populares entre os estudantes da década de 1930. Foi nessa época que a Sociologia americana começa a adquirir uma verdadeira tradição de pesquisa, liderada pelos sociólogos de Chicago W.I. Thomas e Robert E. Park. Esses sociólogos não eram particularmente fortes no campo da teoria e seus interesses eram mais voltados para os problemas da cidade moderna e para a questão da assimilação dos novos imigrantes na sociedade americana. As teorias derivadas dessas pesquisas tenderam a ser mais ecológicas e estruturais em vez de microinteracionistas. Mas W.I. Thomas, que teve uma formação em Filosofia alemã em função de um estágio na Alemanha durante a virada do século, contemplou em seus trabalhos um elemento voluntarista que se encaixava bem com o lado mais ativo da teoria de Mead. Em seu tratado sobre problemas sociais chamado de *The child in America*, Thomas formulou algumas breves sentenças que posteriormente se tornaram famosas, ficando conhecidas como "o teorema

de Thomas". Sua principal afirmação era a de que "se os homens definem as situações como reais, então elas são reais em suas consequências". A vida social possui as características que as pessoas acreditam que ela possui, ou ao menos tende a possuir. Se determinado comportamento passa a ser definido como prestigioso, será dessa forma que as pessoas passarão a agir; se ele é definido de maneira oposta, tornar-se-á socialmente desviante e será evitado por todos aqueles que desejam ser respeitáveis.

Isso faz com que a vida seja bastante fluida e capaz de passar por rápidas mudanças. Se o estatuto de uma determinada situação mudar de rumo, o comportamento que ela evoca também irá sofrer mudanças, algumas vezes de forma espantosamente extrema. Foi essa interpretação de Mead que foi defendida por Herbert Blumer, na época um jovem professor no departamento de Sociologia da Universidade de Chicago. Após a morte de Mead em 1932, Blumer se tornou seu ardoroso porta-voz. Ele cunhou o termo "interacionismo simbólico" para resumir a posição de Mead, que afirmava estar reproduzindo fielmente. Contudo, é importante ressaltar que houve consideráveis controvérsias em relação a isso. O interacionismo simbólico de Blumer se parecia muito mais com a "definição da situação" de Thomas do que com o aspecto da teoria de Mead que seguia o behaviorista Watson, e era bastante diferente do modo com que os defensores da teoria dos papéis estavam tentando cristalizar o pensamento daquele autor, enquanto um conjunto definitivo de leis explicativas.

É possível também que haja um elemento da filosofia de John Dewey no interacionismo simbólico de Blumer. Dewey também esteve na faculdade de Filosofia da Universidade de Chicago antes de mudar-se para Columbia, e certamente deve ter feito parte da atmosfera intelectual em torno de Blumer. Dewey atacou o modelo utilitarista que concebia o ator racional enquanto alguém que escolhe os meios para obter determinados fins, de modo a maximizar as recompensas e minimizar as punições. Dewey afirmava que os meios e os fins não são separados no mundo real. Nas situações ordinárias agimos segundo o hábito, encontrando os fins ao mesmo tempo em que descobrimos os meios para obtê-los. Uma situação leva à outra, e geralmente nenhum cálculo racional se faz presente.

Blumer adotou esse modelo situacional e levou-o ao extremo. As pessoas nem sempre adotam papéis já prontos. Elas os criam e recriam de uma situação para outra. As assim chamadas instituições sociais – o Estado, a família, a economia – existem somente na medida em que as pessoas realmente se reúnem em determinadas situações. Podemos agir juntos porque construímos as ações juntos. Isso é feito a partir do seguinte mecanismo descrito por Mead: cada indivíduo projeta a si mesmo (isto é, o aspecto "Mim" do *self*) em diversas possibilidades futuras; cada um imagina o papel dos outros de modo a saber quais as reações possíveis à sua ação; como resultado, cada um alinha sua própria ação conforme as reações que prevê por parte das outras pessoas. A sociedade não é uma estrutura, mas um processo.

essa teoria é o ponto de partida para lidar empiricamente com as diferenças perceptíveis no comportamento dos indivíduos. A parte mais elaborada dessa teoria lida com os múltiplos papéis que um indivíduo pode ter em sua "coleção de papéis" (um termo criado por Robert Merton, que integrou a teoria dos papéis a uma análise funcionalista). Portanto, um mesmo indivíduo pode ser ao mesmo tempo esposa (para seu marido), mãe (para seus filhos), filha (para seus pais), funcionária (para seu patrão), líder (de uma associação de pais e mestres), e assim por diante. Surge, então, a seguinte questão: como os indivíduos lidam com os possíveis conflitos entre os diferentes papéis de sua coleção? Na parte mais refinada dessa teoria, desenvolvida por Ralph Turner, é oferecido um conjunto de proposições que tentam prever a quais desses papéis o indivíduo tende a dar preferência: ou seja, quais papéis os indivíduos tendem a identificar como sendo seu "verdadeiro" self, e quais papéis consideram mais superficiais?

Há uma considerável diferença no tom dessas duas ramificações do interacionismo simbólico. Os teóricos dos papéis sociais gostam de usar exemplos que são banais e familiares (a mãe que faz parte da associação de pais e mestres, e assim por diante), se comparados aos temas mais *underground* que são os preferidos dos situacionistas blumerianos mais radicais. Os teóricos dos papéis sociais decidiram de liberadamente seguir o penoso caminho de construção de uma teoria científica, enquanto os situacionistas no geral atacaram as teorizações abstratas em favor de uma atitude mais comprometida com a fluidez e a espontaneidade da vida real. Contudo, essa tradição prosseguiu sem se apoiar em uma base teórica consistente. Os situacionistas tenderam a abandonar a teoria para se dedicar ao exame de problemas sociais particulares, retornando a um ponto de vista sem teoria, característico dos primeiros anos do século. A teoria dos papéis continuou a trabalhar na elaboração de um modelo científico avançado, mas esse objetivo acabou se reduzindo à questão de saber como o self é fixado pelos papéis sociais. Isso não apenas eliminou o lado dinâmico do indivíduo, ressaltado por Mead, mas também resulta em uma teoria parcial sobre o self. Mead produziu um modelo da mente, especificando em que consiste o aparato interno da consciência - a conversação interna entre o "Eu", o "Mim" e o "Outro generalizado", o que constituiu uma teoria sociológica do pensamento. A teoria dos papéis desviou o foco dessa estrutura interna, voltando-se apenas para os modos pelos quais o self se liga a uma ou outra parte da sociedade. Nos termos de Mead, essa é apenas uma teoria do "Mim".

Em minha opinião, a teoria meadiana sobre a mente ainda não foi esgotada. Na realidade, ela mal foi tocada. Tanto a versão situacionista quanto a versão da teoria dos papéis desviaram a atenção da mais importante contribuição de Mead, qual seja, uma genuína teoria sociológica do pensamento. Talvez seja por isso que o impeto teórico da microsociologia tenha sido assumido, nos últimos anos, por uma outra linhagem teórica, que não provém da tradição americana enraizada em Peirce, Cooley e Mead. Trata-se de uma abordagem da Sociologia da consciência completamente diferente, que tem navegado sob a bandeira da etnometodologia ou fenomenologia.

## A Sociologia da Consciência: Husserl, Schutz e Garfinkel

Em 1966, Peter Berger e Thomas Luckmann publicaram um livro com um título revelador: *The Social Construction of Reality*. Os autores, um americano e um alemão, foram estudantes de Teologia e Filosofia, e seu argumento provocou um abalo entre os autores da Sociologia, que costumavam considerar o mundo como uma realidade objetiva e independente dos seres humanos que o habitam. Um ano mais tarde, veio uma afirmação ainda mais radical enunciada por Harold Garfinkel em seu livro *Studies in Ethnomethodology*. Esse livro consiste na reunião de alguns artigos, que haviam sido estudados extensivamente por um grupo de arduos discípulos que se reuniam privadamente. Com a publicação do livro, esse movimento *underground* veio à luz repentinamente. O núcleo central da Sociologia estava sendo desafiado por um grupo de epistemólogos radicais, que declaravam que a Sociologia era ingênua, destituída de qualquer fundamento e que precisava ser substituída por uma nova disciplina, chamada de "etnometodologia".

Não é preciso dizer que isso não aconteceu, mas fez com que todos percessem que o antigo *establishment* sociológico já não estava no comando em todos os lugares, e que dentre as facções que se enfrentavam na nova cena intelectual, havia uma explicitamente revolucionária. Os "étnos", como passaram a ser chamados seus adeptos, não eram revolucionários em um sentido político; para a maioria deles, o marxismo era parte daquele antigo modo de pensar que deveria ser superado.

O que eles queriam? A maior parte das pessoas não sabia ao certo. Garfinkel e seus seguidores tendiam a escrever em uma linguagem convoluta, com uma terminologia hermética e geralmente se encontravam em locais privados e não faziam qualquer esforço para apresentar sua província aos demais membros do universo intelectual. Muitos sociólogos simplesmente consideravam esse movimento como um culto. Parte disso se devia ao fato de que os etnometodólogos estavam introduzindo duas inovações radicais de uma só vez. De um lado, eles estavam tornando a Sociologia muito mais filosófica do que ela o fora nos últimos 60 anos ou mais, e por outro lado, a filosofia que eles estavam tentando introduzir era uma vertente bem pouco familiar, que remontava à fenomenologia alemã. Mas se os etnometodólogos tivessem sido meramente filosóficos, teria sido muito mais fácil repudiá-los. Mas eles também afirmavam ser muito mais empíricos do que a Sociologia convencional. De fato, uma de suas principais estratégias para criticar a Sociologia existente consistia em acusá-la de ignorar aquilo que há de mais fundamental nos fatos a serem observados. Nos *surveys* apenas eram feitas perguntas e os pesquisadores se equivocavam ao tomar as respostas dadas como se estas descrevessem o modo como as pessoas realmente vivem; a Sociologia histórica baseava-se em documentos cada vez mais distantes da realidade social. Os interacionistas simbólicos, como Blumer, já haviam elaborado algumas dessas críticas, mas os etnometodólogos usaram as mesmas armas contra eles. Os interacionistas simbólicos apenas tocaram a superfície da interação; eles construíram interpretações sobre isso,

As definições das situações surgem a partir de uma contínua negociação de perspectivas. A realidade é socialmente construída. Se ela toma a mesma forma reiteradas vezes, é somente porque as partes envolvidas na negociação chegaram à proposta de uma mesma solução e não há garantia de que na próxima vez as coisas acontecerão da mesma maneira.

A versão do interacionismo simbólico desenvolvida por Blum concede muita importância à espontaneidade e à indeterminação. Qualquer instituição pode mudar, a sociedade pode irromper em revolução. Essa nunca se tornou uma posição dominante na Sociologia americana. Até mesmo durante a carreira de Blum, as abordagens evolucionária e ecológica sobre a estrutura social cediam lugar para o estrutural-funcionalismo de Talcott Parsons e Robert Merton e, de outro lado, havia também um crescimento das macroteorias do conflito. Mas Blumer fez do interacionismo simbólico uma tendência poderosa e uma franca oposição às outras vertentes. Ele criticava veementemente todas as posições rivais que, a seu ver, reificavam a estrutura social e perdiam de vista a realidade mais essencial, os indivíduos que negociam as situações sociais. Na visão de Blumer, o funcionalismo era uma teoria irrealista que lidava com categorias abstratas. As pesquisas de *survey* e os métodos de pesquisa qualitativa em geral (que se tornaram bastante populares em uma das vertentes da Sociologia a partir da década de 1950) eram igualmente condenadas por Blumer porque elas não captavam o que há de mais essencial na vida social. As respostas a um questionário sobre as atitudes de alguém, segundo Blumer, são completamente irrealis, porque fazem abstração das situações reais nas quais as pessoas agem. Perguntar a uma pessoa sobre suas atitudes acerca das relações raciais, por exemplo, irá mostrar apenas como as pessoas agem numa situação em que são questionadas por um entrevistador, mas não diz nada sobre o modo como essas pessoas realmente lidam com negros e brancos. Os comentários negativos de Blumer irritaram muito seus oponentes, e um deles chegou a acusá-lo de ser "o coveiro da pesquisa sociológica".

Não obstante, Blumer exerceu uma considerável influência. Ele lecionou na Universidade de Chicago durante 20 anos, e foi o editor do prestigioso *American Journal of Sociology*; na década de 1950, ele se mudou para West Coast, para organizar um famoso departamento de Sociologia na Universidade da Califórnia, Berkeley. O interacionismo simbólico não era apenas crítico das outras Sociologias, mas criou sua própria tradição de pesquisa. Calçada sobre a tradição que tinha a Escola de Chicago nas pesquisas de observação participante, desenvolveu uma teoria das ocupações e das profissões, na qual estas não eram concebidas enquanto entidades, mas enquanto processos: formas de interação negociadas pelos próprios participantes. Sob a orientação de um colega de Blum em Chicago, Everett Hughes, a abordagem interacionista concebia os médicos, advogados e porteiros como sendo iguais em suas manobras para esconder seu trabalho sujo e manipular sua imagem pública [A influência empírica dessa abordagem sobre a obra de Erving Goffman já está bastante óbvia, embora Goffman tenha baseado suas interpreta-

ções teóricas em uma outra tradição (durkheimiana)]. O quadro geral sobre as profissões apresentado por essa abordagem é bem diferente daquele oficial e laudatório oferecido pelos funcionalistas; em vez disso, consiste em uma exposição das políticas ocultas das profissões.

Uma outra importante vertente do interacionismo simbólico foi a que se dedicou ao estudo do desvio. Pesquisadores como Alfred Lindesmith, Howard Becker e Edwin Schur tomaram o ponto de vista "interno" para estudar as situações e as características gerais dos delinquentes, alcoólatras, drogados e outros transgressores dos padrões sociais, em vez de aceitar o ponto de vista oficial apresentado pelas agências de controle. Eles mostraram como os "desviantes" seguem uma trajetória própria e chegam a uma determinada interpretação de si próprios que os faz perseguir um caminho contrário ao do mundo "certinho" e "quadrado". A partir dessa perspectiva, o próprio "desvio" não pode ser uma categoria tomada como dada; os padrões violados não são uma entidade objetiva, mas eles próprios são negociados politicamente. Edwin Schur descreveu a criação dos "crimes sem vítimas", tais como o uso de drogas, as apostas ou aborto, e Howard Becker cunhou o conceito de "empregadores morais" para analisar as manobras das pessoas que estão no lado oficial para tentar categorias de desvio para impor aos outros.

O interacionismo simbólico adotou o ponto de vista daqueles socialmente desviantes para marcar um contraste com as afirmações oficiais e benevolentes que Cooley costumava endossar. A trajetória dos últimos 70 ou 80 anos tem sido aquela que parte do ponto de vista ultraoficial e chega até o submundo, tendo a crítica de Blumer à Sociologia oficial como ponto de virada. Nos últimos anos, o interacionismo simbólico, ao menos para alguns sociólogos, tem se tornado aliado da abordagem marxiana do conflito. Isso não se aplica a todas as teorias do conflito, especialmente no caso do materialismo mais linha dura, mas no geral o interacionismo simbólico tem encontrado muitos pontos de contato com a versão do marxismo que defende posições antipositivistas e anticientíficas, que fala da transitoriedade e arbitrariedade da ordem social capitalista. Na verdade, há até mesmo uma lógica intelectual profunda que legitima essa convergência, na medida em que ambas as tradições têm como ancestrais remotos o idealismo alemão e as filosofias historicistas, tais como aquelas de Hegel e Dilthey.

Contudo, nem todos os seguidores de Mead prosseguiram nessa direção. Resta ainda um outro ramo, que também se autodenomina de interacionismo simbólico – embora algumas vezes também se chame de teoria dos papéis – que tenta elaborar uma teoria científica geral sobre o *self* e sua relação com a estrutura social. Para essa linha de análise, as instituições sociais são constituídas por papéis nos quais os indivíduos se enquadram. A família tem os papéis de pai, mãe, filhos, irmãos e irmãs e assim por diante. Esses papéis não são negociados pelos participantes, mas já existem previamente. Essa teoria se vincula à visão funcionalista sobre a sociedade, especialmente quando descreve os papéis como sendo constituídos por normas e valores institucionalizados. Essa pode parecer uma categorização vazia, mas



mas não atingiram seu núcleo, porque não conseguiram examiná-la de forma suficientemente próxima.

Não é de surpreender que os interacionistas simbólicos tenham sofrido esse ataque. Durante muitos anos, eles lutaram contra o frio e duro positivismo da Sociologia americana ao destacar a definição de situação e a fluidez das relações sociais. Agora eles estavam sendo atacados pelo flanco que eles menos esperavam e estavam sendo acusados de não serem suficientemente radicais e de fazerem parte do mesmo *establishment*. Muitos interacionistas simbólicos reagiram a isso afirmando que os etnometodólogos não traziam nenhuma novidade: que tudo o que disseram já havia sido dito anteriormente pelos interacionistas e também afirmaram (de forma um tanto inconsistente) que os etnometodólogos foram longe demais e destruíram completamente a realidade social.

Deixando o furor um pouco de lado, é possível perceber que os etnometodólogos estavam fazendo algo diferente. Suas afirmações teóricas e filosóficas tinham uma origem muito diferente de tudo aquilo que vinha sendo dito na Sociologia americana, assim como o seu empirismo era de um tipo radicalmente novo.

Vamos, em primeiro lugar, investigar a linhagem filosófica. Tanto Garfinkel quanto Berger e Luckmann tornaram a história intelectual da Sociologia muito mais complexa. Ambos fincaram suas raízes na obra do filósofo alemão Edmund Husserl, que antes disso nunca fora considerado parte da tradição sociológica, nem por ele mesmo nem por qualquer pessoa. Husserl foi contemporâneo de Cooley e Mead e sua obra se estendeu entre as décadas de 1890 e 1930. Seus discípulos mais famosos foram os filósofos existencialistas Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre. Agora, repentinamente, a história estava sendo redefinida, de forma que esses autores passavam a fazer parte da tradição sociológica. Isso certamente foi uma construção – ou reconstrução – da realidade social! No entanto, havia alguma lógica nisso. Outro aluno de Husserl foi Alfred Schutz, que em 1930 fugiu dos nazistas e acabou lecionando na New School for Social Research, em Nova Iorque, uma instituição fundada em torno de intelectuais alemães imigrantes. Em 1950, tanto Berger quanto Garfinkel seguiram as aulas de Schutz na New School. Portanto, quando a etnometodologia e a fenomenologia social emergiram no final da década de 1960, Schutz também foi ressuscitado, tendo seus artigos publicados e sendo colocado no panteão histórico.

Qual foi, então, o significado de Husserl para a Sociologia? Husserl foi um filósofo extremamente ambicioso, que pretendia desqualificar toda a Filosofia anterior, considerando-a sem fundamento, e propôs que tudo fosse restabelecido sobre uma certeza absoluta. Husserl iniciou sua carreira como um matemático e seu ideal era o de que a Filosofia se tornasse tão certa como supostamente o era a Matemática: embora até mesmo aqui ele considerasse que os matemáticos não estivessem tão certos quanto deveriam ser – de modo que até mesmo essa ciência deveria ser reerguida sobre uma nova fundação. Dado que Husserl considerava a Filosofia

como a base de todo o conhecimento, nenhuma ciência poderia ser considerada segura até que seu projeto estivesse plenamente realizado. Agora podemos compreender a atitude de Garfinkel em relação à Sociologia: sua fundamentação também permaneceria incerta até o momento em que a etnometodologia houvesse completado seu trabalho de aplicação do método fenomenológico de Husserl.

Por que as ciências empíricas são incertas? Porque elas se baseiam sobre o método naturalista. Elas assumem que existe um mundo lá fora que pode ser observado e a partir do qual podemos induzir generalizações. Mas nenhuma soma de induções de particulares empíricos pode nos oferecer um conhecimento completamente seguro: nós sabemos que algo ocorreu determinado número de vezes, mas isso não garante que o mesmo acontecerá no próximo caso ou em cada um dos casos no futuro infinito. Do mesmo modo, estabelecer as regras da lógica da forma convencional não garante regras válidas para todo raciocínio, dado que isso não explica por que as regras devem ser tais como são. Uma lógica verdadeira deveria ser muito mais universal e abarcar não apenas algumas formas particulares de raciocínio, mas *toda* tipo possível de raciocínio. Podemos notar que Husserl tinha um padrão muito elevado para definir o conhecimento e que tudo o que estivesse aquém desse padrão era rejeitado. Ele preferia começar tudo da estaca zero, utilizando um novo método que deveria garantir a absoluta certeza dos resultados em cada um dos casos. Ele chamou esse método de fenomenologia.

O princípio básico da fenomenologia é o de que é possível apreender a verdadeira essência das coisas sem precisar apoiar-se em qualquer evidência empírica. Nenhum experimento empírico ou observação, incluindo a Psicologia, jamais poderia refutar (ou provar) essas essências, uma vez que elas são anteriores a toda experiência. Entretanto, essas essências são encontradas a partir da observação, embora se trate de um outro tipo de observação. O que é preciso fazer é aplicar o método que Husserl chamou de *epoché* ou “suspensão”: toma-se o conteúdo da consciência tal como ele surge, mas se suspende todo julgamento acerca de sua verdade ou falsidade. Em outros termos, toma-se a experiência não enquanto experiência, mas enquanto uma forma pura da consciência. Husserl estava convencido de que essas experiências continham as formas puras das essências. Nós constantemente vemos as coisas como *universais*, enquanto a realidade empírica sempre se dá na forma de *particulares*. Quando, por exemplo, vemos dois objetos que são vermelhos, sabemos que ambos são da mesma cor, embora isso não tenha sido induzido a partir da experiência. A experiência é sempre a experiência de algum objeto particular, e não é possível reconhecer ambos os objetos como sendo vermelhos a menos que já se tenha uma concepção geral e universal do vermelho para aplicar aos objetos.

Husserl elaborou então um inventário de todas as essências puras que constituem a estrutura absoluta do universo. Embora ele tenha rejeitado o método do empirismo no sentido comum, ele procedeu, por assim dizer, “empiricamente”. O filósofo não sabe antecipadamente quais são essas essências; ele deve encontrá-las

mediante uma suspensão da experiência após outra, e inventariá-las. Com isso, sucessivamente, se obtém leis que são absolutamente válidas em todos os lugares e circunstâncias. Ao aplicar esse método ao estudo do tempo, por exemplo, Husserl nos ofereceu princípios tais como aquele que afirma que "as relações temporais são assimétricas".

Contudo, de tempos em tempos Husserl era tomado por dúvidas, questionando se havia dado provas suficientemente profundas, se os princípios propostos eram suficientemente universais a ponto de constituírem a estrutura absoluta do universo. E podemos também questionar se um alemão examinando as formas "suspensas" de sua própria consciência na década de 1930 chegaria a um mesmo resultado que um monge budista na Índia em 400 a.C. Não obstante, o método de Husserl deu um grande impulso às gerações subsequentes de seguidores. Ele instituiu a busca pela essência das coisas, pelas leis, se não de todo o universo, ao menos do universo percebido pela experiência humana em seus diversos âmbitos. O aluno mais famoso de Husserl, Martin Heidegger, fundou o existencialismo moderno, ao buscar a essência do ser humano. Ele chegou a uma conclusão dramática: a existência humana se dá no tempo e sua essência última é o "ser-para-a-morte". A essência do ser humano é a de que ele não possui nenhuma essência; ele é logicamente infundado: não há qualquer razão para que ele exista em vez de haver somente o nada em seu lugar. O ser humano é simplesmente "jogado no mundo", sem nenhuma razão última. Isso se reflete no modo como o tempo consiste na categoria essencial da existência. A falta de fundamentação lógica da existência finalmente chega a seu devido fim na forma da morte. Na década de 1940, Jean-Paul Sartre elaborou essa ideia de uma forma ainda mais dura: a existência humana é negação absoluta, e o fluxo de nossas vidas é uma série infundável de atos da nadaidade entalhando o futuro vazio a partir dos blocos mortos do passado.

Certamente, estamos diante de um conjunto de ideias bastante dramáticas; mas como partimos daqui e chegamos à etnometodologia? Na verdade, encontramos um caminho mais direto através de outro aluno de Husserl, Schutz. Contudo, os existencialistas não devem ser esquecidos, uma vez que o tom subjacente aos argumentos de Garfinkel se aproxima muito mais de Heidegger do que de Husserl ou Schutz. Garfinkel introduziu um estilo dramático na Sociologia, bem como uma intensidade fervorosa que tem algo semelhante à *Angst* (angústia) que Heidegger afirmou ser a emoção humana mais essencial. Se para Heidegger e Sartre a vida humana é desprovida de fundamento e paira sobre o precipício do esquecimento, para Garfinkel essa mesma ausência de fundamento caracteriza a própria sociedade.

Mas por ora vamos trilhar um caminho mais seguro, aquele da fenomenologia social introduzida por Alfred Schutz. Schutz propôs investigar quais essências podem ser encontradas em um tipo particular de experiência, a experiência das pessoas acerca do mundo social. Aqui ele estava simplesmente aplicando o método de Husserl a outra área especializada. (Ele também acreditava estar realizando deta-

lhadamente aquilo que Max Weber deveria ter feito ao aplicar seu método da *verstehen*.) Schutz elaborou uma série de supostas leis, dentre as quais estavam as seguintes: o princípio de que a consciência possui uma tensão específica, que faz com que ela permaneça constantemente desperta; que a consciência social implica a suspensão de toda dúvida — nós aceitamos a realidade daquilo que nos é apresentado; que assumimos uma reciprocidade de perspectivas — o mundo presumidamente parece para você o mesmo que parece para mim; que a nossa atitude predominante é aquela de trabalhar por algum objetivo, e que sentimos nosso *self* em quanto um *self* operante.

Essas leis podem ser ou não ser válidas. Erving Goffman acreditava que não eram válidas e afirmou (como veremos) que suas investigações conduziam a uma explicação mais sofisticada a respeito das atitudes da vida cotidiana. Certamente, a noção de que o *self* de cada pessoa é sentido enquanto um *self* que trabalha para a realização de algum propósito consiste em uma generalização indevida de Schutz a partir de um exame de sua própria personalidade (durante muitos anos ele trabalhou em um banco, sem conseguir um trabalho acadêmico). Garfinkel aceitou alguns dos princípios de Schutz, mas somente depois de examinar novamente toda a questão. Aquilo que para Schutz havia permanecido como uma fenomenologia de poltrona, com Garfinkel foi transformado em investigação empírica, embora se tratasse de um tipo de investigação empírica diferente e até mesmo um tanto bizarra. Nesse processo Garfinkel fez algumas descobertas que foram muito além daquilo que fora visto por Husserl ou Schutz.

Garfinkel foi o mais famoso sociólogo seguidor da fenomenologia de Husserl, e certamente mereceu essa fama. Berger e Luckmann introduziram a noção geral de "construção social da realidade", mas o mundo fenomenológico descrito por eles era muito parecido com o mundo do senso comum. Ele é subjetivamente — ou melhor, intersubjetivamente — construído, mas é o mesmo mundo certinho das crenças ordinárias, não muito diferente do mundo idealizado por Cooley. Garfinkel está em um universo diferente. Seu mundo está fundado sobre um abismo. Ele é socialmente construído, mundano, tido como dado: mas não porque ele realmente o seja assim. Ao contrário. Para Garfinkel, o mundo real é inefável e intangível. Ele existe, mas enquanto um misterioso "fator-x" que disfarçamos com interpretações sociais. Nosso princípio social mais forte consiste em não mexer com essas interpretações, a fim de evitar ver o quanto são frágeis e descobrir a absoluta ausência de qualquer fundamento abaixo delas.

Eu disse que Garfinkel é um empirista radical. Isso é verdade no sentido de que ele afirma que não podemos fazer inferências sobre o mundo baseadas em boas observações. É preciso observar diretamente, e é preciso incluímos a nós mesmos na observação. Na verdade, o método de conferir sentido às nossas próprias experiências consiste no principal objeto da investigação. O próprio termo "etnometodologia" se refere a esse foco: "etno" ou "etnografia", o estudo observacional de; "metodologia", o método que as pessoas utilizam para obter sentido a partir da experiência.

alunos da Ucla para fazer "experimentos" que envolviam "suspender" algumas das atividades da vida cotidiana consideradas como óbvias. Ele pedia que alguns estudantes fossem para suas casas e agissem como estranhos, pedindo educadamente para utilizar o banheiro, e assim por diante. Outros estudantes deveriam ir a lojas e tentar comprar por 25 centavos um tubo de pasta de dente que custava 99 centavos. Aquilo que estava em questão aqui não eram os costumes sociais que prevaleciam na casa ou na loja, que se tornavam evidentes ao serem transgredidos (tudo isso consistia em uma "suspensão" no estilo husserliano). Aquilo que estava em questão era toda a estrutura daquela que era considerada a "atitude natural": a forma com que as pessoas esperam que a vida cotidiana seja organizada. Provavelmente, para o público científico, o método de Garfinkel tenha operado mais como um dispositivo educativo do que como um experimento. O objetivo da fenomenologia consiste em aprender sobre as estruturas da nossa própria consciência. Tal como diria Garfinkel, fazer esses experimentos é algo "bom para a própria alma".

No entanto, Garfinkel muitas vezes hesitou quanto à possibilidade de generalização e comunicabilidade dessas experiências. De um lado, ele continuava vinculando ao programa de Husserl: chegar à verdade absoluta e revelar as estruturas mais gerais e universais da experiência; portanto, deveria ser possível comunicar-las a partir do discurso científico e escrever sobre elas em livros. Por outro lado, contudo, há a principal descoberta de Garfinkel: a de que o mundo não se deixa generalizar dessa maneira. Falar sobre ele necessariamente distorce sua verdadeira natureza. É em virtude desse *insight* que, aparentemente, Garfinkel percebeu que o único modo de comunicar verdadeiramente esses princípios seria fazendo isso a seus alunos, de forma imediata, pedindo a eles que fizessem essas experiências. Mais do que qualquer outra coisa, foi essa postura intelectual que deu à etnometodologia a reputação de ser um culto.

De todo modo, é possível que alguém de fora consiga compreender os princípios da etnometodologia, enfatizando o próprio objetivo de Husserl de formular um conhecimento geral. Em sua terminologia mais tardia, Garfinkel fala sobre os "objetos *Lebenswelt*" que se transformam em "objetos significados". *Lebenswelt*, um termo utilizado pelos fenomenologistas, significa, literalmente, "mundo da vida", o mundo a qual nós vivemos, tal como o experienciamos. Os "objetos significados", por outro lado, compõem o mundo tal como falamos sobre ele ou sobre o qual nos referimos socialmente. Ambos parecem ser a mesma coisa, mas há uma profunda diferença: o sofá que está aqui, a máquina de escrever que está sobre a mesa, o carro estacionado na rua — eles são uma determinada coisa quando os tomamos como dados, quando os utilizamos, quando convivemos com eles e os ignoramos, mas são algo diferente quando nos referimos a ele e mediante nossos signos verbais. Além disso, estamos presos aos nossos signos. Não podemos simplesmente nos livrar dos signos verbais. Tão logo começamos a prestar atenção nas coisas, fazemos delas objetos com significados e elas deixam de ser para nós objetos do *Lebenswelt*. Para nós,

tal como afirma Garfinkel, os objetos são constituídos apenas por aquilo que os torna explicáveis; eles são aquilo que são socialmente, em virtude da estrutura simbólica que utilizamos para nos referirmos a eles e às outras pessoas.

Portanto, o mundo de Garfinkel é um mundo com vários níveis. Há o mundo em si mesmo, e há o mundo tal como nós refletimos sobre ele. A reflexão invariavelmente transforma aquilo que o mundo é para nós; não conseguimos saber o que é o mundo independentemente de nossa reflexão, do mesmo modo que não temos como saber como são as coisas quando não estamos olhando para elas. Na verdade, elas não se "parecem" com nada. Tudo o que podemos dizer é que as coisas existem e que o mundo possui uma estrutura dual. Essa última afirmação consiste em uma versão da lei husserliana fundamental, atualizada por Garfinkel de acordo com seu próprio sistema.

Quais são as implicações sociológicas dessa descoberta? De acordo com Garfinkel, a Sociologia lida apenas com os "objetos significados". Ela não apreende a realidade das coisas, o verdadeiro *Lebenswelt*. Até mesmo os interacionistas simbólicos estão se enganando ao pensar que conseguiram atingir o núcleo duro da vida social com suas noções de situação e de representação de papéis. Eles também estão apenas produzindo novos "objetos significados", que constituem um obstáculo para se perceber a vida real tal como ela é experimentada.

Há alguma forma de escapar disso? Garfinkel recomenda que os sociólogos comecem tudo outra vez e que tentem se aproximar o máximo possível das experiências que constituem cada momento da vida social. É claro que não é possível reportar o próprio *Lebenswelt*, porque isso é impossível; mas eles podem apreender quais os métodos que as pessoas utilizam para converterem os vários objetos do *Lebenswelt* que os circundam em "objetos significados". Desse modo, a etnometodologia se transforma em um programa de pesquisa muito elaborado e extremamente detalhado. Os etnometodólogos invadiram, por exemplo, o campo da Sociologia da Ciência. O próprio Garfinkel examinou minuciosamente uma fita com uma gravação de um momento no qual alguns astrônomos fizeram uma "inexplicável" descoberta no céu noturno e, em seguida, começaram a transformar o que viram em um "objeto significado", sendo então considerado um "pulsar". A ciência, como todas as outras coisas, é socialmente produzida por pessoas que enunciam afirmações interpretativas que posteriormente se convertem em um conhecimento subsequentemente objetivo.

Outros etnometodólogos estudaram a Matemática tal como ela é realmente produzida, observando as disputas dos matemáticos na construção de seus argumentos e mostrando como essas disputas dão origem a uma série de teoremas e provas que depois são considerados como sendo dotados de validade universal. Uma vez criada a prova matemática, todo o pensamento mobilizado para criá-la é colocado de lado, e a fórmula que vem a público oferece uma imagem equivocada acerca de sua objetividade, como se a fórmula fosse algo intocado por mãos huma-

nas. O mundo do trabalho também foi examinado dessa mesma forma. Em todos os casos, o crucial é a "produção local" de algo que socialmente se acredita ser repetível, contabilizável e generalizável. Uma pessoa constrói para si a ocupação de "encanador" a partir de certas práticas locais em situações muito específicas: ao colocar uma determinada representação social sobre aquilo que está realmente sendo feito, como algo que transcende as situações específicas. O *Lebenswelt* subjacente é então transformado em algo como um "papel" social, o de "encanador".

Portanto, de certo modo, a sociedade é repleta de ilusões. Mas elas são ilusões necessárias. Não podemos agir sem objetos significados; não podemos viver sem converter situações específicas em regras e papéis, embora esses últimos estejam presentes somente em nosso Sistema de Contas Nacionais<sup>2</sup>. Tal como revelaram os "perturbadores" experimentos iniciais, quando as pessoas são obrigadas a questionar a naturalidade dos significados atribuídos convencionalmente, elas costumam ficar incomodadas. Elas percebem intuitivamente que se as coisas são reconhecidas como arbitrárias, não há um lugar seguro sobre o qual podemos nos apoiar. Tudo pode ruir se nos recusarmos a aceitar as interpretações convencionais. A realidade social é muito frágil. Paradoxalmente, sua força provém, sobretudo, dessa fragilidade. As pessoas são fundamentalmente conservadoras, não em sentido político, mas em sentido cognitivo, porque percebem intuitivamente que o mundo social é um conjunto de construções arbitrárias edificadas sobre um abismo. Essas construções permanecem no lugar porque não as questionamos, e nós resistimos a questionar para evitar que o todo desmorone.

### A Sociologia da Linguagem e do Conhecimento

Há um outro caminho seguido a partir da etnometodologia de Garfinkel. O programa de análise da produção local levou a uma descrição detalhada sobre como são construídos os eventos sociais, mas não levou a nenhum tipo de generalização. Na verdade, sua mensagem era justamente a de que todas as generalizações podem ser reduzidas à situação local que as produziram. Contudo, o ideal de ciência de Husserl se manteve presente como pano de fundo: um conhecimento universal e absolutamente válido. Garfinkel deu um viés ultraempírico a esse ideal, e as modernas tecnologias de pesquisa levaram isso ainda mais adiante. Mais ou menos na mesma época em que foi publicado o livro *Studies in Ethnomethodology*, no final da década de 1960, os gravadores portáteis tornaram-se amplamente disponíveis. Eles possibilitaram um novo nível de precisão nas pesquisas sobre a vida cotidiana. Enquanto antigamente o "observador participante" tinha que contar apenas com seus olhos e ouvidos e corria ocasionalmente para o banheiro para po-

der tomar notas, agora o gravador podia fazer esse trabalho, capturando cada palavra que era dita. E não apenas cada palavra, mas cada entonação, pausa, começo equivocado e todos os outros detalhes que compõem os *verdadeiros* sons das conversas da vida real.

Os seguidores de Garfinkel, especialmente Harvey Sacks e Emanuel Schegloff, rapidamente começaram a explorar a nova tecnologia e criaram o campo da pesquisa empírica da análise conversacional. Eles desenvolveram um método de transcrição com símbolos especiais para indicar as diferenças nas entonações do discurso ao vivo e aquela versão homogênea que se via na folha impressa. E eles começaram a induzir leis — princípios gerais — a respeito da organização da fala. Nenhuma área da vida social foi estudada com tamanha precisão de detalhe anteriormente. Com a introdução das filmadoras portáteis alguns anos mais tarde, esse campo dos detalhes empíricos se expandiu ainda mais, somando até mesmo o contexto não verbal àquilo que era falado. (No entanto, até o momento as análises dos vídeos ainda não se desenvolveram tanto quanto as das gravações de áudio.)

Esse impressionante volume de detalhes não era meramente apenas uma outra especialidade de pesquisa dentre outras. Sacks propôs que toda a estrutura social se fazia presente, incorporada nas próprias práticas da linguagem. Onde mais poderia ser encontrada senão nas pessoas reais, na interação empiricamente observável? Schegloff e seus colegas afirmaram que seu método era o único verdadeiramente científico, que lidava com dados absolutamente primários e construía generalizações sobre as práticas da fala que constituíam a própria sociedade. Seguindo em uma direção diferente, Aaron Cicourel propôs que a moderna estrutura social é em boa parte constituída pelo acúmulo de registros escritos. São esses registros que compõem a burocracia do governo e das empresas, que canalizam a carreira de alguém através do sistema educacional e também nas agências de processos criminais que visam combater todo tipo de delinquência. Cicourel ampliou o estudo da linguagem para incluir as interações de fala que se dão face a face, e os registros escritos aparentemente "objetivos" da moderna burocracia. Em ambos os lados, a sociedade é formada pelos diferentes caminhos do pensamento, que é forjado a partir da contrição imposta pelos canais verbais e escritos através dos quais ele flui. Cicourel propôs que o principal tópico a ser desenvolvido é a Sociologia do conhecimento, do conhecimento encarnado em todas as suas formas sociais.

### O contra-ataque de Erving Goffman

Erving Goffman já foi discutido em uma linguagem intelectual diferente. Seu ponto forte é a microsociologia, mas seu aparato teórico é a teoria durkheimiana dos rituais, mais do que a tradição americana do interacionismo simbólico. Goffman sempre destacou que a estrutura social vem em primeiro lugar, enquanto a consciência subjetiva é secundária e derivada da primeira; até mesmo sua teoria sobre os modos de apresentação do *self* é essencialmente uma discussão do *self* enquanto um

2. O Sistema de Contas Nacionais, em inglês, *System of National Accounts* (SNA), apresenta a dinâmica da vida econômica de um país, que inclui o PIB, situação de emprego, crescimento econômico, distribuição das ocupações, etc. (N.I.).

mito moderno segundo o qual as pessoas são obrigadas a representar, e não enquan-  
to uma entidade subjetiva que as pessoas possuem de forma privada. Os interac-  
nistas simbólicos — que certamente eram conhecidos de Goffman desde a época em  
que era estudante em Chicago, e com quem era frequentemente identificado por  
aqueles que estavam de fora desse debate — nunca foram considerados por ele como  
sendo muito sérios intelectualmente. Ele os mencionou pouquíssimas vezes em seus  
trabalhos iniciais, e sempre que o fez, foi com o intuito de criticá-los.

Mas os etnometodólogos compunham um grupo diferente. Eles começaram a  
fazer parte da cena intelectual depois que Goffman já tinha consolidado sua carreira,  
com seus importantes trabalhos sobre a vida cotidiana e sobre a microinteração. Mas  
agora eles começavam a intrometer-se em seu domínio, com uma perspectiva filosó-  
fica absolutamente estranha e, além de tudo, afirmando que o trabalho de Goffman  
não havia sido realizado de maneira satisfatória! Segundo os padrões de Goffman,  
com seu exame ultradetalhado sobre a cognição social e com a precisão das grava-  
ções das conversas, os estudos realizados por Goffman foram transformados em um  
mero borrão de observações casuais, quase como um trabalho de Sociologia de pol-  
trona. Mas a história não termina por aqui, uma vez que alguns autores da “segunda  
geração” dos etnometodólogos, tais como Sacks e Schegloff, formaram-se doutores  
em Berkeley, sob a orientação de Goffman. No final da década de 1960, Goffman  
teve a experiência de ver seu campo crescer e se estender além dele, afastando-se de  
sua preocupação com as interações rituais e com a natureza do *self* social, aproxi-  
mando-se mais das questões filosóficas relativas à epistemologia e à cognição.

Com isso, houve uma virada nos últimos livros de Goffman, *Frame Analysis*  
(1974) e *Forms of Talk* (1981). Ele penetrou novamente na microsociologia,  
como se este fosse um território estranho, debruçando-se sobre temas da etnome-  
tologia e fazendo análise de conversas gravadas. E não apenas os etnometodoló-  
gos, como todos os tipos de estudos sobre a linguagem, tornaram-se seu alvo. As  
décadas de 1960 e 1970 se tornaram a nova era de ouro da análise linguística. Na  
própria linguística formal, Noam Chomsky provocou uma revolução, ao produzir  
um método que permitia uma análise da “estrutura profunda” da gramática. A Fi-  
losofia anglo-americana havia há tempos abandonado a metafísica para se dedicar  
a investigações cada vez mais profundas sobre a natureza dos “atos de fala”; os  
pós-estruturalistas franceses e filósofos marxistas alemães como Jürgen Habermas  
estavam buscando o código cognitivo básico ou analisando a sociedade em termos  
dos atos de comunicação. Goffman se voltou para todos esses estudos, organizan-  
do assim uma estratégia ofensiva para reconquistar seu território.

*Frame Analysis* é parcialmente dirigido contra a etnometodologia de Garfin-  
kel, e parcialmente consiste em um acerto de contas com questões antigas, na me-  
dida em que critica Blumer e os interacionistas simbólicos. Schutz havia declarado  
que a vida cotidiana possui determinadas características: a reciprocidade de pers-  
pectivas, uma imersão no *self* atuante e assim por diante. A isso Goffman replicou

com a seguinte questão: por que devemos aceitar como verdadeiras suas afirma-  
ções sobre isso? Na realidade, há uma série de situações em que aquilo que está  
sendo apresentado no palco por uma pessoa não é o mesmo que está sendo visto  
pela pessoa a quem as ações se dirigem, e os outros elementos da lista de Schutz de-  
vem ser considerados como sendo dotados desse mesmo caráter dúbio. Essa mes-  
ma abordagem, insinua Goffman, deve ser aplicada a Garfinkel e a seus seguidores.  
Seus “experimentos” e observações algumas vezes são precisos, mas outras vezes  
são fragmentários; não devemos nos deixar levar pelo caráter dramático de suas  
afirmações ou por suas retumbantes análises, assumindo que suas interpretações  
são necessariamente as mais corretas.

Goffman propõe uma concepção alternativa, reunindo sua obra inicial em tor-  
no de um dispositivo que agora ele chamava de “molduras”. A metáfora evoca um  
quadro com uma moldura; é possível colocar uma outra moldura em volta do qua-  
dro, dar um passo para trás para observá-lo e repetir esse processo reiteradas vezes;  
ou então é possível que se concentre na parte interna da moldura, colocando uma  
moldura ainda menor, e assim por diante (Goffman, que nunca se manteve ligado  
a essa metáfora durante muito tempo, também a chamou de “tonalização”, no sen-  
tido de que seria possível transpor uma mesma melodia para um outro tom). Em  
parte, essa noção é uma resposta à afirmação de Garfinkel, de que a cognição social  
é caracterizada pela reflexividade e pelo perigo de uma regressão infinita. Para  
Garfinkel, a realidade social consiste meramente nos métodos que utilizamos para  
explicá-la; portanto, permanecemos constantemente presos no nível do “objeto  
significado”, sem nunca atingir o nível do “objeto *Lebenswelt*”. Esse é o significado  
de “reflexividade”, como se com isso estivéssemos presos em um círculo infimá-  
vel do qual tentamos escapar com nossas próprias forças. Garfinkel também che-  
gou à conclusão de que as pessoas percebem implicitamente que não devem ques-  
tionar a arbitrariedade das construções sociais, por medo de caírem em um questio-  
namento sem fim sobre todas as coisas — sem ter um lugar para parar.

Goffman rejeita essas considerações como sendo uma filosofia abstrata, não  
como uma prática social real. Na realidade, as pessoas lidam com a arbitrariedade  
da vida social com bastante facilidade, e todos utilizam dispositivos para nos mo-  
vermos de um nível para outro, de uma moldura para outra. Em princípio, o nú-  
mero de níveis pode ser infinito, mas, na prática, nunca levamos isso tão adiante.  
Somos capazes de encaixar apenas algumas poucas molduras em torno das outras e  
ainda assim conseguirmos nos situar.

Por exemplo, podemos mencionar o fato de que as pessoas frequentemente to-  
mam parte em jogos, frequentam cerimônias ou se sentam em um teatro para assis-  
tir a uma peça. Todas essas são transformações da realidade primária: não é uma  
sala real, mas uma sala em um *set* de televisão, nem um gramado comum, mas um  
campo de futebol, e assim por diante. Em cima desses níveis, outros tantos podem  
ser construídos: um treinamento para um jogo, ou um jogo público, ou crianças

fingindo disputar uma partida de futebol. Então, acrescentamos ainda o universo da fala, e percebemos que as conversas possuem suas próprias regras e convenções, sem mencionar todas as vezes em que se superpõe algum comentário sobre o jogo ou cerimônia sobre o qual estamos falando. Nas conversas, também podemos falar sobre nós mesmos, de diversas formas. Quando acrescentamos ainda a dimensão dos palcos e bastidores, tão importantes para se compreender o mundo do trabalho (bem como o mundo da sociabilidade encenada, tal como no caso das festas), podemos perceber que as pessoas são capazes de lidar com múltiplos níveis da realidade como se fosse algo natural. De modo algum estamos confinados à superfície, como Garfinkel parecia insinuar.

O livro *Frame Analysis* também pode ser considerado como uma crítica ao interacionismo simbólico. Ele discute a *definição de situação*, como a resposta à questão "o que está acontecendo aqui?" Mas enquanto os interacionistas simbólicos lidam com isso a partir do ponto de vista do indivíduo, cujo comportamento é previamente determinado pela definição predominante, Goffman aponta para a estrutura que engloba os pontos de vista de todas as partes, bem como todos os elementos que podem conferir vantagens comparativas. Ele contempla o ensaio para uma cerimônia de casamento que consistirá em um palco para a demonstração de *status* social; abrange também os bastidores das conversas entre advogados sobre as partidas de futebol de seus filhos, conversas essas travadas longe das vistas de seus clientes. A camada mais externa de uma definição não é necessariamente a mais correta. Goffman não está apenas fazendo jogos com espelhos, e a vida social não é um fluxo sem fim. Se for necessário, nós podemos descascar todas as camadas e rapidamente atingir seu cerne.

Qual é seu cerne, a moldura primária, segundo Goffman? É o mundo físico real e a real presença dos corpos humanos nesse mundo. "Definir as situações como sendo reais, certamente é algo que traz consequências", afirma Goffman, "mas isso pode trazer uma contribuição marginal para os eventos em curso... O mundo não é inteiramente um palco - tampouco o é um teatro. (Quando se constrói um teatro ou uma fábrica de aviões, é preciso que se destine um espaço para estacionar carros e um outro para guardar os casacos que, conseqüentemente, serão melhor guardados se for feito um seguro contra roubos".) Aqui retornamos à visão de Durkheim acerca de um mundo material real, no qual os seres humanos se reúnem fisicamente e no qual são criadas as representações coletivas. Goffman acrescenta uma camada sobre a outra, para explicar como essas cerimônias e as definições mentais atuam umas sobre as outras, mas o mundo material constituído pela reunião física dos seres humanos permanece como a camada mais básica. Quando um teatro pega fogo, todas as peças deixam de acontecer.

O último livro de Goffman, *Forms of talk*, toma seu modelo de múltiplas molduras e o aplica à fala. Ele é bastante crítico à abordagem etnometodológica de Sacks e Schegloff, bem como à dos linguistas como Chomsky ou dos filósofos como John

Austin e John Searle. Para ele, os elementos que determinam como as pessoas falam ou respondem não são contemplados pelas formalidades da linguagem, mas pelo próprio domínio das relações sociais, isto é, esses elementos consistem nos modos como as pessoas devem se comportar diante das outras. O discurso está imbuído de rituais. As unidades da linguagem não são gramaticais (a sentença), nem mesmo as performances utilizadas (que determinam por quanto tempo se consegue manter a audiência atenta ao discurso), uma vez que estas consistem em movimentos sociais que se dão em determinada direção e que podem durar mais ou menos tempo do que a própria performance. A ação social é mais básica do que a fala.

Para sustentar seu argumento, Goffman ofereceu uma coleção de evidências que só ele teria percebido: os tipos de resmungos, sussurros e coisas do tipo que as pessoas utilizam quando são a plateia de alguém, mas não estão em conversação direta com a pessoa que está falando. Essas "autoconversações", como as chama Goffman, mostram que uma situação social é baseada na copresença física das pessoas, e não necessariamente em sua consciência subjetiva ou intersubjetiva. Essas autoconversações são um tanto embaraçosas, na medida em que violam a expectativa de que sejamos pessoas competentes e controladas. Esses sons involuntários que emitimos não são meros grunhidos, choramingos de dor, emitidos por causas biológicas, ou qualquer tipo de expressão não social. Ao contrário, eles servem para desencadear ações que serão notadas por outras pessoas, para chamar a atenção para nossa vida interior, "não se trata de uma inundação de emoções que transbordam para o exterior, mas uma inundação de deferências que fluem para nosso interior". Nos resmungamos ou rogamos pragas quando tropeçamos na calçada, não porque esta seja uma resposta fisiológica involuntária, mas porque queremos dizer às outras pessoas que nós também consideramos isso como um acidente desajeitado. As lamentações servem para distanciar nosso *self* social de nosso *self* biológico. Trata-se de uma espécie de pequeno reparo ritual de nossa autoimagem em quanto indivíduos competentes, que nos sentimos obrigados a manter.

Outra coisa que isso revela é que a situação social é mais ampla e mais fundamental do que a própria conversação. "Mesmo quando nada de significativo está ocorrendo", resume Goffman, "as pessoas que estão diante das outras procuram encontrar traços que as caracterizem e fazem todo o possível para deixar seus próprios rastros". Por debaixo de nossos papéis, continuamos a fazer o mesmo que os outros animais, ou seja, identificar possíveis ameaças ou possíveis aliados. Por esse motivo, o método utilizado pelos sociolinguistas, que consiste em dividir a conversa entre o "falante" e o "ouvinte", não contempla aquilo que é verdadeiramente mais básico. Espectadores próximos, que observam ou escutam a fala, também fazem parte da situação conversacional, embora os linguistas não os considerem como tal. A situação pode ser dividida em três partes: orador/espectadores ao qual a fala é dirigida/espectadores aos quais a fala não é dirigida. É essa complexidade que permite a "colusão", as "cenas secundárias", as "trocas de papéis" e todos os outros modos possíveis de comunicação (assim como uma piscadela do orador

para um espectador, etc.). E há outros tipos de falas além das conversações: cerimônias públicas, cantos coletivos, aulas, discursos. Todos estes são diferentes tipos de rituais durkheimianos, não apenas em virtude do diferente número de pessoas envolvidas, mas em virtude das diferentes molduras que os envolvem e, portanto, das diferentes formas que canalizam a atenção das pessoas. Com efeito, eles criam diferentes tipos de "objetos sagrados".

A vida social consiste em uma série de encaixes. Existe a fala humana, com todos os tipos de jogos e pretensões nela envolvidos. A fala é parte de uma situação social mais ampla constituída pelas pessoas envolvidas, e a própria situação social é enquadrada em uma situação etnológica e em outra propriamente física. Com frequência, o modo como a fala emerge ou adquire significado está conectado com a relação dos participantes com algum acontecimento ou com o trabalho que realizam no mundo físico que os circunda. A conversa que ocorre quando os indivíduos estão consertando um carro ("aqui está o problema!") ou jogando cartas ("Espanhas") não é compreensível a menos que se saiba o que está acontecendo fisicamente, e geralmente isso requer que se esteja presente no lugar, olhando para o capô do carro a partir do mesmo ângulo que aquele que está falando. Tal como afirma Goffman, a base da linguagem não é qualquer tipo de intersubjetividade primária, mas um foco comum em um cenário físico no qual se dá a ação.

Além dessas séries de enquadramentos, nossa capacidade humana de acrescentar ou retirar molduras contribui para a construção desse mundo familiar e multifacetado no qual vivemos. A sofisticação social determina nossa facilidade em nos deslocarmos entre diferentes molduras, podemos inseri-las delicadamente nas molduras das outras pessoas ou ainda manipular deliberadamente essas molduras para confundir os outros a respeito daquilo que estamos realmente fazendo. Embora Goffman não mencione isso, tudo se passa como se houvesse barreiras invisíveis entre as culturas das diferentes classes sociais que influenciam nessas diferenças técnicas de emolduração: Ele demonstra como as diferenças entre o palco e os bastidores podem ser estabelecidas mais precisamente em termos do tanto de liberdade que se possui para se mudar de uma moldura a outra.

Do ponto de vista de Goffman, portanto, os esforços de Chomsky e dos outros linguistas para encontrar uma única estrutura profunda subjacente a toda fala são, na verdade, uma questão tola. A linguagem é inerentemente parte de uma situação com diversos níveis. É a capacidade da linguagem de permitir a alguém que se afaste ininterruptamente das situações mais primárias o que constitui a chave de tudo. Longe de ser apenas um código programado no cérebro, a linguagem é constituída a partir de uma série de ações sociais, que se referem reflexivamente às ações anteriores. No extremo oposto, o abismo da relatividade exposto pelos etnometodólogos é igualmente irreal. O mundo até pode ser bastante fluido, mas dificilmente a fluidez escapa a todo controle. Em todas as circunstâncias em que ela vai muito adiante – ou quando algo mais importante intervem – rapidamente voltamos ao marco zero, qual seja, o mundo físico que está diante de nós e a postura dos corpos

dos seres humanos ao nosso redor. O mundo pode se tornar bastante complicado, mas ele é edificado a partir da repetição de um pequeno número de mecanismos reflexivos. As generalizações científicas são possíveis porque podemos descrever seu mecanismo.

### Um resumo

Dentre todas as tradições intelectuais que acompanhamos, a linhagem de ideias descrita neste capítulo é, provavelmente, a mais caótica. Todas as posições que foram passadas em revista aqui ainda hoje possuem adeptos; dificilmente alguém concordaria em afirmar que se trata de uma progressão, isto é, que os teóricos mais recentes tenham promovido avanços a partir das teorias mais antigas. Há pelo menos quatro nomes que nunca foram derrotados nessas infundáveis batalhas travadas nessa guerra da microsociologia: Peirce, Mead, Garfinkel e Goffman. Por conveniência, podemos reduzir esses nomes a três, dado que Peirce foi mais um filósofo do que um sociólogo, e a parte mais relevante de sua filosofia – sua teoria da semiótica – foi amplamente incorporada no sistema de Mead. Exagerando um pouco, podemos dizer que Goffman também incorporou e expandiu a teoria dos rituais de Durkheim.

Agora, qual desses três devemos escolher? Se não houve nenhum progresso, podemos optar entre eles no que se refere aos diversos pontos em questão? Em alguns aspectos, isso pode ser demasiadamente prematuro. Embora tenha sido realizada uma boa quantidade de trabalho empírico no contexto de cada uma dessas três teorias, pouco se fez no sentido de testar as próprias teorias. Os interacionistas simbólicos simplesmente tomaram as teorias de Mead e Blumer e as utilizaram para interpretar os diversos fragmentos de estudos sobre o desvio, sobre as profissões, e assim por diante. Os etnometodólogos utilizaram suas evidências mais para ilustrar argumentos do que para embasar algum contra-ataque às teorias contrárias. Embora diversas teorias tenham habitado em um mesmo território durante décadas, elas não fizeram muito mais do que lutar contra sombras. Somente Goffman explicitou os pontos de divergência, mas até mesmo seus ataques se deram na forma de alusões veladas.

Mas vejamos como podemos especular a respeito. Primeiramente, Mead versus Garfinkel. Esse é um confronto entre duas filosofias muito diferentes, com os pragmatistas de um lado contra a fenomenologia de Husserl de outro. Husserl tentou fazer precisamente aquilo que Peirce considerava como algo não natural para a mente humana, ou seja, duvidar de tudo e suspender o próprio sentimento de crença. Para os pragmatistas, ao contrário, o "desejo de acreditar" mesmo sem evidências suficientes é a qualidade mais fundamental da mente humana. Além disso, os pragmatistas acreditavam que as pessoas têm plena certeza sobre o tempo (como algo que funciona na prática), de modo que consideram os procedimentos de mensuração bastante satisfatórios. Para Mead e os outros pragmatistas, saber

como a sociedade permanece unida não é um problema; nós simplesmente fazemos dar certo.

Os etnometodólogos não poderiam estar mais distantes dessa confiança toda. A capacidade cognitiva humana possui muitas limitações, e só podemos manter o sentido das coisas porque nos abstermos de questionar nosso entendimento convencional. A sociedade se mantém firme não porque elaboramos alguma forma de consenso, nem tampouco porque ela consiste em um instrumento pragmático que nos permite obter propósitos coletivos, mas simplesmente porque consideramos todas as coisas como sendo normais, até o momento em que essa normalidade se rompe tão fortemente que não podemos deixar de fazer algum tipo de reparo. Nesse aspecto, eu diria que o título de maior realismo vai para os etnometodólogos. O otimismo de Mead e dos interacionistas soa como uma versão filosófica da ideologia convencional, enquanto o modelo de Garfinkel se enquadra melhor nas evidências apresentadas pela teoria do conflito.

O mesmo pode ser dito em um nível mais detalhado. Mead afirmou que a ordem social acontece em todas as situações em que os participantes se colocam no lugar dos outros e entram em um acordo a respeito daquilo que estão tentando fazer. Mas Garfinkel nos fez perceber as infinitas reviravoltas que estão à espreita. Se você tenta saber quais serão as minhas reações para planejar seus movimentos e eu tento saber quais serão as suas reações para planejar os meus movimentos, cada um de nós terá que levar em consideração esse segundo nível que consiste nesse monitoramento por parte do outro, e assim por diante. A cognição humana simplesmente não é capaz de lidar com essa reflexividade sem fim. Em vez de nos colocarmos constantemente no lugar do outro, o que costumamos fazer é precisamente isso que é descrito por Garfinkel: simplesmente agimos de acordo com aquilo que consideramos normal, convencional. As pessoas não precisam compreender as outras para que possam interagir, e elas sequer precisam se preocupar com seu entendimento sobre as coisas está correto, a menos que as coisas estejam tão fora do rumo que a situação beire uma ruptura iminente; mesmo nessas circunstâncias, as pessoas tendem a fazer apenas alguns reparos mínimos, para restaurar a sensação de normalidade.

A seguir, Goffman *versus* Mead. Goffman foi muito crítico em relação a diversos aspectos do interacionismo simbólico. O "Eu", o "Mim" e o "Outro generalizado" são demasiadamente simples para que consigam apreender o verdadeiro *self*, que flutua para dentro e para fora, algumas vezes em fragmentos de segundos. Quando, por exemplo, alguém está dando uma conferência — tenhamos em mente que Goffman estava falando sobre isso enquanto ministrava uma conferência, cujo título era justamente "A conferência" — são "muitos os *selves* sob os quais pode aparecer o *self* do orador". Há o *self* que enuncia aquilo que realmente acredita ou deseja, mas também um *self* que opera enquanto uma figura no interior da fala, e também o *self* que dá vida à situação — o *self* performativo (o conferencista enquanto conferencista).

Além disso, é possível ainda que haja uma pequena ruptura na moldura atual (quanto alguém tropeça nas próprias palavras e então pede desculpas, o que interfere em sua imagem como a pessoa capacitada que está tentando ser um conferencista); ou ainda, nos bastidores, esse mesmo conferencista pode travar conversas de natureza mais pessoal; ou alguém também pode abordá-lo para fazer comentários sobre aquilo que foi dito na conferência. Utilizando os termos de Mead, diríamos que todas essas são ações do "Eu" vivenciando diferentes "Mim", em função da relação estabelecida com o "Outro generalizado" em cada circunstância. Mas o "Mim" e o "Outro generalizado" que aparecem em cada um dos exemplos de Goffman se referem a um nível diferente de análise, e se localizam em um espaço social diferente. O que parece estar pressuposto na discussão de Goffman é que não há um "Outro generalizado" unitário na mente do indivíduo em questão, mas vários. Aquilo que desempenha o papel desse "Outro" geralmente está fora de nós, na situação social e, de certo modo, faz parte de nosso passado imediato, de modo que cada *self* se conforma à moldura estabelecida no momento anterior.

Goffman também critica o modelo sobre o desenvolvimento infantil segundo o qual as crianças pequenas já têm todo seu equipamento mental plenamente formado. Ele afirma que os adultos falam com os bebês de uma forma complexa, não de uma forma simples: eles adotam um tom de voz infantil, e falam pelo bebê, e não com o bebê ("O bebê quer um ursinho?"). Isso já consiste em uma incorporação de papéis sociais. A criança não está apenas adquirindo um "Mim" e um "Outro generalizado", mas está aprendendo um complexo processo que a ensina como decodificar e incorporar papéis. A fala de um bebê pode até já envolver uma gramática e um vocabulário bastante simples, mas "todas as suas diferentes feições não se parecem com nada além do que com as feições de uma criança". Embora essa análise não tenha sido levada muito adiante, Goffman está sugerindo aqui uma abordagem completamente nova acerca do estudo da linguagem e da psicologia infantil em geral.

A partir de todas essas considerações, eu diria que Goffman avançou bastante no mesmo caminho inaugurado por Mead, em vez de ter seguido em um rumo completamente diferente. Mead e os interacionistas simbólicos não obtiveram muito sucesso em explicar como a sociedade se mantém unida, mas sua verdadeira força reside na teoria do pensamento elaborada por ele. As críticas de Goffman que eu acabei de apresentar não são mais do que algumas sugestões, e não um modelo sistemático, até porque Goffman nunca chegou a construir um sistema. Mead ofereceu ainda os elementos fundamentais daquilo que poderia ser uma teoria do pensamento, no âmbito da qual este é considerado como um processo social internalizado, e esses elementos continuam como o melhor alicerce sobre o qual tal teoria pode ser edificada. Goffman afirma que aquilo que precisamos é de uma imagem mais refinada e mais complicada desses componentes do *self*, e uma visão mais dinâmica e multifacetada a respeito de como esses componentes interagem com as situações sociais em curso. Mas tudo isso pode ser feito no âmbito do mo-



delo esquadrihado por Mead. O único problema é que esse modelo não tem sido utilizado como uma base para se construir algo de novo, ou melhor, não tem sido utilizado para nada. Como mencionei anteriormente, nossa Psicologia Social tem constantemente ignorado a teoria do pensamento elaborada por Mead, privilegiando uma mera aplicação externa de alguns de seus argumentos para classificar os problemas e papéis sociais. E acabamos adquirindo o hábito de debater e nocautear as posições defendidas pelos nossos colegas, em vez de darmos a devida atenção aquilo que há de proveitoso em cada uma delas e fazer progressos a partir disso. Não obstante, há aqui todo um potencial para construirmos uma sofisticada teoria sociológica sobre a mente.

Finalmente, Goffman versus Garfinkel. Goffman atacou os etnometodólogos muito severamente. Ele aceitou seu ultraempirismo, mas não suas conclusões teóricas. Esses autores eram muito radicais epistemologicamente. Eles insistiam na tese de que tudo é produzido *ad hoc*, que não existem leis gerais (como na ideia de Garfinkel sobre o inapreensível *Lebenswelt*), ou ainda que as únicas leis são as leis da conversação (na versão de Sacks e Schegloff). Goffman rejeita tudo isso. Para ele, há uma estrutura social geral e podemos estabelecer generalizações válidas a seu respeito. Em qualquer tipo de situação, a fala e as construções cognitivas não são os elementos primários, mas apenas uma parte de um conjunto de molduras encaixadas umas nas outras. A moldura mais ampla, que abrange todas as outras, é aquela constituída pelo próprio mundo físico e pelos corpos das pessoas que integram, realizando rituais tais como aqueles descritos por Durkheim.

A minha própria interpretação se aproxima mais de Goffman nesse aspecto. O mundo físico não é uma entidade misteriosa, tal como o faz parecer Garfinkel, mesmo que seja absolutamente verdade que ninguém consegue descrever com palavras tudo o que se passa a sua volta na situação particular em que se encontra a cada momento. Mas o que é realmente interessante é o quanto Garfinkel e Durkheim — que representa a principal linha a partir da qual foi elaborada a obra de Goffman — convergem em um elemento básico. Garfinkel afirmou reiteradas vezes que a cognição humana é limitada, e que não podemos encontrar nela mesma a sua própria fundamentação. Mas isso não é mais do que uma outra versão, no plano cognitivo, daquilo que Durkheim falou a respeito da solidariedade social para criticar a ideia utilitarista de contrato social. A sociedade não pode se sustentar com base em um acordo racional, uma vez que isso levaria a uma infinita regressão a acordos *a priori*.

Tanto Garfinkel quanto Durkheim chegam a um mesmo argumento. Há um importante “fator X” subjacente e que não faz parte de nossos acordos racionais. Durkheim o chamou de “solidariedade pré-contratual”; Garfinkel o descreveu como nossa preferência por não questionar por que as coisas se mantêm coesas. Mas, na realidade, esse “fator X” pode ser exatamente a mesma coisa para ambos. Esse fator consiste nas relações *emocionais* entre os seres humanos, que surgem

inevitavelmente todas as vezes em que seus corpos estão reunidos em um mesmo espaço. É isso o que dá origem a todo tipo de entendimento mútuo que temos em relação a todo tipo de situação. Quando essa emoção é reduzida, negativa ou pouco confiável e temos que apelar para algum tipo de entendimento racional, encontramos-nos diante de uma regressão ao infinito de argumentos racionais e desentendimentos, o que, conforme Garfinkel sugeriu, é algo que está sempre potencialmente presente.

Portanto, Garfinkel está parcialmente correto, ao menos no que se refere ao argumento crucial acerca de como a sociedade se mantém unida. Ela não se mantém unida em virtude de qualquer tipo de acordo racional ou entendimento mútuo e, sempre que ela é reduzida a isso, a estrutura que a sustenta corre o risco de ruir. Mas, se ela permanece unida, é porque algo mais se faz presente. Garfinkel foi muito limitado por sua falta de vontade em explorar em que consiste esse “fator X”, o que o impediu de desenvolver uma teoria geral a esse respeito. Mas foi precisamente isso o que Durkheim conseguiu perceber: a solidariedade emocional. Contudo, não se trata de algo automático; Durkheim e seus seguidores foram muito longe ao acreditar que a sociedade permanece inevitavelmente integrada em quase todas as situações. A solidariedade emocional é uma questão de grau, e ela é produzida por determinadas condições observáveis da interação física que constitui os rituais.

Goffman nunca foi bem-sucedido em sua tentativa de conciliar sua teoria inicial sobre os rituais de interação do cotidiano com sua análise posterior sobre a fala. Mas a ideia geral de como essas coisas se articulam é bastante clara. O alicerce da interação social, de todas as conversações autorreflexivas, a moldura mais exterior em torno de todas as camadas de situações sociais é sempre a copresença física de pessoas que prestam muita atenção umas nas outras. Aqui também encontramos alguns ingredientes básicos da teoria dos rituais de Durkheim. A conversação travada nos diferentes níveis atua como algo sagrado, carregado de significado emocional, grande ou pequeno, o que a converte em um símbolo de pertencimento a um grupo particular. As análises posteriores de Goffman apresentam uma série de grupos aos quais os indivíduos podem aderir, muitos dos quais são grupos situacionais de curta duração. E isso, eu diria, representa um considerável avanço científico. A complexidade da vida social está sendo lentamente trazida para o campo de uma teoria geral cujas aplicações podem ser muito vastas.

## Epílogo

E agora? Essas quatro tradições continuam a existir no mundo da Sociologia dos anos 1990? Em certa medida, é preciso admitir, a existência dessas quatro tradições não é mais do que mera ficção, uma ficção bastante conveniente, que nos ajuda a descrever a história da disciplina, a encontrar alguma continuidade e a tentar apreender algum progresso científico onde ele existir. Atualmente, são milhares os sociólogos espalhados pelo mundo, e que — seguindo o que foi estabelecido pelo princípio sociológico, de que o aumento no número produz especialização — têm criado diversos nichos especializados para si mesmos. Nossa mentalidade agora tende a ser aquela do especialista, que consegue ver apenas uma pequena parte da disciplina e que geralmente tenta fazer com que cada segmento seja tão autônomo quanto possível. Para contrabalançar essa tendência, é importante empreender um esforço de abstração que nos permita ter uma ideia geral sobre o que está se passando e sobre quais foram as conquistas obtidas nos últimos 100 anos, desde que surgiu essa disciplina.

Nem todos os trabalhos que têm sido realizados podem ser enquadrados em uma dessas quatro tradições. Há muitas áreas voltadas para trabalhos empíricos e para problemas sociais que possuem suas próprias tradições teóricas — ou que, muitas vezes, tentam fazer suas pesquisas sem se apoiar em qualquer tipo de teoria. Meu argumento é somente o de que essas quatro tradições apresentadas aqui são, indiscutivelmente, as principais e mais duradouras linhagens de pensamento na Sociologia, e que seus argumentos e suas realizações são uma justa medida para avaliar as tendências centrais do conhecimento sociológico.

Mesmo no interior de cada uma dessas tradições, conforme vimos, há algumas diferenças que são bastante significativas. Embora em minha opinião haja certa continuidade entre a obra de Marx/Engels e a de Weber, os partidários desses pensadores clássicos não os consideraram como parte de uma mesma tradição. Os debates entre marxistas e weberianos entre outras subdivisões de cada um desses campos têm sido, e continuam a ser, uma parte importante da ação que acontece no interior da disciplina. E a tradição microinteracionista, tal como acabamos de ver, tem mais unidade em torno dos problemas com os quais lida do que em virtude de qualquer tipo de consenso sobre como abordar tais problemas ou sobre o que pode ser considerado como uma solução válida. Provavelmente são os durkheimianos os que possuem uma maior unidade, embora exista uma profunda divisão entre aqueles que seguiram o caminho funcionalista e aqueles que seguiram caminho mais materialista de análise dos rituais e das simbologias coletivas.

Por todas essas razões, não foi difícil selecionar essas quatro tradições sociológicas e seguir seus desdobramentos no decorrer do último século e meio. Em parte, isso se deve ao fato de que essas tradições possuem uma localização geográfica bastante definida. A tradição do conflito foi fundada pelos alemães, e somente nos últimos 40 anos adquiriu uma importância significativa fora da Alemanha, encontrando muitos adeptos nos Estados Unidos. A tradição durkheimiana é claramente francesa, embora também tenha tido algumas incursões de idas e voltas pela Inglaterra. John Stuart Mill e Herbert Spencer estiveram no meio dessa linha de transmissão de Auguste Comte para Durkheim (embora este tenha sentido a necessidade de jogar fora os acréscimos utilitaristas). No século XX, foram os antropólogos ingleses os primeiros a retomar a ideia durkheimiana, e alguns dos mais proeminentes autores contemporâneos que se filiam a essa tradição, Basil Bernstein e Mary Douglas, também são ingleses. E essa tradição também cruzou o Atlântico, já na década de 1930, com a versão durkheimiana do funcionalismo, importada por Parsons e Merton. Os utilitaristas constituem a principal tradição inglesa, ao menos até a década de 1950, quando foi reavivada e expandida nos Estados Unidos. E a tradição microinteracionista é decididamente americana, tendo sido fundada e desenvolvida por sociólogos americanos, desde a geração de Peirce até a de Goffman e Garfinkel (Eu gostaria de manter essa afirmação, mesmo considerando o papel de Husserl e de seu discípulo Schutz na fundação da etnometodologia, através da influência que exerceram sobre Garfinkel).

Contudo, essas fronteiras nacionais parecem estar sendo rompidas nos últimos anos. Os Estados Unidos se tornaram uma mistura de todas essas tradições. Surgiram várias alianças entre as diferentes linhagens: a tradição microinteracionista com a tradição do conflito (especialmente em sua vertente marxista); a parte da tradição durkheimiana que se dedica ao estudo dos rituais com a tradição do conflito, através da análise das culturas de classe; até mesmo a tradição durkheimiana com a tradição microinteracionista (especialmente a partir das atividades de Erving Goffman). Os funcionalistas, que durante décadas monopolizaram a identidade da tradição durkheimiana, foram banidos da vida intelectual nos Estados Unidos. Isso foi, provavelmente, um pré-requisito para que as ideias sobre os rituais pudessem despontar e se vincular às tradições do conflito e do microinteracionismo. Mas, para a surpresa de muitos observadores, o funcionalismo agora encontrou um novo lar, na Alemanha. Teóricos alemães como, por exemplo, Habermas, também importaram a microsociologia de Mead e dos etnometodólogos: essa foi a primeira vez que a linhagem americana migrou para o exterior. Ao mesmo tempo, a tradição nativa da Alemanha parece ter perdido espaço em sua terra natal, tendo migrado quase que absolutamente para outros países, especialmente para os Estados Unidos. Inversamente, a teoria racional-utilitarista tem muitos seguidores na Alemanha, na Holanda e na Escandinávia. A França parece permanecer fiel a sua tradição original. Os durkheimianos, em suas múltiplas vertentes, continuam a ter um peso significativo, seja no estruturalismo pós-lévi-straussiano, seja no amalga-

ma entre Durkheim e a teoria do conflito que constitui a obra de Bourdieu. Mas, até mesmo aqui, podemos dizer que a França experimentou uma longa e bem-sucedida invasão de ideias filosóficas alemãs. Na época da Segunda Guerra, os intelectuais franceses se aproximaram do existencialismo, importado das filosofias de Husserl e Heidegger; por volta das décadas de 1960 e 1970, as posições mais populares eram aquelas derivadas de Marx e Freud. Na década de 1980, os intelectuais franceses estavam desiludidos com o marxismo, e criticavam suas posições fundamentalistas a partir do ponto de vista do pós-modernismo. Mas o pós-modernismo também tem boa parte de suas raízes na Filosofia alemã, especialmente no historicismo e no relativismo cultural, combinados com um retorno a alguns temas nihilistas e antimodernos dos existencialistas.

No capítulo 2, utilizei uma analogia em que comparei uma tradição teórica com um fluxo de água que atravessa uma planície — algumas vezes enquanto um estreito riacho que corre perto do leito do rio principal, outras vezes enquanto um afluente que se une a outros e se transforma em um imenso fluxo de água. Todas essas quatro tradições podem ser entendidas como um complexo fluvial desse tipo, algumas vezes divididas em diferentes canais, outras vezes fluindo com tanta força que chega até mesmo a fazer submergir as tradições rivais. É difícil visualizar todas elas ao mesmo tempo, se nos ativermos às diferenças geográficas que realmente existem; mas imaginemos, para poder tornar as coisas mais claras, que cada um desses fluxos possui uma cor diferente: talvez o vermelho-sangue seja a cor da tradição do conflito, o azul-gelo para a tradição do racional-utilitarista, verde-selva para os durkheimianos, uma selva cheia de frutas tropicais, e um branco-névoa para os interacionistas. No decorrer dos últimos duzentos ou trezentos anos, esses diferentes fluxos coloridos fluíram e refluiram, foram alargados ou diminuídos.

É possível afirmar que nas últimas décadas do século XX, esses quatro rios tocaram as margens uns dos outros, em diferentes lugares. A teoria da escolha racional tem se articulado com aspectos marxianos e materialistas da teoria do conflito; por outro lado, ao enfrentar os paradoxos da racionalidade, esses teóricos chegaram muito perto dos clássicos princípios antiutilitaristas presentes na tradição durkheimiana. (A cristalina água azul começou a ser turvada pelos tentáculos verdes da selva emocional.) E a teoria durkheimiana sobre os rituais e a solidariedade emocional foi imiscuída à teoria do conflito, no contexto dos estudos sobre cultura de classe e sobre os meios de produção mental. Também sugeri que, a seu modo, Goffman começou a misturar a teoria durkheimiana dos rituais com a teoria cognitiva desenvolvida pela tradição microinteracionista, e que a etnometodologia possui uma grande afinidade com ideia de emotividade apresentada por Durkheim, e até mesmo com sua concepção acerca das limitações da racionalidade.

E quanto ao futuro? Podemos sentir-nos tentados a afirmar que esses quatro rios tenderão a se unificar em um grande arco-íris fluvial, mas há duas coisas que me fazem duvidar disso. Uma delas é o fato de que, nos últimos anos, tem se acirra-

do o conflito entre as filosofias relativistas e evasivas que estão na base da tradição microinteracionista e os demais campos intelectuais. Nos extremos opostos dessa disputa estão, de um lado, os pós-modernos e, de outro, os racional-utilitaristas; no entanto, no meio dessas posições extremas, as águas estão se misturando e dando origem a muitas tonalidades diferentes. A segunda coisa se refere propriamente à Sociologia dos sociólogos, ou seja, ao fato de que os sociólogos fazem questão de manter identidades próprias, e obtêm boa parte de sua energia intelectual em suas lutas contra as outras tradições. Portanto, mesmo se acontecerem algumas fusões entre essas teorias, é muito provável que novas cisões surgirão logo em seguida.

Em vez de especular sobre o que provavelmente acontecerá com as quatro tradições, prefiro permanecer no terreno mais seguro, o terreno daquilo que eu espero que venha a acontecer no campo intelectual. O fato de que as tradições sociológicas tenham migrado para além de suas pátrias de origem e se misturado às outras, é algo muito bom. É a partir dessa confrontação de ideias que se faz o progresso em direção a uma verdade mais ampla. A fraqueza de um determinado conjunto de ideias pode ser descartada, e seus pontos fortes podem ser desenvolvidos e integrados aos pontos fortes de uma outra tradição. Eu já ofereci algumas indicações a respeito daquilo que eu acredito que já está acontecendo nessa direção. Temos a esperança de que o futuro nos mostrará ainda mais desse mesmo processo.

## Bibliografia

### Prólogo – O surgimento das Ciências Sociais

Minha abordagem geral sobre a Sociologia das Ciências Sociais segue aquela de Joseph Ben-David: *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971). Essa perspectiva foi particularmente aplicada ao caso da Psicologia em Joseph Ben-David e Randall Collins: "Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology". *American Sociological Review*, 31 (1966), p. 451-465. Resultados mais abstratos sobre uma comparação entre seis ciências sociais podem ser encontrados em meu livro *Conflict Sociology: Toward Explanatory Science*, cap. 9 (Nova York: Academic Press, 1975). Uma visão geral sobre o declínio e ascensão das universidades medievais e do começo da Idade Média pode ser encontrada em meu texto "Crises and Declines in Credential Systems". In: *Sociology Since Midcentury* (Nova York: Academic Press, 1981). Nesses trabalhos citados acima se encontram mais referências históricas que serviram como base para a discussão realizada no prólogo.

### 1. A tradição do conflito

A obra mais importante de Hegel é *The Phenomenology of Mind* (Nova York: Harper, 1963 – publicada originalmente em 1807). A referência feita sobre a história enquanto uma "carnificina" foi retirada de seu livro *The Philosophy of History*, p. 21 (Nova York: Dover, 1956 – originalmente de 1822). Os melhores comentários sobre Hegel são os de Walter A. Kaufman: *Hegel: A reinterpretation* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1965). • Herbert Marcuse: *Reason and Revolution* (Nova York: Humanities Press, 1954 – publicado originalmente em 1941). O próprio Engels contou a história do marxismo como um desenvolvimento a partir dos Jovens Hegelianos em *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (1888) [Há numerosas edições das obras de Marx e Engels; dentre as melhores está a coleção organizada por Lewis Feuer: *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1959). • Eugene Kamenka: *The Portable Karl Marx* (Baltimore: Penguin, 1983). Esta última apresenta um vas-

to material bibliográfico. A biografia mais moderna de Marx é aquela feita por David McLellan: *Karl Marx* (Nova York: Random House, 1973). A biografia clássica é a de Franz Mehring: *Karl Marx* (Nova York: Corvici/Friede, 1935), na qual se encontra, a p. 260, a citação sobre o fato de que foi Marx que seguiu os passos de Engels. Mehring (p. 123) também observa que "Engels foi muito mais modesto acerca da importância de suas próprias contribuições". A biografia clássica de Engels é a de Gustav Mayer: *Friedrich Engels* (The Hague: Mouton, 1934). Uma biografia mais recente é a de William Otto Henderson: *The Life of Friedrich Engels* (1976). Uma obra em que há o claro esforço para exaltar Marx e denegrir Hegel está no livro de Norman Levine: *The Tragic Deception: Marx Contra Engels* (Oxford: Clío, 1975). No entanto, entre as p. 232-239, o autor apresenta informações sobre o sexismo e esnobismo social de Marx e sobre o caráter mais liberal de Engels. Uma das poucas considerações acerca da superioridade de Engels enquanto um autor de Sociologia histórica encontra-se em Leonard Krieger: "Introduction," p. ix-xlvi a Friedrich Engels. *The German Revolutions* [que contém *The Peasant War in Germany* (1850) e *Germany: Revolution and Counter-revolution* (1851-1852)] (Chicago: University of Chicago Press, 1967). Seus principais escritos sociológicos, além dos precedentes, são: *Manifesto comunista* (1848) e *A ideologia alemã* (1846), escritos conjuntamente por Engels e Marx. • *O dezoito brumário de Luis Bonaparte* (1852) e *A luta de classes na França* (1850), escritos por Marx. • *A condição das classes trabalhadoras na Inglaterra* (1845) e *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), escritos por Engels.

Uma clássica aplicação da teoria sobre os "meios de produção mental" é apresentada em Arnold Hauser: *The Social History of Art* (Nova York: Knopf, 1951). Também nessa linhagem está o livro de Karl Mannheim: *Ideology and Utopia* (Nova York: Harcourt, 1936 – publicado originalmente em 1929). O modelo sobre as organizações de nichos foi desenvolvido em meu livro *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, cap. 9 (Nova York: Academic Press, 1975). A teoria da estratificação sexual é desenvolvida no cap. 5 desse mesmo livro, e também está presente, com uma abordagem mais marxista, nas discussões de: Karen Sacks: *Sisters and Wives* (Westport, Con.: Greenwood Press, 1979). • Rae Lesser Blumberg: "A General Theory of Gender Stratification". In: *Sociological Theory*: 1984 (São Francisco: Jossey-Bass, 1984). • Peggy Sanday: *Female Power and Male Dominance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). A teoria das alianças é discutida em Marvin Harris: *Cultural Materialism* (Nova York: Random House, 1979). Os argumentos mais sistemáticos são os de Janet Saltzman Chafetz: *Sex and Advantage – A Comparative Macro-Structural Theory of Sexual Stratification* (Totowa, N.J.: Rowman/Allanheld, 1984). • Chafetz: *Gender Equity – An Integrated Theory of Stability and Change* (Newbury Park, CA: Sage, 1990).

As principais obras de Max Weber são: *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978 – publicada originalmente em 1922). • *General Economic History* (Brunswick: Transaction Books, 1981 – publicada originalmente em 1923). • *The Religion of China* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951 – publicada originalmente em 1916). • *The Religion of India* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958 – publicada originalmente em 1916-1917). • *Ancient Judaism* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952 – publicada originalmente em 1917-1919). Uma famosa coletânea foi aquela organizada por Hans Gerth e C. Wright Mills: *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nova York: Oxford University Press, 1946). Os comentários mais recentes que enfatizam a dimensão racionalista e idealista de Weber são sintetizados por Stephen Kalberg: "The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre: The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature". *American Journal of Sociology*, 13, 1979, p. 127-39. Cf. tb. Kalberg: "Max Weber's Types of Rationality". *American Journal of Sociology*, 85, 1980, p. 1.145-1.179. O livro de Alan Sica, *Weber, Irrationality and Social Order* (Berkeley: University of California Press, 1988), critica essa ênfase sobre a racionalidade e propõe a desafiadora tese de que Weber teve muita dificuldade em lidar com a irracionalidade.

Os temas sobre o conflito presentes em Weber foram desenvolvidos em meus livros: *Conflict Sociology* (Nova York: Academic Press, 1975) e *Weberian Sociological Theory* (Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 1986). Jürgen Habermas desenvolveu uma outra versão em *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975). Comparar com a teoria mais econômica elaborada por James O'Connor: *The Fiscal Crisis of the State* (Nova York: St. Martin's Press, 1973). Norbert Wiley faz uma das mais penetrantes apropriações de Weber como um teórico dos conflitos de classe em "America's Unique Class Politics: The Interplay of the Labor, Credit, and Commodity Markets". *American Sociological Review*, 32, 1967, p. 529-540. • "The Convergence of Weber and Keynes". *Sociological Theory* 1983 (São Francisco: Jossey-Bass, 1983).

A teoria sobre organizações enquanto lutas pelo poder foi originada na obra de Robert Michels: *Political Parties: A Sociological Study of Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (Nova York: Collier, 1962 – publicada originalmente em 1911). Essa teoria foi melhor desenvolvida por Philip Selznick: *TVA and the Grass-roots* (Berkeley: University of California Press, 1949). • Alvin Gouldner: *Patterns of Industrial Bureaucracy* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1954). • Melville Dalton: *Men Who Manage* (Nova York: Wiley, 1959). Sínteses teóricas são apresentadas por Amitai Etzioni: *A Comparative Analysis of Complex Organizations* (Nova York: Free Press, 1961), em meu *Conflict Sociology*, cap. 6 (Nova York: Academic Press, 1975) e no livro de Samuel B. Bacharach e Edward J. Lawler: *Power and Politics in Organizations* (São Francisco: Jossey-Bass, 1980). A abordagem ecológica é repre-

sentada por Howard Aldrich: *Organizations and Environments* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979). A teoria dos mercados de Harrison White é citada na bibliografia do cap. 3. A teoria das organizações mais recente, que se aproxima das discussões sobre os limites da racionalidade, é representada por Arthur L. Stinchcombe: *Information and Organizations* (Berkeley: University of California Press, 1990). A moderna Teoria do Conflito foi formulada por Ralf Dahrendorf em *Class and Class Conflict in Industrial* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1958) e por Gêrhard E. Lenski em *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (Nova York: McGraw-Hill, 1966). O livro mais importante de C. Wright Mills foi *The Power Elite* (Nova York: Oxford University Press, 1956), muito influenciado pelo livro de Karl Mannheim: *Man and Society in an Age of Reconstruction* (Londres: Routledge/Kegan Paul 1935). Uma leitura importante para compreender as batalhas intelectuais do período é o livro de Mills: *The Sociological Imagination* (Nova York: Oxford University Press, 1959). A mais recente biografia de Mills é aquela escrita por Irving Louis C. Horowitz: *Wrights Mills* (Nova York: Free Press, 1983). A teoria de classes aplicada à política foi elaborada por Seymour Martin Lipset: *Political Man* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1960). A importância sobre os recursos de mobilização é defendida por Charles Tilly: *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978). • Anthony Oberschall: *Social Conflicts and Social Movements* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973). Visões mais históricas sobre os efeitos da economia sobre a mobilização política são encontradas em Arthur L. Stinchcombe: "Agricultural Enterprise and Rural Class Relations". *American Journal of Sociology*, 67, 1961, p. 165-176. • Barrington Moore Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966). • Jeffrey M. Paige: *Agrarian Revolution* (Nova York: Free Press, 1975). • Craig Calhoun: *The Question of Class Struggle - Social Foundations of Popular Radicalism During the Industrial Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

Uma importante interpretação histórica neomarxista é a de Perry Anderson: *Lineages of the Absolutist State* (Londres: New Left Books, 1974). Três volumes de Immanuel Wallerstein (*The Modern World System*. Nova York: Academic Press, 1974, 1980, 1989) já foram publicados. Uma teoria sobre o sistema mundial é sistematicamente apresentada por Christopher Chase-Dunn: *Global Formation - Structures of the World-Economy* (Oxford: Blackwell, 1989). A teoria sobre as rupturas do Estado foi desenvolvida por Theda Skocpol: *States and Social Revolutions* (Nova York: Cambridge University Press, 1979) e renovada por Jack A. Goldstone: *Revolution and Rebellion in the Early Modern World* (Berkeley: University of California Press, 1991). A teoria geopolítica sobre a expansão e queda dos Estados é apresentada por Randall Collins: "Long-term Social Change and the Territorial Power of States". In: Louis Kriesberg (org.). *Research in Social Movements, Conflicts, and Change*. Vol. I (Greenwich, Con.: JAI Press, 1978, 1-34). É aplicado ao colapso da

União Soviética em "The Future Decline of the Russian Empire" p. 186-209. In: Randall Collins: *Weberian Sociological Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). O estudo mais importante sobre os determinantes das ideologias revolucionárias foi realizado por Robert Wuthnow: *Communities of Discourse - Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

Traduções da obra de Georg Simmel se encontram em Kurt H. Wolff (org.): *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1950). • *Conflict and the Web of Group-Affiliations* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1955). A Teoria Funcionalista do Conflito é encontrada no livro de Lewis A. Coser: *The Functions of Social Conflict* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1956).

## 2. A tradição racional-utilitarista

Uma clássica discussão sobre a tradição utilitarista é aquela desenvolvida por Elie Halévy: *The Growth of Philosophical Radicalism* (Londres: Faber, 1928). Cf. tb. Charles Camic: "The Utilitarians Revisited". *American Journal of Sociology*, 85 (1979): 516-550. O ponto culminante do utilitarismo clássico foi o livro de John Stuart Mill: *Utilitarianism* (1863). A queda do utilitarismo ético foi precipitada pelas críticas de F. H. Bradley: *Ethical Studies* (Oxford University Press, 1876). • G. E. Moore: *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1903). A redução da ética à linguagem foi realizada por Charles L. Stevenson: *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944).

A principal contribuição de Adam Smith para a ética utilitarista foi seu livro *Theory of Moral Sentiments* (1759). Seu maior trabalho de Economia foi *The Wealth of Nations* (1776). O desenvolvimento da teoria econômica está presente de forma magistral no livro de Joseph A. Schumpeter: *History of Economic Analysis* (Nova York: Oxford University Press, 1954), que talvez seja o maior livro de história intelectual já escrito sobre uma disciplina social. A reintrodução da Economia nas Ciências Sociais no final do século XX é representada por Gary Becker: *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976). Por outro lado, os problemas que os economistas têm enfrentado ao tentar transformar a teoria do equilíbrio em uma ciência com capacidade de previsão são apresentados por Alexander Rosenberg: *Economics: Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns?* (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Esforços mais recentes para analisar o marxismo a partir do ponto de vista da escolha racional estão presentes no livro de John Roemer: *Analytical Marxism* (Nova York: Cambridge University Press, 1986). • Jon Elster: *Making Sense of Marx* (Nova York: Cambridge University Press, 1985). • Também no livro mais geral de Elster's sobre os proble-

mas da racionalidade: *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality* (Nova York: Cambridge University Press, 1979). A teoria das redes de mercado de Harrison White foi apresentada inicialmente em "Where Do Markets Come From?" *American Journal of Sociology* 87, 1981, p. 517-547, e foi desenvolvida enquanto uma teoria geral em *Identity and Control - A Structural Theory of Social Action* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Uma preocupação mais explícita com a teoria das trocas está presente na teoria de George C. Homans: *The Human Group* (Nova York: Harcourt/Brace, 1950). • *Social Behavior: Its Elementary Forms* (Nova York: Harcourt/Brace, 1961). Homans inaugurou o famoso debate micro/macrodébate em seu discurso como presidente da American Sociological Association, em 1964: "Bringing Men Back". In: *American Sociological Review*, 29, 1964, p. 809-818. A teoria das trocas foi posteriormente desenvolvida por Peter M. Blau: *Exchange and Power in Social Life* (Nova York: Wiley, 1964). Evidências experimentais baseadas na aplicação da teoria das trocas para o estudo do poder são apresentadas por Karen S. Cook, Richard M. Emerson, Mary R. Gillmore e Toshio Yamagishi: "The Distribution of Power in Exchange Networks". *American Journal of Sociology*, 89 (1983): 275-305. David Willer apresentou sua teoria elementar em David Willer and Bo Anderson (orgs.). *Networks, Exchange, and Coercion* (Nova York: Elsevier/Greenwood, 1981). • David Willer. *Theory and the Experimental: Investigation of Social Structures* (Nova York: Gordon/Breach, 1987). A teoria sobre a equidade, ou da justiça distributiva, é discutida por Guillermina Jasso: "A New Theory of Distributive Justice". *American Sociological Review*, 45, 1980, p. 3-32. • "Principles of Theoretical Analysis". *Sociological Theory*, 6, 1988, p. 1-20.

Os mercados sexuais e de casamento foram descritos pela primeira vez na Sociologia por Willard Waller: "The Rating and Dating Complex". *American Sociological Review*, 2, 1937, p. 727-34. Também mais recentemente por Hugh Carter e Paul C. Glick: *Marriage and Divorce: A Social and Economic Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1976). Os efeitos do poder econômico sobre o poder doméstico têm sido analisados por Robert O. Blood Jr. e Donald M. Wolfe: *Husbands and Wives* (Nova York: Free Press, 1960). • Maximiliane Szinovacz. "Family Power". In: Marvin B. Sussman e Susan K. Steinmetz (orgs.). *Handbook of Marriage and the Family* (Nova York: Plenum, 1987). Mudanças históricas no comportamento sexual de homens e mulheres em virtude de mudanças em suas posições econômicas são analisadas por Randall Collins: "A Conflict Theory of Sexual Stratification". *Social Problems*, 19, 1971, p. 3-21. Características mais recentes das negociações sexuais, que incluem tantos casais homossexuais e heterossexuais, são analisadas por Philip Blumstein e Pepper Schwartz: *American Couples* (Nova York: William Morrow, 1983). A teoria de Arlie Hochschild sobre as emoções dos homens e mulheres são

afetados por suas posições nos mercados de casamento foi apresentada inicialmente em "Attending to, Codifying and Managing Feelings: Sex Differences in Love" (paper apresentado no Annual Meeting of the American Sociological Association, São Francisco, 1975).

O mercado inflacionário dos diplomas educacionais é analisado por Randall Collins: *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification* (Nova York: Academic Press, 1979). • Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron: *Reproduction: in Education, Society, and Culture* (Beverly Hills: Sage, 1970/1977). • Pierre Bourdieu: *Homo Academicus* (Stanford: Stanford University Press, 1988). Edna Bonacich desenvolveu sua teoria sobre o mercado de trabalho cindido em "A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market". *American Sociological Review*, 37 (1972): 547-559. A teoria econômica sobre o crime e sobre os mercados ilegais foi desenvolvida por Thomas C. Schelling: "Economic Analysis of Organized Crime". In: *Task Force Report: Organized Crime* (Washington DC: Government Printing Office, 1967).

A teoria neorracionalista do "satisfazer suficientemente" em vez de "maximizar" foi desenvolvida por Herbert A. Simon: *Models of Man* (Nova York: Wiley, 1957). • James G. March e Herbert A. Simon: *Organizations* (Nova York: Wiley, 1958). O "problema do carona" foi formulado por Mancur Olson: *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965). O "dilema do prisioneiro" foi descrito por Robert D. Luce e Howard Raiffa: *Games and Decisions* (Nova York: Wiley, 1957), e desenvolvido no campo da Sociologia por Douglas Heckathorn: "Collective Sanctions and the Emergence of Prisoner's Dilemma Norms". *American Journal of Sociology* 94, 1988, p. 535-562. Para saber sobre os jogos repetidos, ver Martin Shubik: *Game Theory in the Social Sciences* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984). Paradoxos e problemas heurísticos implicados nos processos reais de tomadas de decisões são apresentados em Amos Tversky e David Kahneman: "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases". *Science*, 185, 1974, p. 1.124-1.131). • Robin M. Hogarth e Melvin W. Reder: *Rational Choice: The Contrast between Economics and Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1987). • Richard H. Thaler: *The Winner's Curse: Paradoxes and Anomalies of Economic Life* (Nova York: Free Press, 1992). Um panorama teórico sobre esses paradoxos é apresentado por Thomas C. Schelling: *Micromotives and Macrobehavior* (Nova York: Norton, 1978). Schelling desenvolveu sua teoria das coalizões coercitivas em *The Strategy of Conflict* (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

A teoria racional sobre a solidariedade social é apresentada por Michael Hechter: *Principles of Group Solidarity* (Berkeley: University of California Press, 1987). • James S. Coleman: *Foundations of Social Theory* (Cambridge: Harvard University

Press, 1990), que contempla também a teoria de Coleman sobre as organizações corporativas e seus princípios para o controle dos objetivos autointeressados.

A moderna abordagem utilitarista sobre o Estado foi desenvolvida por Anthony Downs: *An Economic Theory of Democracy* (Nova York: Harper and Row, 1957). A teoria sobre "coalizão mínima vencedora" é descrita em William H. Riker: *The Theory of Political Coalitions* (New Haven: Yale University Press, 1962). A teoria do Estado enquanto um agente de extração de "taxas para proteção" é apresentada por Frederic C. Lane: *Profits from Power: Readings in Protection Rent and Violence-Controlling Enterprises* (Albany: State University of New York Press, 1979). Os recursos econômicos envolvidos na emergência dos Estados são analisados em Charles Tilly: *Coercion, Capital, and European States - AD 990-1990* (Oxford: Blackwell, 1991). A influência da escassez de recursos sobre a falência do Estado é discutida nas obras de Theda Skocpol e Jack Goldstone citadas no cap. 1. O engrandecimento fiscal das agências governamentais é analisado por William A.NIS-kanen: *Bureaucracy and Representative Government* (Chicago: Aldine, 1971).

As modernas filosofias sobre as políticas públicas racionais incluem: John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). • James M. Buchanan e Gordon Tullock: *The Calculus of Consent* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962). • James Buchanan: *The Limits of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1975). • James Buchanan e Richard E. Wagner: *Democracy in Deficit* (Nova York: Academic Press, 1977). • James Coleman: *Foundations of Social Theory* (op. cit.).

### 3. A tradição durkheimiana

Provavelmente a melhor biografia intelectual sobre qualquer figura das ciências sociais é aquela realizada por Steven Lukes: *Émile Durkheim, His Life and Work* (Nova York: Allen Lane, 1973). As políticas organizacionais do mundo acadêmico na época de Durkheim são analisadas por Terry N. Clark: *Prophets and Patrons - The French University and the Emergence of the Social Sciences* (Cambridge: Harvard University Press, 1973). Jeffrey C. Alexander: *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim* (Berkeley: University of California Press, 1982) oferece um panorama geral sobre o desenvolvimento intelectual de Durkheim e de alguns de seus seguidores franceses, e cita uma vasta bibliografia secundária. Contudo, a preocupação central de Alexander é sobretudo com seus pressupostos filosóficos, de modo que acaba omitindo as principais contribuições de Durkheim no campo da teoria explicativa.

As traduções das principais obras de Durkheim são: *The Division of Labor in Society* (Nova York: Free Press, 1964 - publicada originalmente em 1893). • *The Rules of Sociological Method* (Nova York: Macmillan, 1982 - publicada originalmente em 1895). • *Suicide* (Nova York: Free Press, 1966 - publicada originalmente em 1897). • *Moral Education* (Nova York: Free Press, 1961). • *Sociology and Philosophy* (Nova York: Free Press, 1974). • *The Elementary Forms of the Religious Life* (Nova York: Macmillan, 1961 - publicada originalmente em 1912). Durkheim analisou seus próprios predecessores intelectuais em: *Montesquieu and Rousseau* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960). • *Socialism and Saint-Simon* (Nova York: Collier, 1962). Excertos do Curso de Filosofia Positiva, de Comte, estão presentes em George Simpson (org.): *Auguste Comte: Sire of Sociology* (Nova York: Crowell, 1969). A principal contribuição de Herbert Spencer's foi seu livro *Principles of Sociology* (Nova York: Appleton, 1884).

O ramo funcionalista é representado por Robert K. Merton: *Social Theory and Social Structure* (Nova York: Free Press, 1957). • Talcott Parsons: *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951). • *Toward a General Theory of Action*, com Edward Shils e outros (Cambridge: Harvard University Press, 1951). • *Societies: Comparative and Evolutionary Perspectives* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966). A interpretação de Parsons sobre os nazistas está em seu *Essays in Sociological Theory* (Glencoe: Free Press, 1949). Uma aplicação da interpretação parsoniana de Durkheim à cultura moderna está presente em Winston White: *Beyond Conformity* (Nova York: Free Press, 1961). A teoria funcionalista da estratificação social, de Kingsley Davis e Wilbert Moore, junto com os debates que realizaram, está presente em Reinhard Bendix e Seymour Martin Lipset (orgs.): *Class, Status, and Power* (Nova York: Free Press, 1966). Uma crítica sobre a teoria funcionalista da educação e das profissões está presente em meu livro *The Credential Society* (Nova York: Academic Press, 1979). A retomada do funcionalismo na Alemanha é descrita por Jeffrey C. Alexander: "The Parsons Revival in German Sociology". In: *Sociological Theory* 1984 (São Francisco: Jossey-Bass, 1984).

Uma edição mais recente de *The Ancient City*, de Numa Denis Fustel de Coulanges, junto com estudos mais recentes sobre a Grécia, é citada na nota 4 do cap. 3. O teste comparativo sobre a Sociologia da religião de Durkheim realizado por Guy E. Swanson encontra-se em *The Birth of the Gods* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962).

O primeiro livro de W. Lloyd Warner foi *A Black Civilization - A Social Study of an Australian Tribe* (Nova York: Harper, 1937). Ele foi seguido de seu "Yankee City" series: Warner and Paul S. Lunt. *The Social Life of a Modern Community* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1941) e muitos volumes subsequentes, incluindo



do sua análise durkheimiana sobre os rituais modernos, estão presentes em *The Living and the Dead* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959) cuja edição, revista e ampliada, recebeu o título de *The Family of God* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961). Os estudos sobre o Meio-Oeste realizados por Warner's estão em "To the Memory of Emile Durkheim". *Democracy in Jonesville* (Nova York: Harper/Row, 1949). Outros estudos feitos pelo grupo de Warner são os de Allison Davis, Burtleigh B. Gardner e Mary R. Gardner, *Deep South* (Chicago: University of Chicago Press, 1941). • St. Clair Drake e Horace R. Cayton: *Black Metropolis* (Nova York: Harcourt, 1945). Um trabalho que faz parte da tradição de Warner que lida com redes sociais estratificadas é o de Edward O. Laumann: *The Bonds of Pluralism* (Nova York: Wiley, 1973).

As principais obras de Erving Goffman que fazem parte da tradição durkheimiana são: *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, Nova York: Doubleday, 1959). • *Asylums* (Garden City/Nova York: Doubleday, 1961). • *Encounters* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1961). • *Interaction Ritual* (Garden City/Nova York: Doubleday, 1967). • *Relations in Public* (Nova York: Basic Books, 1971). Ensaios interpretativos sobre Goffman, bem como sobre Bourdieu, Lévi-Strauss e outras figuras intelectuais recentes são encontrados em meu *Sociology Since Midcentury* (Nova York: Academic Press, 1981). Este livro também apresenta minha teoria sobre as cadeias de interação rituais (publicado originalmente em *American Journal of Sociology*, 86, 1981, p. 984-1.014. Um esforço para combinar as interações rituais com a teoria da escolha racional está em Randall Collins: "Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Choice". *Rationality and Society*, 5, 1993, p. 203-230. O recente desenvolvimento da Sociologia das emoções enquanto um elemento de ligação com a tradição durkheimiana é discutido por: Thomas Scheff: *Microsociology: discourse, emotion and social structure* (Chicago: University of Chicago Press, 1990). • Theodore D. Kemper (org.). *Research Agendas in the Sociology of Emotions* (Albany: State University of New York Press, 1990).

A teoria durkheimiana/goffmaniana sobre as culturas de classe é apresentada em meu *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science* (Nova York: Academic Press, 1975), cap. 2, e melhor desenvolvida em meu *Theoretical Sociology* (San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1988), cap. 6. Herbert Gans analisa a cultura da classe trabalhadora, comparando-a com a cultura campesina em seu *The Urban Villagers* (Nova York: Free Press, 1962). Diferenças na linguagem das culturas de classe são analisadas por Basil Bernstein: *Class, Codes, and Control*, apresentado em 3 vols. (Londres: Routledge/Kegan Paul, 1971-1975). A teoria comparativa em as culturas formulada por Mary Douglas encontra-se em seu *Natural Symbols* (Londres: Routledge/Kegan Paul, 1970).

A maior parte da obra de Marcel Mauss e de seus colaboradores permanece sem tradução para o inglês. Dentre os trabalhos mais importantes citados no livro estão: Henri Hubert e Marcel Mauss: *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux* (1906). • Marcel Mauss: *La prière et les rites oraux* (1909). • *Valeur magique et valeur d'échange* (1914) [In: Marcel Mauss. *Oeuvres* (Paris: De Minuit, 1968)]. • Marcel Mauss: *A General Theory of Magic* (Nova York: Norton, 1972 - publicado originalmente com Henri Hubert em 1902). • *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (Nova York: Norton, 1967 - publicado originalmente em 1925). • Émile Durkheim e Marcel Mauss: *Primitive Classification* (Chicago: University of Chicago Press, 1963 - publicado originalmente em 1903). A caracterização de Max Weber sobre os grupos de status enquanto ausência de negociações explícitas está em seu *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 937. A teoria de Claude Lévi-Strauss sobre o parentesco enquanto uma troca de presentes é encontrada em *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969 - publicado originalmente em 1949). A tese de Durkheim de que as relações de parentesco tribais poderiam ser descritas matematicamente está em "Sur l'organisation matrilinéaire des sociétés australiennes". *L'Année Sociologique*, 8 (1905). O estruturalismo posterior de Lévi-Strauss é desenvolvido em *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966 - publicado originalmente em 1962). • *The Origin of Table Manners* (Nova York: Harper, 1978 - publicado originalmente em 1968). Warren O. Hagstrom aplicou a teoria das trocas rituais à ciência em *The Scientific Community* (Nova York: Basic Books, 1965). Uma teoria ainda mais durkheimiana sobre a ciência enquanto um objeto contemporâneo sagrado é apresentada por David Bloor: *Knowledge and Social Imagery* (Londres: Routledge/Kegan Paul, 1976). As teorias sobre o capital cultural e sobre a violência simbólica desenvolvidas por Pierre Bourdieu são traduzidas em *Outline of a Theory of Practice* (Nova York: Cambridge University Press, 1977) e aplicadas ao estudo das culturas de classe em: *Distinction - A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge: Harvard University Press, 1979/1984). Uma crítica e um desenvolvimento dessa linha de análise encontra-se em Michele Lamont: *Morals, Money and Manners: Symbolic Boundaries in the French and American Upper-Middle Class* (University of Chicago Press, 1992). A teoria durkheimiana sobre o crime enquanto um ritual social é desenvolvida por Kai Erickson: *Wayward Puritans* (Nova York: Wiley, 1966). • Donald Black: *The Behavior of Law* (Nova York: Academic Press, 1976). • Donald Black (org.). *Toward a General Theory of Social Control* (Nova York: Academic Press, 1984).

#### 4. A tradição microinteracionista

O pano de fundo social e os interesses morais dos sociólogos americanos são analisados por Arthur J. Vidich e Stanford M. Lyman: *American Sociology - Worldly Re-*

jections of Religion and Their Directions (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984). Suas origens filosóficas são muito bem analisadas por Herbert W. Schneider: *A History of American Philosophy* (Nova York: Columbia University Press, 1963). • John Passmore: *A Hundred Years of Philosophy* (Baltimore: Penguin, 1968). A citação de Josiah Royce (p. 184) foi retirada de Schneider, p. 416. Os principais escritos de Peirce estão reunidos em Justus Buchler (org.): *Philosophical Writings of Peirce* (Nova York: Dover, 1955). A citação de um trecho de Peirce está em Buchler, p. 255. Uma excelente biografia de William James é a de Ralph Barton Perry: *The Thought and Character of William James* (Boston, 1935). O livro de John Dewey que exerceu maior influência na Sociologia foi seu *Human Nature and Conduct* (Nova York: Holt, 1922). Sobre a sociologia do movimento progressista na educação, do qual Dewey fazia parte, ver meu *The Credential Society* (Nova York: Academic Press, 1979).

As citações de Charles Horton Cooley foram retiradas de *Human Nature and the Social Order* (Nova York: Schocken, 1964: 119, 121) — publicado originalmente em 1902). As conferências sociológicas de George Herbert Mead foram reunidas positivamente por Charles W. Morris (org.): *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934 — paperback edition, 1967). As citações foram retiradas de Morris, p. 147. Outra seleção de artigos e conferências de Mead é a de Anselm Strauss (org.): *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1964). A filosofia de Mead, em relação à qual sua Sociologia constitua apenas uma parte, é melhor exposta em: *The Philosophy of the Act* (Chicago: University of Chicago Press, 1938). • *The Philosophy of the Present* (La Salle, Ill.: Open Court, 1932). • *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1936). As diferenças entre o pensamento de Mead e o da Escola de Chicago são discutidas por David Lewis e Richard L. Smith: *American Sociology and Pragmatism*. Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interaction (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

Os escritos teóricos de W.I. Thomas estão reunidos em Morris Janowitz (org.): *W.I. Thomas on Social Organization and Personality* (Chicago: University of Chicago Press, 1966). Sua colaboração com o sociólogo polonês Florian Znaniecki é descrita por Robert Bierstedt: *American Sociological Theory — A Critical History* (Nova York: Academic Press, 1981). Bierstedt apresenta lucidamente a maior parte daquilo que há de mais valioso na Sociologia americana, desde os primeiros evolucionistas, como Williams Graham Sumner e Lester Frank Ward até os sociólogos dos anos 1930 e 1940, tais como Robert Maclver e George Lundberg. A reunião dos artigos de Herbert Blumer estão em seu *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1969). Alguns trabalhos representativos dessa tradição são os de Alfred Lindesmith: *Opiate Addiction* (Bloomington, Ind.: Principia,

1947). • Howard S. Becker: *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (Glencoe: Free Press, 1963). • Edwin M. Schur: *Crimes Without Victims: Deviant Behavior and Public Policy* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965). A teoria dos papéis é passada em revista por Sheldon Stryker: *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version* (Menlo Park, Cal.: Cummings, 1980).

As origens fenomenológicas da etnometodologia *The phenomenological background of ethnomethodology* podem ser visitadas nas traduções da obra de Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (Nova York: Macmillan, 1975). • *Cartesian Meditations* (The Hague: Nijhoff, 1960). • *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (Nova York: Harper, 1965). Os clássicos existencialistas são o livro de Martin Heidegger: *Being and Time* (Nova York: Harper, 1960 — alemão publicado originalmente em 1927). • Jean-Paul Sartre: *Being and Nothingness* (Nova York: Washington Square Press, 1971 — original francês publicado em 1943). Husserl foi desenvolvido na Sociologia por Alfred Schutz: *Collected Papers* (The Hague: Nijhoff, 1962-1966). • Peter Berger e Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality* (Nova York: Doubleday, 1966). A coletânea dos escritos de Harold Garfinkel está em *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967). Sua obra tardia inclui o artigo conjunto de Harold Garfinkel, Michael Lynch e Eric Livingston: "The Work of Discovering Science Constructed from Materials from the Optically Discovered Pulsar". *Philosophy of the Social Sciences*, 11, 1981, p. 131-138. • Michael Lynch, Eric Livingston e Harold Garfinkel: "Temporal Order in Laboratory Work". In: Karin Knorr e Michael Mulcahy (orgs.): *Science Observed* (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1983). Os desenvolvimentos na Sociologia da linguagem e da cognição são representados por Aaron Cicourel: *Cognitive Sociology* (Baltimore: Penguin, 1973). • Harvey Sacks: Emanuel Schegloff e Gail Jefferson: "A Simplest Systematics for the Organization of Turntaking in Conversation". *Language*, 50, 1974, p. 696-735. O contra-ataque de Erving Goffman está em: *Frame Analysis* (Nova York: Harper, 1974). • *Forms of Talk* (Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1981). Os desenvolvimentos das análises conversacionais podem ser vistos em J. Maxwell Atkinson e John Heritage: *Structures of Social Action — Studies in Conversation Analysis* (Nova York: Cambridge University Press, 1984). • Allen Grimshaw. *Conflict Talk* (Nova York: Cambridge University Press, 1990). • Deirdre Boden e Don H. Zimmerman (orgs.). *Talk and Social Structure — Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Um modelo abrangente que tenta sintetizar os vários aspectos das teorias microinteracionistas é o de Jonathan H. Turner: *A Theory of Social Interaction* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

## Índice de assuntos

- Abdução na lógica de Peirce 212  
Adorno, Theodor, em marxismo da "Escola de Frankfurt" 87  
Alemanha  
  Antropologia na 39  
  Vida intelectual após conflitos entre Igreja e Estado 21  
  Papel dos professores de Economia na 33  
  Escolas públicas na 26-28  
  Universidades  
    de Psicologia na 35  
    Evolução das 26-28  
Análises de conversações, avanço tecnológico e 232s  
Antropologia  
  História cultural (e) 39  
  Evolução (da) 37-41  
  Oposição racista (à) 38  
  Linhagem durkheimiana (na) 175-195  
  Moderna 40s.  
  (e) Sociologia na tradição durkheimiana 158s.  
  Antropologia social 40s., 176s.  
  Antropologias racistas, oposição às 38  
  Aristóteles, Filosofia social (de) 16  
  Autoconversação, Goffman sobre 237s.
- Autoimagem no desenvolvimento mental 219  
Bastian, P.W.A. 39  
Behaviorismo, americano, desenvolvimento do  
Bentham, Jeremy 108, 117, 156  
Berger, Peter 225  
Bernstein, Basil, sobre as linguagens das classes sociais 192s.  
Binet, Alfred 36  
Black, Donald, sobre o controle social na tradição durkheimiana 204  
Blau, Peter 119-122, 124  
Blumer, Herbert, sobre interacionismo simbólico 220-224  
Bonacich, Edna 131  
Bradley, F.H. 116  
Buchanan, James 151s., 156  
Cadeias de interação ritual na tradição durkheimiana 202s.  
Cailhoun, Craig, sobre as classes políticas urbanas 98s.  
Carona, problema do 110, 138s.  
Cerimônias patrióticas e estratificação 188s.

Cicourel, Aaron, sobre a Sociologia do conhecimento 233

Cidade(s), antigas(s), ritual como base para 179

Cidade Antiga, A 177-183

Ciência

Definição de 13

Como sistema de trocas de dons 201s.

natural, raízes sociais da, na Renascença 20

Sociologia da 66

Ciências naturais na Renascença 20

Ciências Sociais

Criação das 15s.

iluminismo e 24s.

Emergência das 13-48

Enquanto disciplinas autônomas 30-41

Científico, método, em "O suicídio" de Durkheim 159s.

Classes

Linhas divisórias entre, grupos de poder como 94

Sociais (ver classes sociais)

Classe(s) social(is)

Coalizão entre 72s.

Densidade social e diferença entre as 164s.

Dominantes e controle político 68

Teoria de Engels sobre as 61-64

Ideais das 64s.

e ideologia em Engels e Marx 67

linguagem entre as 192s.

mobilização das, e conflito político 96-98

que dão e recebem ordens 192

política e 96

estratificação das 82s.

trabalhadoras, crescimento do poder das 71s.

Coalização mínima vencedora 151

Coalizões

entre classes nas revoluções 72s. e política 71s.

Coerção como controle nas organizações 93

Coleman, James 141s., 146s., 153-156

Collins, Randall

Sobre cadetas de interação ritual 202s.

Sobre rituais de poder 191s.

Comte, Augusto,

Em desenvolvimento da Sociologia 42

Como fundador da Sociologia 169

Em Sociologia como ciência 160s.

Conflito político

(e) mobilização das classes 96-99

Teoria de Engels sobre 68-72

Conhecimento social objetivo, condições para 14

Conhecimento, Sociologia do 232-243

Consciência,

(Na) tradição durkheimiana 166

Sociologia da, na tradição microinteracionista 226-234

Controle econômico nas organizações 93

Controle normativo das organizações 92

Cook, Karen 120

Dom, O 197s.

Douglas, Mary, sobre a variação cultural nas sociedades tribais 193-195

Durkheim, comparado à teoria utilitarista 107, 116, 118, 142; 156

Durkheim, Émile

E o estabelecimento da Sociologia como disciplina acadêmica 46s.

Escola funcionalista de 40

Ecologia competitiva, das organizações 93s.

Economia 107, 114, 116, 126s., 143s.

E religiões antigas 180s.

Clássica, Marx e a 54

Evolução da 25s.

Escola alemã de, Weber e a 78s.

Laissez-faire, Adam Smith sobre 26

Marginalista, desenvolvimento da 33s.

Neoclássica 54

Desenvolvimento da 33s.

Professores de, papel dos na França 33

na Alemanha 33

capitalista, governo e 71

troca de presentes e 198

Capitalismo, governo e 71

Marginalista 33

Neoclássica 54s.

Desenvolvimento da 32s.

Economistas como acadêmicos 31-34

Educação 128-154

diplomas educacionais 128s.

Emoções 126s.

Cooley, Charles Horton, sobre a sociedade na mente 214-217

Coser, Lewis, teoria do conflito de 102-106

Crime na tradição durkheimiana 203s.

Crozier, Michel, sobre lutas pelo poder organizacional 92s.

Culturas de classe, interações rituais e 190-195

Dahrendorf, Ralf, sobre grupos de poder 94s.

Dalton, Melville, sobre lutas pelo poder organizacional 92

Darwin, Charles, modelo evolucionista de, pesquisa antropológica 38

Densidade

moral, na tradição durkheimiana 164s.

social, na tradição durkheimiana 162s.

Desvio, abordagem do interacionismo simbólico sobre 223

Dewey, John

Sobre educação e Filosofia social 213s.

Filosofia de, interacionismo simbólico de Blumer e

Dilema do Prisioneiro 139s.

Dinheiro

E magia 197s.

Considerações de Simmel sobre 153s.

Direito antigo, religiões como bases do 179s.

- Emoções na lógica de Peirce 213
- Energia Emocional, mana como 196s.
- Engels, Friedrich  
na tradição do conflito 56-77  
e Marx 57s.  
comparação intelectual entre  
56s., 60-62  
relação entre 56s, 60s
- Teoria sobre  
Ideologia 59-64  
Conflito político 68-71  
Revoluções 72-74  
Estratificação sexual 74-77  
Classes sociais 62-64  
Erickson, Kai, sobre o crime na  
tradição durkheimiana 204  
Escócia, vida intelectual nas  
universidades da 23  
Escola de Frankfurt, marxismo da 87s.  
Escolas públicas da Alemanha, origem  
das 27-29  
Escolas públicas na Alemanha 27-29  
Escolha pública, teoria da 107, 151  
Escolha racional 107  
Estado 148-151  
Estados Unidos  
Teoria econômica nos 34  
Universidades de Psicologia 35  
Sociologia nos 43-45  
Estratificação  
E troca de dons 199s.  
E rituais de interação 189s.  
Bases rituais da, W. Lloyd Warner  
sobre 186  
Rituais seculares e 188s.
- Estratificação multidimensional de  
Weber, teoria da 80-86  
classe na 81-83  
partidos na 84-86  
grupos de status na 83-85  
Estratificação sexual, teoria de Engels  
sobre 74-77  
Enometologia  
Garfinkel sobre 224s., 229-231  
Introdução da 224s.  
Etzioni, Amitai, sobre técnicas de  
controle das organizações 93  
Evolução da 24-26  
Evolucionismo e pesquisas  
antropológicas 38  
Existencialismo 228  
Exploradores, pensamento social e 24s.  
Facções políticas na teoria  
multidimensional de Weber 84-86  
Faculdade de Filosofia  
Nas universidades alemãs 27s.  
Nas universidades medievais 18s.  
Fala, formas de, em Goffman 236-238  
Família(s), religiões e 188  
Fenomenologia  
Husserl e a 226s.  
Social de Schutz 228s.  
Fenomenologia social de Schutz  
228-235  
Feudalismo, classes sociais no 62  
Filosofia como campo de batalha entre  
religião e ciência 207-209  
Filosofia do dinheiro, A 104s.  
Fisiocrata, doutrina 26
- Formas elementares da vida religiosa,  
As 183-185  
Forms of Talk 236-238  
Frame Analysis 234-236  
França  
Vida intelectual após conflito entre  
Estado e Igreja na 22  
Professores de economia, papel dos  
33  
Universidades  
De Psicologia 35s.  
Reforma das 28  
Frazier, James 39  
Freud, Sigmund, em desenvolvimento  
da Psicologia clínica 36  
Funcionalismo na teoria do conflito  
102-104  
Funcionalismo na tradição  
durkheimiana 172-176  
Merton e o 172-174  
Parsons e o 172-174  
Funções latentes dos sistemas sociais  
172s.  
Funções manifestas do sistema social  
na tradição durkheimiana 172  
Fustel de Coulanges, Numa Denis 39  
Sobre guerras de classe rituais  
177-182  
Galton, Francis 36  
Garfinkel, Harold  
e a etnometologia 224s., 229-231  
versus Goffman 241-243  
versus Mead 239  
visão de mundo de 229s.  
e a etnometologia 225s., 229-231
- Geopolítica 100, 150  
Gerth, Hans, sobre Weber 89  
Goffman, Erving 234-238  
Sobre análise de molduras 236-238  
Sobre formas de fala 236-238  
Sobre rituais de interação 189-191  
Sobre autoconversações 237s.  
Sobre modelo teatral da vida social  
95s.  
versus Garfinkel 242s.  
versus Mead 240-242  
Goldstone, Jack 101  
Gouldner, Alvin 92  
Governo e economia capitalista 71  
Gravidade social, lei de Durkheim  
sobre a 161-167  
Grécia Antiga, pensamento social na  
15-17  
Grupos de poder  
Como linhas divisoras entre as  
classes 94s.  
Na teoria da estratificação  
multidimensional de Weber 84-86  
Grupos de status na teoria de Weber  
83-85  
Guerra, ritual, Fustel de Coulanges e  
177-183  
Guerras religiosas e vida intelectual  
21-24  
Gymnasium 27  
Hagstrom, Warren, sobre a ciência  
como um sistema de trocas de dons  
201s.  
Hechter, Michael 140-142  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, na  
tradição do conflito 51-53

- Heidegger, Martin, sobre a essência do ser humano 228s.
- História
- Tradição do conflito e 49-51
- Antropologia cultural e 38s.
- narrativa, enquanto um legado grego 16s.
- profissionalização da 30s.
- Elevação dos padrões académicos da 30s.
- Weber, visão sobre a 80-82
- História cultural, Antropologia e 35s.
- Hobbes, Thomas 111
- Hochschild, Arlie 126
- Homans, George 118s., 122, 143
- Homans, lei de 118s.
- Horkheimer, Max, em marxismo da "Escola de Frankfurt" 87
- Human Nature and the Social Order 215s.
- Humanismo na Renascença 19s.
- Hume, David 112s., 117
- Husserl, Edmund, e a Sociologia da consciência 229-231.
- Idealismo social
- de Cooley 215s.
- de Weber 79s.
- Ideias e densidade social na tradição durkheimiana 163-165
- Ideologia
- Engels, teoria sobre 63-68
- Classes sociais e 64-66
- Engels e Marx sobre 67s.
- Igreja e Estado, vida intelectual após o conflito entre
- na Alemanha 21s.
- na França 21-23
- na Inglaterra 22-24
- Igreja e universidades na Europa Medieval 17s.
- Iluminismo e vida intelectual 23-25
- Impérios agrários, pensamento social nos 14-17
- Infância, desenvolvimento da mente na 218s.
- Inglaterra
- Conflito entre Igreja e Estado na, vida intelectual após 22s.
- Universidades de
- Psicologia na 35s.
- Sociologia na 45
- Intelectuais
- E Iluminismo 25
- Mudanças económicas e manutenção dos 65s.
- Interacionismo simbólico na tradição microinteracionista 220-224
- James, William, e a religião 209-211
- Jogos coordenados 121
- Laissez-faire, Adam Smith sobre o 26
- Le Play, Pierre, em desenvolvimento da Sociologia 42
- Lenski, Gerhard, sobre a distribuição das riquezas 96
- Lévi-Strauss, Claude
- Teoria das alianças 200s.
- Teoria sobre os símbolos 184s.
- Limites da racionalidade 135
- Linguagem
- em classes sociais 192s.
- Sociologia da, na tradição microinteracionista 232-243
- Lipset, Seymour Martin, sobre a influência da classe na política 96s.
- Locke, John 111s., 117
- Lógica de Peirce 211-213
- Luckmann, Thomas 225
- Lukács, Georg, na moderna tradição do conflito 87
- Luta de classe, solidariedade ritual e 177s.
- Lutas pelo poder nas organizações na teoria do conflito 88-94
- Macroestrutura da sociedade na tradição durkheimiana 167-176
- Magia
- Dinheiro e 197s.
- Força social da 196-198
- Sociedade e 196s.
- Maine, Henry Sumner 39
- Malthus, Thomas 54
- Mana como energia emocional 196s.
- Mandeville, Bernard de 114
- Manifesto Comunista, contribuições de Marx e Engels para 58
- Mannheim, Karl, sobre as organizações 88s.
- March, James 136
- Marcuse, Herbert, em marxismo da "Escola de Frankfurt" 87s.
- Marginalista, desenvolvimento da Economia 33s.
- Marx, Karl
- Economia clássica e 54s.
- Contribuição para tradição do conflito 50-56
- E o desenvolvimento da Sociologia 42
- E comparação intelectual com Engels 57-59
- Relação com Engels 56s., 60-62
- E a evolução da Economia 32s.
- Influência de Hegel sobre 51-54
- Ideias de, e fusão com ideias de Weber no século XX 86-106
- Sistema de 54-56
- Mauss, Marcel, e a magia das trocas sociais 196-200
- Mead, George Herbert
- sobre a Sociologia do pensamento 216-220
- versus Garfinkel 239s.
- versus Goffman 240-242
- e a teoria sobre a mente 216-220, 226
- Meadiana, teoria 216-220, 224
- Mente, desenvolvimento da 218s.
- Mercados 121-124, 128s., 144-146
- ilegais 132-134
- de casamentos 122-124, 126s.
- e hierarquias 146
- sexuais 124s.
- Merton, Robert, método funcional de 172s.
- Metafísica de Peirce 210
- Michels, Robert 92
- Mill, John Stuart 115-117
- Mills, C. Wright, sobre o poder da elite na América 89s.
- Mobilização

- de classe e conflito político 96-99
- condições materiais para a 70
- Modelo das organizações enquanto conflito pelo poder 94-97
- Modern World System, The* 99
- Montesquieu, Charles de Secondat, e a tradição durkheimiana 168s.
- Moore, Barrington, Jr., sobre as políticas da classe agrícola 97
- Moore, G.E. 116
- Moralidade,
- teoria de Durkheim sobre a 183-186
- universalista 180s.
- Multidimensional, teoria de Weber sobre 80-86
- classe na 81-83
- grupos de *status* na 83-86
- partidos na 85s.
- Neanderthal, descoberta do homem de 37
- O'Connor, James 91
- Oração como ritual privado na tradição durkheimiana 196
- Ordem social, Sociologia como ciência da 158-167
- Organizações competitivas 93s.
- Técnicas de controle das 93
- Minilutas de classe nas 92
- Modelo sobre o conflito por poder nas 94-97
- Enquanto lutas pelo poder, na tradição do conflito 88-93
- Origens sociais da ditadura e da democracia, As 97
- "Outro generalizado" e desenvolvimento mental 219s.
- Pareto, Vilfredo, e o desenvolvimento da teoria econômica 34
- Parsons, Talcott 118, 143
- E o funcionalismo da vertente micro da tradição durkheimiana 173-175
- Sobre Weber 89s.
- Partidos políticos na teoria da estratificação multidimensional de Weber 85s.
- Peirce, Charles Sanders 209-214
- Pensamento intelectual e universidades medievais 17-20
- Pensamento Social nos impérios agrários 14-17
- Platão, 16
- Poder e privilégio 95s.
- Poderes rituais 191s.
- Polidez, rituais de 189s.
- Política
- E classe rural, Moore sobre 97s.
- Ritual como base para a 178-180
- E classe urbana, Calhoun sobre 98s.
- Políticas da classe agrícola, em Moore 97
- Políticas de casamentos 200s.
- Posição no mercado enquanto base para definição de classe social em Weber 82s.
- Power Elite, The* 90
- Pragmatismo de Peirce na tradição microinteracionista 209-214
- Professores, treinamento de, enquanto função da faculdade filosófica 27s.
- Profissões, abordagem do interacionismo simbólico sobre as 175-177
- Propriedade sexual e estratificação sexual 76s.
- Psicologia
- Clínica 36s.
- Enquanto disciplina 34-37
- Experimental 34s.
- Origens da 34s.
- Social 44s.
- Psicologia clínica, origens da 36s.
- Psicologia Experimental, origens da 34s.
- Quesnay, François, doutrina fisiocrata de 26
- Questão da luta de classe, A 98s.
- Quetelet, Adolphe, teoria da Física social de 43
- Racionalidade 107-111, 135-140, 146s.
- Funcional, nas operações organizacionais 88s.
- Substantiva, nas operações organizacionais 88
- Paradoxos da 135-140
- Racionalização das instituições em Weber 80
- Rawls, John 148s., 152s., 156
- Religião(ões)
- E economia antiga 180s
- Como bases para o Direito antigo 179s.
- E famílias 187-189
- No funcionalismo de Parsons 174s.
- Abordagem pragmática de James sobre 209-211
- E rituais na sociedade moderna 186-188
- Renascença, vida intelectual na 19-21
- Revolução
- Teoria de Engels sobre 72-75
- Pela propriedade ritual 181-183
- E falência do Estado, teoria sobre 101
- Ricardo, David 54
- Riqueza das nações, A
- Riqueza, distribuição da, na teoria de Leski 96
- Rituais
- antigos, cidades baseadas sobre 178s.
- como bases para estratificação, em W. Lloyd Warner 186-189
- teoria de Durkheim sobre
- Antropologia Social e 176s.
- política baseada sobre 178-180
- vida familiar baseada sobre 177-179
- de interação
- e cultura de classe 191-195
- e estratificação 189-191
- poderes 191s.
- e religião na sociedade moderna 186-188
- seculares e estratificação 188s.
- sociais na tradição durkheimiana 164s., 173s.
- Ritual, cadeias de interação 201-203
- Ritual, guerra, Fustel de Coulanges e 177-182

- Ritual, propriedade 181s.
- Ritual, redes de troca, na tradição durkheimiana 195-203
- Ritual, solidariedade, luta de classe e 177s.
- Ritual, teoria de Durkheim sobre o 185s.
- Romantismo 30
- Rússia, universidades de Psicologia na 36
- Sacks, Harvey, análises conversacionais de 233
- Sartre, Jean-Paul, existencialismo de 228
- Satisficing* 136
- Schegloff, Emanuel, análise conversacional de 233
- Schelling, Thomas 121
- Schur, Edwin, sobre a abordagem interacionista do desvio 223
- Schutz, Alfred 228s.
- Seleção natural e pesquisa antropológica 38
- Self(ves)* 217
- Selznick, Philip, sobre lutas pelo poder organizacional 92s.
- Semântica e lógica em Peirce 212s.
- Semiótica na tradição microinteracionista 212
- Symbolismo, teoria de Durkheim sobre o 183-186
- Simmel, Georg, na tradição funcionalista do conflito 102-106
- Simon, Herbert 135s.
- Sintaxe e lógica em Peirce 212
- Skocpol, Theda, sobre crise e revolução 100, 114
- Smith, Adam, sobre a Economia do *laissez-faire* 26, 156
- Social Construction of Reality, The* 225
- Sociedade antiga, classes sociais (na) 62
- Sociedade capitalista, classes sociais na 62
- Sociedade(s)
- Níveis conscientes e inconscientes da, na tradição durkheimiana 246s.
- Como cadeia de rituais de interação 202s.
- Macroestrutura da, na tradição durkheimiana 246s.
- Na mente, na tradição microinteracionista 214-216
- Classificação de Montesquieu sobre 168
- Sociologia
- Da consciência na tradição microinteracionista 224-232
- Desenvolvimento da 41-47
- Comte como fundador da 169
- Histórica, era de ouro da 99-101
- Da linguagem e cognição na tradição microinteracionista 232-243
- americana nativa 205-209
- Raízes alemãs da 205s.
- Origens da 41
- Apelo político da 42
- Da ciência 66
- Como ciência da ordem social na tradição durkheimiana 159-167
- Do pensamento na tradição microinteracionista 217-220
- Nas universidades 43-48
- do conhecimento em Durkheim 184
- Sociologia histórica, era de ouro da 99-101
- Solidariedade
- mecânica 180
- ritual e luta de classe 205s.
- E troca de dons 199s.
- E rituais de interação 189-191
- Bases rituais da, W. Lloyd Warner sobre 186s.
- Rituais seculares e 188s.
- teoria racional da 140-143
- Spencer, Herbert, sobre morfologia social 116-118, 143, 170
- Staatswissenschaft*, tradição do conflito e 21
- States and Social Revolutions* 100
- Sumner, William Graham 116s.
- Taxa por proteção 149s.
- Técnicas de controle, das organizações 93
- Teoria das Alianças de Lévi-Strauss, em tradição durkheimiana 200s.
- Teoria dos papéis na tradição microinteracionista 223s.
- Thomas, W.I., teorema de 44
- Tilly, Charles 150
- Tocqueville, Alexis de, em desenvolvimento da Sociologia 42
- Tönnies, Ferdinand, sobre os tipos de vontade humana 205s.
- Trabalho, na teoria de Marx 54s.
- Tradição do conflito 13, 49-105
- Engels na, ver também Engels, Friedrich 56-77
- Funcionalismo na 100-105
- História e 50
- Karl Marx, contribuição para 51-56
- Principais momentos da 50
- Linha sociológica da 20s.
- Staatswissenschaft* e 21
- Weber na 77-86
- Tradição durkheimiana 13, 157-213
- Lei da Gravidade Social 241-247
- Teoria de, sobre a moralidade e o simbolismo 183-186
- Comte, contribuições de 169s.
- Funcionalismo na 172-176
- Futuro da 203s.
- Ênfase macro e micro na 167s.
- Macroestrutura da sociedade na 167-176
- Principais momentos da 158
- Merton na 172s., 175s.
- Montesquieu, contribuições para 167-169
- Parsons na 173-176
- Redes de troca rituais 195-203
- Segunda vertente da 176-195
- Antropologia social e 176-195
- Linhagem sociológica da 22s.
- Sociologia como ciência da ordem social na 159-167
- Spencer, contribuição para 170
- Tradição microinteracionista 14, 193-243
- Cooley e a 214-217



## Índice geral

- Raízes alemãs da 205s.  
 Principais momentos da 206  
 Pragmatismo na 209-214  
 Peirce e a 209-213  
 Sociologia da consciência na 224-232  
 Sociologia do conhecimento e da linguagem na 232-243  
 Sociologia do pensamento na 216-220  
 Resumo da 223-227  
 Interacionismo simbólico na 220-224  
 Troca de dons, ciência como sistema de 200s.  
 Troca de dons, Economia e 198-200  
 Trocas, sociais 107-110, 119-122, 124-126  
 Trocas sociais, magia das 196-200  
 Turner, Ralph, sobre a teoria dos papéis 224  
 Tylor, Edward 39  
 Universidade(s)  
 Evolução da autonomia das 18  
 Reforma das, na França 28  
 Na Alemanha, revolução das 26-28  
 Medievais e pensamento intelectual 17-19  
 Enquanto uma forma de organização 28  
 Revolução na orientação religiosa das 207-209  
 Renascença e o ressurgimento das 20  
 Sociologia nas 43-47  
 Especialização nas 30
- Utilitarismo 107-117, 132, 143, 148, 151, 155  
 Verstehen, conceito de Weber de 167  
 Vida social, modelo teatral de Goffman sobre 95  
 Waller, Willard 123, 127  
 Wallerstein, Immanuel 99  
 Walras, Leon 34  
 Warner, W. Lloyd, sobre as bases rituais da estratificação 186-189  
 Weber, Max  
 Na tradição do conflito 77-86  
 Idealismo de 79  
 ideias de, ideias marxistas, combinação das 86-105  
 e a moderna Sociologia do conflito 86s.  
 e a teoria da estratificação multidimensional 80-86  
 e a teoria sobre a racionalização das instituições 80  
 luta de, pela aceitação acadêmica da Sociologia 46  
 teoria sobre a família de 75s.  
 conceito de *verstehen* 167  
 White, Harrison, sobre os mercados 93, 145  
 Willer, David 120  
 Williamson, Oliver 146s.  
 Wittfogel, Karl, na moderna tradição do conflito 87  
 Wundt, Wilhelm, como psicólogo experimental 35  
 Wuthnow, Robert 99
- Sumário, 5  
 Apresentação da coleção, 7  
 Prefácio, 9  
 Prólogo – O surgimento das Ciências Sociais, 13  
 O pensamento social nos impérios agrários, 14  
 As universidades medievais criam o intelectual moderno, 17  
 A Renascença: a vida intelectual torna-se secular, 19  
 Guerras religiosas e o Iluminismo, 21  
 Economia: a primeira Ciência Social, 25  
 O surgimento das escolas públicas e a revolução da universidade, 26  
 O desenvolvimento das disciplinas, 30  
 A história torna-se profissionalizada, 30  
 A Economia torna-se acadêmica, 32  
 A Psicologia torna-se independente, 35  
 A Antropologia conquista seu nicho, 37  
 E finalmente a Sociologia, 41  
 I. A tradição do conflito, 49  
 A posição fundamental de Karl Marx, 51  
 Friedrich Engels, o sociólogo à sombra, 56  
 A Teoria das Classes Sociais, 62  
 A Teoria da Ideologia, 64  
 A Teoria do Conflito Político, 68  
 A Teoria das Revoluções, 72  
 A Teoria da Estratificação Sexual, 74  
 Max Weber e a Teoria da Estratificação Multidimensional, 77  
 O século XX articula ideias marxianas e weberianas, 86  
 Organizações como lutas pelo poder, 88  
 Classe, cultura de classe e desigualdade: os teóricos do conflito, 94  
 Mobilização de classe e conflito político, 96

- A Era de Ouro da sociologia histórica, 99
- Apêndice - Simmel, Coser e a Teoria Funcionalista do Conflito, 102
2. A tradição racional-utilitarista, 107
- O surgimento e o declínio da filosofia utilitarista, 110
- Trazendo o indivíduo novamente à cena, 117
- A Sociologia descobre o mercado do casamento e o mercado sexual, 122
- Três aplicações da Sociologia do Mercado: inflação educacional, mercado de trabalho cindido e bens ilegais, 127
- Os paradoxos e os limites da racionalidade, 135
- Propostas de soluções racionais para criar solidariedade social, 140
- A Economia invade a Sociologia, e vice-versa, 143
- A Teoria Racionalista do Estado, 148
- A nova ciência política utilitarista, 151
3. A tradição durkheimiana, 157
- A Sociologia como ciência da ordem social, 159
- A Lei da Gravidade Social de Durkheim, 161
- Dois vertentes: a tradição da macrosociologia, 167
- Montesquieu, Comte, Spencer e a morfologia social, 168
- Merton, Parsons e o funcionalismo, 172
- A segunda vertente: a linhagem da Antropologia Social, 176
- Fustel de Coulanges e as guerras rituais, 177
- As teorias de Durkheim sobre a moralidade e o simbolismo, 183
- As bases rituais da estratificação: W. Lloyd Warner, 186
- Erving Goffman e o culto cotidiano ao indivíduo, 189
- Rituais de interação e culturas de classe: Collins, Bernstein e Douglas, 191
- Redes de troca rituais: a articulação micro/macro, 195
- Marcel Mauss e a magia das trocas sociais, 196
- Lévy-Strauss e a Teoria da Aliança, 200
- A Teoria das Cadeias de Interação Ritual, 201
- O futuro da tradição durkheimiana, 203
4. A tradição microinteracionista, 205
- Uma sociologia americana nativa, 205
- A filosofia torna-se um campo de batalha entre religião e ciência, 207
- O pragmatismo de Charles Sanders Peirce, 209
- A sociedade está na mente: Cooley, 214
- A Sociologia do Pensamento de George Herbert Mead, 216
- Blumer cria o Interacionismo Simbólico, 220
- A Sociologia da Consciência: Flusser, Schutz e Garfinkel, 225
- A Sociologia da Linguagem e do Conhecimento, 232
- O contra-ataque de Erving Goffman, 233
- Um resumo, 239
- Epílogo, 245
- Bibliografia, 249
- Índice de assuntos, 263