

V.09.01

sociologia & antropologia

JANEIRO – ABRIL 2019
ISSN 2238-3875

Sociologia & Antropologia destina-se à apresentação, circulação e discussão de pesquisas originais que contribuam para o conhecimento dos processos socioculturais nos contextos brasileiro e mundial. A Revista está aberta à colaboração de especialistas de universidades e instituições de pesquisa, e publicará trabalhos inéditos em português e em inglês. *Sociologia & Antropologia* ambiciona constituir-se em um instrumento de interpelação consistente do debate contemporâneo das ciências sociais e, assim, contribuir para o seu desenvolvimento.

S678

Sociologia & Antropologia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. – v. 9, n. 1 (jan. – abr. 2019) – Rio de Janeiro: PPGSA, 2011 – Quadrimestral

ISSN 2236–7527

1. Ciências sociais – Periódicos. 2. Sociologia – Periódicos. 3. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia.

CDD 300

INDEXADORES

EBSCOHOST

PROQUEST

SCIELO

SCOPUS

SEER/IBICT

DIRETÓRIOS

DOAJ

CLASE

SUMÁRIOS.ORG

CATÁLOGOS

LATINDEX

PORTAL DE PERIÓDICOS CAPES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Roberto Leher

Vice-Reitor

Denise Fernandes Lopez Nascimento

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

Diretora

Susana de Castro Amaral Vieira

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Coordenação

Fernando Rabossi

Aparecida Fonseca de Moraes

Sociologia & Antropologia.

Revista do PPGSA

Programa de Pós-Graduação em

Sociologia e Antropologia

Largo de São Francisco de Paula 1 sala 420

20051-070 Rio de Janeiro RJ

t.+55 (21) 2224 8965 ramal 215

revistappgsa@gmail.com

sociologiaeantropologia.com.br

revistappgsa.ifcs.ufrj.br

Publicação quadrimestral

Triannual publication

Solicita-se permuta

Exchange desired

VOLUME 9 NÚMERO 1
JANEIRO-ABRIL DE 2019
QUADRIMESTRAL
ISSN 2238-3875

sociologia & antropologia

CORPO EDITORIAL

Editores

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
André Botelho (Editor Responsável)
Antonio Brasil Jr.
Elina Pessanha
Maria Laura Cavalcanti

Comissão Editorial

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
Els Lagrou
José Reginaldo Gonçalves
José Ricardo Ramalho
Glaucia Villas Bôas

Editor Executivo

Maurício Hoelz

Assistentes Editoriais

Julia O'Donnell
Rodrigo Santos

Conselho Editorial

Evaristo de Moraes Filho (*in memoriam*)
(Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, Brazil)
Alain Quemin
(Université Paris 8, Saint-Denis, France)
Anete Ivo
(Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brazil)
Brasílio Sallum Junior
(Universidade de São Paulo, Brazil)
Carlo Severi
(École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France)
Charles Pessanha
(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil)
Cristiana Bastos
(Universidade de Lisboa, Portugal)
Edna Maria Ramos de Castro
(Universidade Federal do Pará, Belém, Brazil)
Elide Rugai Bastos
(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brazil)
Ernesto Renan Freitas Pinto
(Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brazil)
Gabriel Cohn
(Universidade de São Paulo, Brazil)
Gilberto Velho (*in memoriam*)
(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil)
Guenther Roth
(Columbia University, New York, United States)
Helena Sumiko Hirata
(Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, France)
Heloisa Maria Murgel Starling
(Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brazil)
Huw Beynon
(Cardiff University, Wales, United Kingdom)
Irllys Barreira
(Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brazil)
João de Pina Cabral

(University of Kent, United Kingdom)
José Sergio Leite Lopes
(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil)
José Maurício Domingues
(Universidade do Estado do Rio de Janeiro/IESP, Brazil)
José Vicente Tavares dos Santos
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil)
Josefa Salete Barbosa Cavalcanti
(Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brazil)
Leonilde Servolo de Medeiros
(Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Brazil)
Lília Moritz Schwarcz
(Universidade de São Paulo, Brazil e Princeton University, New Jersey, United States)
Manuela Carneiro da Cunha
(University of Chicago, Illinois, United States)
Mariza Peirano
(Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brazil)
Maurizio Bach
(Universität Passau, Bavaria, Germany)
Michèle Lamont
(Harvard University, Cambridge, Massachusetts, United States)
Patrícia Birman
(Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brazil)
Peter Fry
(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil)
Philippe Descola
(Collège de France, Paris, France)
Renan Springer de Freitas
(Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brazil)
Ruben George Oliven
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil)
Sergio Adorno
(Universidade de São Paulo, Brazil)
Wanderley Guilherme dos Santos
(Academia Brasileira de Ciências e Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil)

PRODUÇÃO EDITORIAL

Projeto gráfico, capa e diagramação

a+a design e produção
Glória Afflalo

Preparação e revisão de textos

Maria Helena Torres

© Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ
Direitos autorais reservados: a reprodução integral de artigos é permitida apenas com autorização específica; citação parcial será permitida com referência completa à fonte.

Apoio



APRESENTAÇÃO

Sociologia & Antropologia chega a seu nono ano comemorando os 80 anos do curso de bacharelado em ciências sociais, criado em 1939, e os 10 anos do curso de licenciatura em ciências sociais, criado em 2009, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. A fim de marcar a data, convidamos Glaucia Villas Bôas, primeira editora responsável da revista, para fazer a curadoria de uma série especial de memória com um pouco dessa já longa e exitosa história, que se confunde com a história das ciências sociais no Rio de Janeiro e no Brasil. Villas Bôas assina, ainda, o primeiro registro dessa série, que publicamos neste número, sobre dois grandes projetos de pesquisa realizados em momentos diferentes da nossa história: o primeiro sobre os grandes grupos econômicos nacionais e estrangeiros no Brasil, coordenado por Maurício Vinhas de Queiroz e Luciano Martins no antigo Instituto de Ciências Sociais na década de 1960; o outro sobre o projeto O trabalhador carioca: estudos sobre trabalhadores urbanos do Estado do Rio de Janeiro, iniciado em finais dos anos 1980 no atual Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, e coordenado em momentos distintos por Alice Rangel de Paiva Abreu e Elina Gonçalves da Fonte Pessanha. Permanências e mudanças ao longo do processo de formação das ciências sociais na UFRJ são discutidas.

Como o leitor perceberá, porém, esse não é o único motivo que faz deste um número especial. Trazemos um subconjunto de artigos sobre o sociólogo estadunidense Jeffrey Alexander, que entendemos ser uma das primeiras revisões sistemáticas e de conjunto de sua obra e contribuição à sociologia contemporânea, como mostra a entrevista feita com ele por Frédéric Vandenberghe.

Em seu artigo, Alexander se posiciona contrariamente à chamada grande divisão entre ciências sociais e humanidades, e propõe, por meio de seu programa de uma sociologia cultural, uma concepção de sociologia que considere os fatos sociais não “coisas”, mas “textos”, isto é, que analise como os significados culturais se enraízam socialmente e estruturam a vida social.

Partindo de um diálogo crítico com as concepções de *performance* presentes na obra mais recente de Alexander, Jean-François Côté mostra como a teoria teatral pode interpelar a teorização sociológica, uma vez que as diferentes visões da “teatralidade” taquigrafam importantes mudanças sociais e, no mesmo passo, diferentes relações entre cultura e sociedade.

Raquel Weiss, por sua vez, explora o que considera pontos nodais da leitura que Alexander faz da obra de Durkheim, buscando discutir como determinados conceitos e argumentos do clássico francês são fundamentais para o programa forte em sociologia cultural, incluída a virada performativa mais recente de Alexander.

Em número em que se comemora também o ensino das ciências sociais, ficamos particularmente contentes em publicar, ainda, textos de quatro ex-orientandos de doutorado de Jeffrey Alexander que dão uma ideia de seu trabalho de formação no que vem sendo chamado de Escola de Yale, além de revisar aspectos

centrais do desenvolvimento teórico do professor. Ron Jacobs começa a série com uma análise pessoal do desenvolvimento da sociologia cultural, e Isaac Ariail Reed termina com uma reflexão mais teórica sobre o poder civil em Weber, Arendt e Alexander. Entre eles, Matthew Norton reflete sobre o lugar de Alexander na sociologia norte-americana, enquanto Lisa McCormick o vê como um intelectual icônico com forte poder performativo. Agradecemos aos colegas Frédéric Vandenberghe pela organização desses textos e Antonio Brasil Jr. por sua curadoria editorial.

O número segue com outras excelentes contribuições. Em “Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: as fronteiras do humano no governo dos pobres”, Patrícia Birman analisa encontros e confrontos, na esfera pública, entre discursos religiosos e seculares sobre a violência, e a formação de um repertório de problematizações e de intervenções micropolíticas e também éticas em torno do tema.

A flexibilização do trabalho no campo da música erudita é o tema do artigo de Guilherme Bartz e Ruben Oliven, que analisam por meio de pesquisa etnográfica transformações na Orquestra de Câmara Theatro São Pedro, de Porto Alegre.

Fabrizio Cardoso de Mello apresenta uma revisão da obra de Francis Chateauraynaud, contextualizando-a no âmbito da sociologia pragmática francesa, discutindo as principais contribuições desse autor e acompanhando, particularmente, o desdobramento de sua sociologia da percepção em uma pragmática das transformações.

Em “A dívida galopante: a economia das apostas e os significados dos usos do dinheiro no turfe”, Rômulo Bulgarelli Labronici discute a imbricada relação entre o dinheiro e as apostas no turfe, analisando a economia específica de trocas entre seus jogadores.

Marcela Elian Lima investiga as imagens de esperança produzidas no cancionário sertanejo, entre 1964 e 1985, associando-as às políticas agrárias executadas durante a ditadura militar. Mostra como a esperança representou uma espécie de código simbólico para o qual convergiram diferentes concepções de reforma agrária nessas canções.

Por fim, em “Personalidade e destino: Pedro Nava, Mário de Andrade e a socialização do modernismo”, Andre Bittencourt discute a hipótese de que o modernismo brasileiro dos anos 1920 pode ser pensado, sociologicamente, como um tipo específico de socialização. Para tanto, analisa a correspondência ainda pouco explorada de Pedro Nava com Mário de Andrade, além de uma parcela mais conhecida das cartas deste último para Carlos Drummond de Andrade.

Fecham o número quatro resenhas: de *Explosão feminista* (2018), de He-loísa Buarque de Hollanda, escrita por Verônica Toste Daflon; de *A teoria social no século XX: novas “vinte lições”* (2017), de Hans Joas e Wolfgang Knöbl, por Jayme Gomes Neto; de *The promise of diversity: how Brazilian brand capitalism affects precarious identities and work* (2017), de Nicolas Wasser, por Anna Bárbara de Araujo; e de *Race on the move: Brazilian migrants and the global reconstruction of race*, de Tiffany D. Joseph, por Rodrigo Serrão.

Ótima leitura!

INTRODUCTION

Sociologia & Antropologia reaches its ninth year commemorating 80 years of the undergraduate degree course in social sciences, created in 1939, and 10 years of the teaching degree course in social sciences, created in 2009, at the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ). In order to mark the date, we have invited Glaucia Villas Bôas, the journal's first editor, to curate a special series remembering a little of this long and successful history, which blends with the history of the social sciences in Rio de Janeiro and Brazil. Villas Bôas also authors the first text in this series, focusing on two major research projects conducted at different moments of our history: the first on the large national and foreign economic groups in Brazil, coordinated by Maurício Vinhas de Queiroz and Luciano Martins at the former Institute of Social Sciences in 1960s; and the second on the project 'The Rio worker: studies of urban workers of the State of Rio de Janeiro,' initiated at the end of the 1980s at the current Institute of Philosophy and Social Sciences, coordinated at different moments by Alice Rangel de Paiva Abreu and Elina Gonçalves da Fonte Pessanha. Her article discusses both continuities and changes over the formation process of the social sciences at UFRJ.

As the reader will note, however, this is not the only thing making this a special issue. We present a set of articles on the US sociologist Jeffrey Alexander that believe to be one of the first systematic and comprehensive reviews of his work and contribution to contemporary sociology, as shown by the interviewed made with him by Frédéric Vandenberghe.

In his article, Alexander opposes the so-called great divide between social sciences and humanities, and proposes, via his program for a cultural sociology, a conception of sociology that considers social facts not as 'things' but 'texts' – in other words, a sociology that analyses how cultural meanings become socially rooted and structure social life.

Setting out from a critical dialogue with the conceptions of performance present in Alexander's more recent work, Jean-François Côté shows how drama theory can call into question sociological theorization, illustrating how the different views of 'theatricality' provide a shorthand to important social changes and, simultaneously, to different relations between culture and society.

Raquel Weiss, in her article, explores what she considers the nodal points of Alexander's reading of Durkheim's work, looking to discuss how certain concepts and arguments of the classic French author are fundamental to the strong program in cultural sociology, including Alexander's more recent performative turn.

In an issue in which we also commemorate the teaching of social sciences, we are especially pleased to publish texts by four of Jeffrey Alexander's former doctoral students, which gives an idea of his training work in what has become known as the Yale School, as well as revising central aspects of the professor's theoretical development. Ron Jacobs begins the series with a per-

sonal analysis of cultural sociology's development, while Isaac Ariail Reed ends it with a more theoretical reflection on civil power in Weber, Arendt and Alexander. In-between, Matthew Norton explores Alexander's place in US sociology, while Lisa McCormick sees him as an iconic intellectual with strong performative power. We thank our colleagues Frédéric Vandenberghe for organizing these texts and Antonio Brasil Jr. for his editorial curatorship.

The issue continues with some other excellent contributions. In "Secular and religious narratives on violence: the boundary of the human in the governance of the poor," Patrícia Birman analyses encounters and clashes in the public sphere between religious and secular discourses on violence, as well as the formation of a repertoire of problematizations and micropolitical – and ethical – interventions surrounding violence.

The flexibilization of labour in the field of classical music is the theme of the article by Guilherme Bartz and Ruben Oliven, who, based on ethnographic research, analyse transformations in the São Pedro Theatre Chamber Orchestra of Porto Alegre.

Fabrizio Cardoso de Mello presents a review of Francis Chateauraynaud's work, situating it in the context of French pragmatic sociology and discussing the author's principal contributions, accompanying in particular the evolution of his sociology of perception into a pragmatics of transformations.

In "The galloping debt: the betting economy and the meanings of the uses of money in horse racing," Rômulo Bulgarelli Labronici discusses the entangled relationship between money and betting in horse racing, analysing the specific economy of exchanges among gamblers.

Marcela Telles Elian de Lima investigates the images of hope produce in the Sertanejo song repertoire between 1964 and 1985, associating it with the agrarian policies implemented during the military dictatorship. She demonstrates how hope represented a kind of symbolic code on which different conceptions of agrarian reform converge in these songs.

Finally, in "Personality and destiny: Pedro Nava, Mário de Andrade and the socialization of modernism," Andre Bittencourt discusses the hypothesis that 1920s Brazilian modernism can be sociologically conceived as a specific type of socialization. This aim in mind, he analyses the still little explored correspondence between Pedro Nava and Mário de Andrade, as well as a better-known portion of the letters sent by the latter to Carlos Drummond de Andrade.

Closing the issue are four book reviews: *Explosão feminista* (2018) by Heloísa Buarque de Hollanda, reviewed by Verônica Toste Daflon; *A teoria social no século XX: novas 'vinte lições'* (2017) by Hans Joas and Wolfgang Knöbl, reviewed by Jayme Gomes Neto; *The promise of diversity: how Brazilian brand capitalism affects precarious identities and work* (2017) by Nicolas Wasser, reviewed by Ana Bárbara de Araujo; and *Race on the move: Brazilian migrants and the global reconstruction of race*, by Tiffany D. Joseph, reviewed by Rodrigo Serrão.

Good reading!

VOLUME 9 NÚMERO 1
JANEIRO-ABRIL 2019
QUADRIMESTRAL
ISSN 2238-3875

- ENTREVISTA** 15 **FROM JOURNALISM TO CULTURAL SOCIOLOGY (AND BACK VIA PARSONS). AN INTERVIEW WITH JEFFREY ALEXANDER**
Frédéric Vandenberghe
- ARTIGOS** 43 **WHAT SOCIAL SCIENCE MUST LEARN FROM THE HUMANITIES**
Jeffrey C. Alexander
- 55 **JEFFREY C. ALEXANDER ON THE THEATRICALITY OF SOCIAL LIFE: DEEPENING THE HERMENEUTICS OF CULTURAL SOCIOLOGY**
Jean-François Côté
- 85 **BETWEEN THE SPIRIT AND THE LETTER: THE DURKHEIMIAN THEORY IN THE CULTURAL SOCIOLOGY OF JEFFREY ALEXANDER**
Raquel Weiss
- 111 **NARRATIVAS SECULARES E RELIGIOSAS SOBRE A VIOLÊNCIA: AS FRONTEIRAS DO HUMANO NO GOVERNO DOS POBRES**
Patrícia Birman
- 135 **COMO O TRABALHO FLEXÍVEL AFETA OS MÚSICOS ERUDITOS? O CASO DA ORQUESTRA DE CÂMARA THEATRO SÃO PEDRO DE PORTO ALEGRE**
Guilherme Furtado Bartz e Ruben George Oliven
- 159 **AS TRANSFORMAÇÕES DE FRANCIS CHATEAURAYNAUD: PERCEPÇÃO E REFLEXIVIDADE NA SEGUNDA ONDA DA SOCIOLOGIA PRAGMÁTICA FRANCESA**
Fabrício Cardoso de Mello
- 185 **A DÍVIDA GALOPANTE: A ECONOMIA DAS APOSTAS E OS SIGNIFICADOS DOS USOS DO DINHEIRO NO TURFE**
Rômulo Bulgarelli Labronici

	211	A GRANDE ESPERANÇA: POLÍTICA AGRÁRIA NA CANÇÃO SERTANEJA DURANTE A DITADURA MILITAR (1964-1985) Marcela Elian Lima
	235	PERSONALIDADE E DESTINO: PEDRO NAVAS, MÁRIO DE ANDRADE E A SOCIALIZAÇÃO DO MODERNISMO Andre Bittencourt
REGISTROS DE PESQUISA	259	JEFFREY ALEXANDER AND THE DEVELOPMENT OF CULTURAL SOCIOLOGY Ronald N. Jacobs
	267	THE RELATIVE AUTONOMY OF JEFFREY ALEXANDER Matthew Norton
	275	THE PERFORMATIVE POWER OF IDEAS: JEFFREY ALEXANDER AS AN ICONIC INTELLECTUAL Lisa McCormick
	283	MAX WEBER, HANNAH ARENDT, AND THE QUESTION OF CIVIL POWER Isaac Ariail Reed
MEMÓRIA	297	80 ANOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS NA UFRJ: RELEMBRANDO O PIONEIRISMO DOS PROJETOS GRUPOS ECONÔMICOS (1962) E TRABALHADORES CARIOCAS (1987) Glaucia Villas Bôas
RESENHAS	315	DILEMAS E PERSPECTIVAS DOS FEMINISMOS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO <i>Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade.</i> (2018). Heloísa Buarque de Hollanda (org.). São Paulo: Companhia das Letras. Verônica Toste Daflon
	321	A TEORIA SOCIAL NO SÉCULO XX: NOVAS “VINTE LIÇÕES” <i>Teoria Social: vinte lições introdutórias.</i> (2017). Hans Joas & Wolfgang Knöbl. Tradução: Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes. Jayme Gomes Neto
	327	CAPITALISMO DE MARCA, TRABALHO AFETIVO E PRECARIIDADE <i>The promise of diversity: how Brazilian brand capitalism affects precarious identities and work.</i> (2017). Nicolas Wasser. Bielefeld: Transcript. Anna Bárbara Araujo
	333	ENTENDENDO A QUESTÃO RACIAL NO BRASIL A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DE EMIGRANTES RETORNADOS <i>Race on the move: Brazilian migrants and the global reconstruction of race.</i> (2015). Tiffany D. Joseph. New York: Stone Brook University Rodrigo Serrão

VOLUME 9 NUMBER 1
JANUARY-APRIL 2019
TRIENNIAL
ISSN 2238-3875

INTERVIEW	15	FROM JOURNALISM TO CULTURAL SOCIOLOGY (AND BACK VIA PARSONS). AN INTERVIEW WITH JEFFREY ALEXANDER Frédéric Vandenberghe
ARTICLES	43	WHAT SOCIAL SCIENCE MUST LEARN FROM THE HUMANITIES Jeffrey C. Alexander
	55	JEFFREY C. ALEXANDER ON THE THEATRICALITY OF SOCIAL LIFE: DEEPENING THE HERMENEUTICS OF CULTURAL SOCIOLOGY Jean-François Côté
	85	BETWEEN THE SPIRIT AND THE LETTER: THE DURKHEIMIAN THEORY IN THE CULTURAL SOCIOLOGY OF JEFFREY ALEXANDER Raquel Weiss
	111	SECULAR AND RELIGIOUS NARRATIVES ON VIOLENCE: THE BOUNDARY OF THE HUMAN IN THE GOVERNANCE OF THE POOR Patrícia Birman
	135	HOW DOES FLEXIBLE LABOUR AFFECT CLASSICAL MUSICIANS? THE CASE OF THE SÃO PEDRO THEATRE CHAMBER ORCHESTRA OF PORTO ALEGRE Guilherme Furtado Bartz and Ruben George Oliven
	159	THE TRANSFORMATIONS OF FRANCIS CHATEAURAYNAUD: PERCEPTION AND REFLEXIVITY IN THE SECOND WAVE OF FRENCH PRAGMATIC SOCIOLOGY Fabrício Cardoso de Mello
	185	THE GALLOPING DEBT: THE BETTING ECONOMY AND THE MEANINGS OF THE USES OF MONEY IN HORSE RACING Rômulo Bulgarelli Labronici

	211	THE GREAT HOPE: AGRARIAN POLICY IN THE SERTANEJO SONG REPERTOIRE DURING THE MILITARY DICTATORSHIP (1964-1985) Marcela Elían Lima
	235	PERSONALITY AND DESTINY: PEDRO NAVA, MÁRIO DE ANDRADE AND THE SOCIALIZATION OF MODERNISM Andre Bittencourt
RESEARCH RECORDS	259	JEFFREY ALEXANDER AND THE DEVELOPMENT OF CULTURAL SOCIOLOGY Ronald N. Jacobs
	267	THE RELATIVE AUTONOMY OF JEFFREY ALEXANDER Matthew Norton
	275	THE PERFORMATIVE POWER OF IDEAS: JEFFREY ALEXANDER AS AN ICONIC INTELLECTUAL Lisa McCormick
	283	MAX WEBER, HANNAH ARENDT, AND THE QUESTION OF CIVIL POWER Isaac Ariail Reed
MEMORY	297	80 YEARS OF SOCIAL SCIENCES AT UFRJ: REMEMBERING THE PIONEERING RESEARCH OF THE ECONOMIC GROUPS (1962) AND RIO WORKERS (1987) PROJECTS Glaucia Villas Bôas
REVIEWS	315	DILEMMAS E PERSPECTIVES OF FEMINISMS IN CONTEMPORARY BRAZIL <i>Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade.</i> (2018). Heloísa Buarque de Hollanda (ed.). São Paulo: Companhia das Letras. Verônica Toste Daflon
	321	SOCIAL THEORY IN THE 20th CENTURY: NEW "TWENTY LECTURES" <i>Teoria Social: vinte lições introdutórias.</i> (2017). Hans Joas & Wolfgang Knöbl. Tradução: Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes. Jayme Gomes Neto
	327	BRAND CAPITALISM, AFFECTIVE WORK AND PRECARIETY <i>The promise of diversity: how Brazilian brand capitalism affects precarious identities and work.</i> (2017). Nicolas Wasser. Bielefeld: Transcript. Anna Bárbara Araujo
	333	UNDERSTANDING THE RACE ISSUE IN BRAZIL THROUGH THE EXPERIENCE OF RETURNING MIGRANTS <i>Race on the move: Brazilian migrants and the global reconstruction of race.</i> (2015). Tiffany D. Joseph. New York: Stone Brook University Rodrigo Serrão

ENTREVISTA

I Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Departamento de Sociologia, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
fredericvdbrio@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0614-8420>

Frédéric Vandenberghe¹

FROM JOURNALISM TO CULTURAL SOCIOLOGY (AND BACK VIA PARSONS). AN INTERVIEW WITH JEFFREY ALEXANDER

In October 2014, at UFRJ's Colégio Brasileiro de Altos Estudos, I conducted an interview with Jeffrey Alexander, professor of Yale University and an indispensable reference point for contemporary sociological theory and the field of cultural sociology. In this interview, Alexander provides an overview of his academic trajectory, spanning from his formative period to his plans for future work over the next few years. Interestingly, he talks openly about his relation to Talcott Parsons's legacy and indicates what he considers his main contribution to cultural sociology and a sociology of the civil sphere. This interview opens *Sociologia & Antropologia's* special issue on his work. It is less a retrospective and more a substantive evaluation of the questions that this work raises, whether *à propos* the classics of sociology or the theoretical frontiers inaugurated by his own work.

The interview is followed by an unpublished text by the author, discussing the relations between the social sciences and the field of the humanities from his theoretical framework of cultural sociology. The issue also contains articles by Jean-Francois Côté and Raquel Weiss. A professor of sociology at the Université du Québec à Montréal (UQAM), Côté has studied indigenous theater in Canada and thus knows the ins and outs of theater and performance studies. Drawing on authors and traditions that Alexander ignores, from Artaud to Boal, he argues for a stronger historical and a more dialectical interpretation of the theater than Alexander is willing to offer. Weiss, who directs the Brazilian Center for Durkheimian Studies at the Federal University of Rio Grande do Sul (UFRGS) in Porto Alegre, has reread parts of Alexander's work, and probed its

Durkheimian references. While she fully recognizes the importance of his early reconstruction of Durkheim's oeuvre, she shows that his neo-Durkheimian cultural sociology takes some freedom with the letter of the text of the master, but only to better preserve his spirit. This creative interpretation is necessary, she argues, to renew the stuffy field of Durkheim Studies.

Knowing the importance of teaching and supervision in the formation of the Yale School, we have also solicited shorter pieces on cultural sociology from four of his former PhD students who have since become academics in their own right. Ron Jacobs starts the series with a personal analysis of the development of cultural sociology, while Isaac Reed complete it with a more theoretical reflection on civil power in Weber, Arendt and Alexander. In between, Matthew Norton shows that notwithstanding his influence on American sociology, Alexander has consistently steered clear of its mainstream, whereas Lisa McCormick sees him as an iconic intellectual with strong performative power.¹

Before turning directly to the interview, I briefly reconstruct the main thematic force fields that structure Jeffrey Alexander's production.

Jeffrey Alexander has become an elder statesman of sociology, not just in the United States, but worldwide. For four decades now, he has been at the forefront of sociological theory and cultural sociology, setting the research agenda of social theory in the post-positivist mode, opening up new perspectives in the sociology of culture, creating a host of new concepts ('the scientific continuum,' 'culture-structures,' 'sacralization and pollution,' 'fusion,' 'civil repair,' 'socialization,' etc.), leading an influential school and a prestigious research center at Yale University, rethinking the past of sociology, reflecting on the present state of society and democracy, and maintaining reasonable hope for future justice and solidarity (Mast, 2015). The importance of his contributions by itself justifies this special issue of *Sociologia & Antropologia*. It is also an opportunity to present some of his later work on cultural sociology to a Brazilian audience, and to showcase its relevance for the understanding of the political drama the country is facing in the current disjuncture.

In Brazil, there is hardly a student in sociology who has not read his texts in translation on the function of the classics in sociology ("The Centrality of the Classics" [1987a]) or on the synthetic sociologies of the 1980s ("The New Theoretical Movement in Sociology" [1987b]). Alexander, however, is not only a prime commentator of the field of social theory. He himself is a first-class theoretician. The milestones in his intellectual career are clear: from an influential metatheoretical reconstruction of the classics (1970-80s) to the revisionist promotion of neofunctionalism as a post-Parsonian theory of systemic differentiation (1980s to mid-1990s), and, since then, with more success,

to the development of cultural sociology as a progressive research program. The so-called Strong Program in Cultural Sociology has its own trajectory, and comes with regular installments, inflexions and innovations – from Structural Hermeneutics and Cultural Pragmatics to Political Sociology of the Civil Sphere.

In addition to an acute sense of positioning in the academic field, Alexander's habitus is characterized by a remarkable mastery of the academic literature (the *Civil Sphere* came with 165 pages of bibliographic footnotes), a rare topological capacity to see constellations and propose synthetic motions, a pleasantly flowing prose with an almost journalistic style (even when he's writing theory), and, last but not least, a consequent moral and political defense of universalism, democracy and progressive social movements. Indeed, from his early engagement on the radical left to his latest work on the sociology of scandals, his work has been animated by a belief in the transformative power of ideas and ideals (Alexander, 2005). His sociology is, therefore, not only theoretical and empirical; at once public and civic, it is also normative, critical and reconstructive.

FOUR THEMATIC FORCE FIELDS

In Alexander's distinguished academic career, which has led him from Harvard and Berkeley to UCLA and Yale, we can distinguish four thematic force fields that succeed, intersect and reinforce each other: 1) Social Theory and Metatheory; 2) Neofunctionalism; 3) Cultural Sociology; and 4) Political Sociology of the Civil Sphere. We call these thematic force fields rather than temporal phases because, as the interview in this special issue amply shows, in spite of appearances (and, possibly, even self-understandings), there is actually a lot of continuity in the work of America's leading social theorist. At the high point of the metatheoretical phase, he wrote two applied empirical studies (one on journalism and another on inclusion) that anticipate much of his cultural sociology of the civil sphere. Similarly, his cultural sociology can also be read from a metatheoretical perspective and, seen in retrospect, his interpretations of Durkheim and Weber can be understood as excavations of the founding fathers of cultural sociology. In any case, Talcott Parsons is never far away and one can always trace the thematic continuity throughout his large oeuvre, from his early articles on formal and substantive voluntarism through his analyses of the Watergate scandal, the role of journalism and the institutions of the civil sphere, right up to his forthcoming book on social crises and the 'societalization' of social problems (Alexander, 2019).

Social Theory and Metatheory

The first force field – *Social Theory and Metatheory* – is properly theoretical, interpretative and reconstructive. It advances towards conceptual synthesis through critical exegesis of the works of others. Since his doctoral thesis, de-

fended at the University of California at Berkeley in 1978 under the guidance of Neil Smelser and Robert Bellah, the young and ambitious theorist has made his name and risen to fame as a powerful interpreter of the great authors of sociology – from Marx, Weber and Durkheim to Parsons, Habermas and Bourdieu (on the latter, see Alexander, 1995: 128-217). With the *Structure of Social Action* (Parsons, 1937) as a prototype of (and for) a multidimensional social theory that refuses any reduction of action, order or the relationship between both, to the confluences of idealism (Durkheim and Lévi-Strauss), materialism (Marx and Bourdieu), individualism (Weber and Coleman) or collectivism (Durkheim and Althusser), Alexander defends a post-positivist conception of social science, probes the conceptual architectures, reconstructs the theoretical frameworks, and submits the transcendental assumptions of the great sociological theories to a stringent metatheoretical analysis. And he does so with the systematic intent to strengthen social theories through interarticulation of their complementarities.

In *Theoretical Logic in Sociology* (Alexander, 1982-1983, 4 vols.) and *Twenty Lectures* (Alexander, 1987c), which can be considered the fifth volume of his monumental metatheoretical enterprise, he concludes that Marx and Durkheim failed to construct a multidimensional theory of action and order in modern societies; that Weber was correct in theory, but failed in practice; that Parsons succeeded, but only if one subjects him to a rigorous correction that incorporates all the criticisms of his work; that neo-Marxist theories of conflict, post-structuralist theories of power, British Cultural Studies and Bourdieu's sociology of domination all proceed by way of a materialistic reduction that stresses capital, power and strategies to the detriment of culture, symbols and meanings; and that Schütz, Blumer, Goffman and Garfinkel, on the other hand, with their emphasis on the context of action and interaction, have difficulty grasping the collective and structural dimensions of social life.

Through assimilation, recombination and articulation of the functionalist, interactionist and critical theories of society, the exegetical work eventually found its accomplishment in an outline of a multidimensional theory of action with macrosociological intent that overcomes the opposition between agency and structure, power and signification, reproduction and innovation (Alexander, 1988). Thanks to this new synthesis – in fact, a new syncretic theory of convergence that points to the interarticulation of Durkheim's cultural anthropology with Weber's interpretive sociology and Marx's political sociology – Alexander enters with Bourdieu, Habermas, Giddens, Collins and Luhmann in the gallery of the great theorists of the eighties who, each in their own way, revisited the classics of sociology, incorporated the theoretical developments of the 1970s, and proposed an ambitious system of concepts that parse the relation between action, culture and social systems.

Neofunctionalism

The second force field – *Neofunctionalism* – derives directly from the first. It proposes a revision and revitalization of the project of Talcott Parsons, whose course Alexander took as an undergraduate student at Harvard. The idea is to fully incorporate the variegated critiques that have been directed at the towering figure of post-war world sociology, not just the action-theoretical critiques of systems theory and the conflict-theoretical ones of consensus theory, but also the more ideological critiques against the establishment, so as to construct neofunctionalism as a theoretical position on the Left that is definitely post-though not anti-Parsons.

This attempt to develop a culturally sensitive, action-based and politically relevant theory of functional differentiation in modern democratic societies, and to field it as an alternative to Luhmann, Habermas, Eisenstadt or Münch, failed, however, and was abandoned in the mid-1990s (Alexander, 1998). Although his idea to extend the theory of functional differentiation with a semiotic theory of culture was not wrong, the truth is that Alexander went through a mid-life crisis and no longer wanted to be an epigone. He wanted to make his own theory and work on empirical materials. Avoiding the extremes of the scientific continuum (metaphysical speculation and empiricist observation), he transformed his more abstract reflections on action, order and civil society into a medium-range qualitative research program on culture, media and politics.

Cultural Sociology

Thus, *Cultural Sociology* emerged as a third force field with paradigmatic ambitions. Although functionalist themes, such as culture, value-generalization, systemic interchange and inclusion will remain present in his later work, the Parsonian language would, henceforth, largely go underground. Like Clifford Geertz and Robert Bellah, who had also subjected Parsons to an immanent critique, shifting the cursor from the normative to the symbolic, narrative and expressive dimensions of culture, Alexander departs from the grand theorist and formulates the Strong Program of Cultural Sociology (Alexander, 1996; revised and rewritten with Phil Smith in 1998, republished in Alexander & Smith, 2003a: 11-26; cf. also Alexander & Smith, 2010 and Alexander, Jacobs & Smith, 2012 for a state of the art).

The Strong Program is understood both as a theoretical manifesto that forcefully brings the ‘cultural turn’ from the humanities, anthropology and history into sociology, and as a research program with transposable and adaptable concepts that allow for the implementation of the theoretical mission statement in a series of empirical investigations on codes, genres, narratives, rituals and affects. Later, in an attempt to supplement the cultural turn with further performative, iconic and material turns, political dramas (Alexander,

2013a and 2017), cultural traumas (Alexander, 2012) and material icons (Alexander, Bartmanski and Giesen, 2012) will appear as conceptual extensions of the original vision, and obligatory add-ons to the expanding repertoire of the Yale School of Cultural Sociology.

Structural Hermeneutics: At first, the program is defined negatively. Against sociologies of culture and cultural studies that explain culture as a superstructure that is always 'overdetermined' by the correlations of force between groups vying for or against hegemony, cultural sociology starts from the reverse assumption and defends the 'analytic independence' and 'relative autonomy' of culture (Alexander, 1990: 1-27). The phrase 'analytic independence of culture' is not only intended as an idealist alternative and counter project to the determinations of the last instance of cultural Marxism (from Adorno to Zizek); it also contains a wink to Parsons's analytical realism. When culture is analytically independent from social structure, it can be teased out from the rest of society, and analyzed as an ideational realm with causal power and mythopoeic force. Culture is not a 'reflection' of the base; rather, it is the very basis of social life. Culture is not a system or a subsystem, but a dimension that – like the ether – is omnipresent in every situation of action, in every object, in every practice. Without it, nothing would happen. There would be no meanings, no values, and no actions either. There would be nothing common, and there would be nothing to fight for either. As the totality of symbols, values and feelings that open up, disclose and constitute the world as a human world with meaning and purpose, culture structures, informs and guides social actions 'from within,' as Weber would say.

If the principle of 'analytical independence' endows culture with causal power, giving interpretation an explanatory force, the allied principle of 'cultural autonomy' transforms culture into a text that is independent from its authors and can be analyzed structurally as a semiotic system of discourses and, at the same time, hermeneutically as a web of meanings (Ricoeur, 1971). A structural analysis of culture allows one to apply the formal methods of textual and linguistic analysis to culture at large (monuments and documents, art and artifacts, discourses and practices) and to uncover the system of oppositions that structures and organizes the dispersion of the text through codes and narratives. Following Saussure's classic distinction between the paradigmatic (synchronic) and the syntagmatic (diachronic) dimensions of language (*langue* and *parole*), one can either look for cultural codes that arrange signs along binary oppositions (as Lévi-Strauss, Barthes and Sahlins did) or one can look for narrative structures that organize the sequences of actors and events into stories with beginnings and endings (as Propp, Greimas and Ricoeur did). While a structural analysis of culture looks for codes (on the paradigmatic axis) and for narratives (on the syntagmatic axis), a more hermeneutic analysis of culture does not so much seek to explain the unconscious structures that

organize the text, but to interpret the web of meanings that constitute reality as a human one, and allow actors to understand each other, and act together.

To tease out the collective webs of meaning that inform social action, the director of the Yale Center of Cultural Sociology (CCS) recommends the Geertzian method of ‘thick description’ – a bit of a misnomer and a misunderstanding, as he concedes (Alexander, 2011: 57). The point indeed is not so much to describe as to interpret the thicket of meanings. To interpret is not to describe, but to actively re-construct how meanings circulate back and forth between cultural texts and social practices, collective meanings and individual actions. Although the reference to cultural anthropology suggests an engagement with fieldwork, the methodology of the CCS is, in fact, largely desk-driven. The materials of analysis come from the media, quality newspapers above all, which may be related to Alexander’s early career as a journalist.

Thanks to the conjunction of French structuralism, German hermeneutics and British-American functionalism, America’s best, and best-known, social theorist sought to fuse Durkheim’s theory of symbolic representations with Weber’s interpretative sociology in a single approach to culture and action that elegantly combines the explanation of texts and discourses with the interpretation of meanings, actions and objects in substantive empirical investigations of dramatic political events (elections, scandals, crises, impeachments, revolts and revolutions) that shake society. From the beginning, Alexander was interested in the whole span of culture, with its tripartite division in symbols and myths (Dilthey and Cassirer), values and norms (Durkheim and Parsons), and rituals and performances (Turner and Goffman).

Two early empirical studies stand out in the development of cultural sociology. The first, on the Watergate scandal, an attempt to impeach President Nixon that ended with his resignation in 1974, serves as the matrix and exemplar (in Kuhn’s sense) of neo-Durkheimian cultural sociology (Alexander, 2003: 155-177). Inspired by *The Elementary Forms of Religious Life*, the cultural sociologist regards the episode as an exceptional moment of collective effervescence, and as a democratic ritual in which society rediscovers and reaffirms the basic creeds and sacred values that are at its ‘center’ (Shils). Applying for the first time the binary code of the sacred and the profane to the discourse of civil society (Alexander & Smith, 2003b: 121-154), which will become a standard plank of the repertoire of the CCS, he tracks complex semantic shifts of the signifiers and shows how the meanings of both ‘Watergate’ and ‘Nixon’ changed as the latter moved from the profane side (ordinary politics) to the sacred side (Watergate as epitome of scandal, Nixon as exemplar of the villain) of the equation, where good and evil confront each other as archetypal forces of purity and danger.

In another seminal empirical study, this time on the representations of the computer (Alexander, 2003: 179-192), he discovers the importance of dra-

matic genres, narratives and plots. Technology is eschatology; as an actant, it is always wrapped up in imaginary significations and narratives that poise it between technophilia and technophobia, and also between apocalypse and salvation. Together, the binary code (on the paradigmatic axis) and the narratives (syntagmatic axis) form the baseline of structural hermeneutics. They indicate a new way of reading politics as an unfolding story in which heroes and villains struggle for the definition of events, actors and situations.

Cultural Pragmatics: Structural hermeneutics offered a text-based and media-centered approach to meaning and action. With its search for codes and narratives, it was still very much a top-down macro-sociological approach to symbolic representations. The reconstruction of culture-structures and the interpretation of meanings blended French structuralism with German hermeneutics in an interpretative sociology that analyzed social action from the third-person perspective of the observer. Between the collective representations (as reconstructed by the analyst) and the social actions (as implemented by the actors), there still was a rift, however. The actions lacked sufficient anchoring in concrete situations of action. Although structural hermeneutics already framed politics as a drama and a ritual, it did not take the metaphor of the theater seriously enough. As a neo-Durkheimian investigation of the culture-structures of the code and narrative that organize and drive social life, it also lacked a more situational understanding of meanings typical of American pragmatism and symbolic interactionism. The encounter with Performance Studies (Schechner, 2002), the interdiscipline at the intersection of the anthropology of rituals (Turner), dramaturgic sociology (Goffman) and theater studies, has led to a significant inflection of cultural sociology in which cultural scripts provide the hinge between culture-structures and social actions.

Cultural Pragmatics is the name for a new dramaturgical approach in sociology that analyzes social life as a drama (Alexander, 2013a, 2017). Positioned between ritual and strategy, it analyzes the political scene as a stage on which leaders must work the binaries of civil society, act out the scripts of democracy, and stage performances that display their moral character, while casting their opponents as evil, corrupt and undemocratic figures. In “*Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy*” (Alexander, 2006: 29-90), Alexander draws on theater studies and coins various transposable concepts, such as actors, props, scripts, direction and audience, that suggest how social life in general and politics in particular can be analyzed as a drama. Understanding social life as a drama transforms ordinary events into performances, readers into audiences and actors into characters who plot and scheme, heightening the tension until the curtain goes up. Perhaps, a failed performance in which the actor fails to convince the audience that he or she says what s/he means and means what s/he says, and that consequently appears as histrionic and staged, indicates the importance of a successful ‘fusion’ of the ele-

ments that make up the drama of social life. In a successful performance, the actors do not even appear as actors or players. The authenticity may be staged; it does not appear so. The audience experiences the show as reality and, depending on the genre (comedy, tragedy, tragicomedy, etc.), it goes through the motions. Being gripped by the narrative, the plot, the scenes, the characters, it eventually experiences catharsis.

The sociology of trauma (Alexander, 2012), which is itself a substory of the moral sociology of evil and conflict, constitutes an important extension to the sociology of drama. Over and against the common and psychoanalytic views of trauma, which center on the effects of suffering on the memory and identity of individuals, the theory of cultural trauma adopts a radical constructivist and collectivist view. Horrendous historical events, like the Holocaust, the Partition of the Indian subcontinent or the Nanjing massacre in Maoist China, only become traumas that leave indelible marks on the collective consciousness of a group, changing their identities for ever, as result of a successful 'trauma process' that codes and narrates, constructs and performs the trauma as a collective drama. By attributing responsibility, the trauma process significantly changes the meaning of the event, as well as the collective identity of both the victims and the perpetrators. In other words, it is not the pain and the suffering that causes trauma. Rather, it is the trauma that frames the pain, resignifies the suffering and performs the collective identity.

Cultural sociology does not deny the material dimension of social life. But it considers it to be an effect of cultural structures and ritual performances that occasionally galvanize society into effervescence, leading either to communion and consensus ('fusion') or to conflict and polarization ('fission') and, from there, cyclically, back to the routinization of everyday life. Taking on materialism on its own turf, Alexander addresses the question of materiality head on. In his more recent work (Alexander, 2008a and b; Alexander, Bartmanski & Giesen, 2012), he presents a cultural phenomenology of material objects that owes more to Durkheim's analysis of totemism than Marx's of fetishism. Following his earlier moves from literature (structural hermeneutics) and the performing arts (cultural pragmatics), he now addresses the visual arts (sculpture and architecture above all), and supplements the cultural and performative turns with an iconic turn. The result of this further turn within the cultural turn is a phenomenology of aesthetic experience that conceives of icons 'as performers' (i.e. as actants), endowed with magical powers, that re-enchant the world of things by infusing them with an aura. When objects are sensed and experienced as icons, the meanings of social life take on a sensual form. The magic of the object can be felt by the senses (seeing, touching, hearing, smelling) in the aesthetic experience that condenses deep layers of symbolic and moral meaning by projecting them onto a material surface, or even, as happens with iconic figures like Che Guevara or Mahatma Gandhi, onto a face. In any

case, for Alexander, one does not need to be an anthropologist to see that the world is never devoid of meaning, charm or aura. If anything, the task of cultural sociology is to describe and interpret the collective meanings that make people act and thus to causally explain the course of the world. Through interpretation of the material artifacts it contemplates with a sense of wonder, cultural sociology re-injects meaning in the material world and thereby re-enchants it for a moment.

Political Sociology of Civil Society

While structural hermeneutics and cultural pragmatics indicate a more idealist approach to culture, society and politics, Alexander has always had a keen eye for the correlation of forces and power games that oppose interest groups to each other. From his early investigations of the Watergate scandal to his more recent dramaturgical analyses of the rise and fall of Barak Obama (Alexander & Jaworsky, 2014), Donald Trump (2019) and Steve Bannon (Alexander, 2018), his cultural sociology has always been political. The fourth thematic force field – *Political Sociology of Civil Society* – shows that his political sociology, as developed in *The Civil Sphere*, is also thoroughly cultural. This master's work, a tome of 793 pages that was published in 2006 after 17 years of gestation, applies some of the central concepts of cultural sociology (binary codes, narratives, social dramas, cultural traumas and performances) in a post-Parsonian theory of the civil sphere, institutions and social movements that offers an alternative, and a cultural-performative correction to Jürgen Habermas's famous book on the public sphere (Vandenbergh, 2008).

The civil sphere is not a subsystem (the integrative system of the AGIL-scheme), but an idealized societal community of free, equal and solidary individuals. As a reservoir of utopian aspirations that promises justice and solidarity for all, it is an ideal world that is continuously invoked in public discourses, and used to justify and critique institutions, practices and persons with respect to their proximity or distance from the values that a liberal-democratic society self-consciously proclaims, but which it most often fails to realize. The civil sphere is more than a discourse, however. Over the course of history, it has been institutionalized in a variety of communicative organizations (public opinion, mass media, polls) and regulatory bodies (political parties, political office, law) that guarantee the rule of law, provide a fair distribution of resources, expand the franchise, strengthen the independence of the media, check corruption and recognize the rights and identities of minorities. They hold society up to its own ideals, and criticize it in its own name and values.

While the civil sphere projects an ideal society, 'real civil societies' are, however, always split by the binary discourse. As a quasi-transcendental marker, it defines and divides the political space in terms of civil versus anticivil, opposing those who supposedly incarnate the democratic and republican virtues

in person to the ones who stand for the opposite. Real civil societies are therefore not only counterfactually unified by civil religion, they are actually also driven apart by discursive strategies of demonization that exclude those who are seen as ‘polluted’: the racial, ethnic, linguistic, religious or other minorities who are seen as – and sometimes persecuted for being – uncivilized, irrational, undemocratic or otherwise unfit to govern themselves.

Social movements emerge out of the tension between imaginary and real communities, between ideal and actual civil spheres. By appealing to an idealized community of solidarity that includes all and recognizes everyone, they are able to pressure the system, submit it to an ‘immanent critique,’ and denounce the exclusions and dominations of oppressed groups. In agonistic democracies, performance is everything. The struggle for hegemony is a struggle for the hearts and minds waged in the public sphere, on the streets and in the media. When successful, social movements, like the civil rights movement or the feminist movement, both of which are analyzed at length in *The Civil Sphere*, initiate processes of ‘civil repair.’ Their plight is no longer seen as particularistic, but one that concerns the whole of society. Their struggles for recognition lead to ‘value-generalization’ and inclusion through assimilation, hyphenation or multicultural incorporation of once polluted groups into the societal community of the nation.

In spite of his idealist tendencies, Alexander is only too aware of the ‘dark side’ of reality (Alexander, 2013b). The long and winding road of civil repair not only leads upwards, but also backwards. ‘Frontlash movements,’ by progressive vanguards that are ahead of their time, always provoke and produce ‘backlash movements,’ cultural, social and political counter-movements that aim to undo and unwind the progress towards the institutionalization of the ideas and ideals of the civil sphere (Alexander, 2019).

Once again, we find ourselves at the crossroads of history. The election of Barak Obama was experienced as a terrible shock by the more conservative parts of the population in heartland America. The election of Trump was a typical backlash of the moral majority against the minority. Similarly, in Brazil, the election of Luis Inácio Lula da Silva and the subsequent victories of PT (the Workers’ Party) were never fully accepted by the elite and the middle classes. The backlash came with a vengeance and a force that was unexpected.

In their recent volume on the civil sphere in Latin America, which is part of a larger comparative analysis of the civil spheres in other regions of the world, Alexander and Tognato (2018) argue against the typical culturalist (self-) depreciating interpretations of the democratic achievements in the Southern hemisphere in terms of a ‘deficit’ or ‘lack,’ expressions of a ‘selective,’ ‘peripheral’ or ‘incomplete’ modernity (due to colonialism, slavery, patrimonialism, dependency, etc.). “The ambition of this volume,” they write in the introduction, “is to demonstrate that Latin American civil spheres are powerful, even as they

are compromised. Certainly, the democratic utopian ideals of Latin American spheres are far from being realized; yet, they have been institutionalized in significant ways, creating the kinds of tension with anticivil culture and institutions that triggers social reform” (Alexander & Tognato, 2018: 7).

Of course, the recent election of Jair Messias Bolsonaro as president of Brazil may well change everything. “We ain’t seen nothing yet.” The question in Brazil, but also in the United States and elsewhere, is whether the civil sphere can survive the current process of worldwide decivilization. Some argue that democratic institutions with their checks and balances are solid and that progressive forces will just have to weather the democratic recession. Others are more pessimistic and wonder where this all will end. The horizon seems blocked for the next decade. We desperately need hope and a grand theory that allows us to make sense of the conjuncture. Jeffrey Alexander offers it and that is not the least of his contributions to social theory and cultural sociology.

From its early years as a cultural cult at UCLA (the ‘Culture Club’) to the establishment of the prestigious Center for Cultural Sociology at Yale in 2001, the Yale School of Cultural Sociology has grown into a sprawling empire. While social theory has largely receded, cultural sociology has become ever more popular in the United States (Smith, 2018). For sure, Alexander is not the only player in the field, but he is certainly the most prominent, the most active and the most attractive. Three honorary doctorates confirm his standing as an elder statesman of sociology. With innumerable books and articles, translated in many languages, various book series dedicated to Cultural Sociology, a *Handbook of Cultural Sociology* (Alexander, Jacobs & Smith, 2012) that has all the features of a *liber amicorum*, and, since 2013, a specialized journal too (*The American Journal of Cultural Sociology*), the Alexandrian Library is vast indeed.

Frédéric Vandenberghe. I suggest that we start with your interest in journalism because, if I am not mistaken, before you became a famous sociologist, you worked as a journalist. Can you tell us something about your personal and intellectual formation, how you went from being an activist, going to Harvard, becoming a journalist? I would like to propose a rule of continuity. As the interview goes on, we'll be trying to insist on the continuity of your work. No ruptures in your work. Can you construct such a narrative?

Jeffrey Alexander. In my teenage, high-school years I was deeply interested in traditional, electoral politics, as a basis for making the kinds of social reforms initiated by Martin Luther King and Lyndon Johnson – what we called, then, ‘the Poverty Program.’ I thought I would be a lawyer, but when I entered Harvard, at the age of 18, my inclinations changed. I supposed the earliest work that contributed to my intellectual fabric was journalism. I worked for the newspaper of Harvard, which was not only a famous but an excellent student-run newspaper called the Harvard Crimson, in which many journalists who later went on to influential professional careers trained. During these years, I wrote a bit for actual outside papers, The Miami Herald and the Detroit Free Press, and for some national magazines. Later, in the first decades after I begin my academic career, I published a bit in political journals like The New Republic and op-ed pieces in The Los Angeles Times.

As a young journalist at Harvard, I became an expert at research-based “feature” articles – long pieces that would take weeks of interviews, research, and writing. This was great training for me to become a sociologist.

But as my four years at Harvard unfolded, I combined this journalism interest with more intellectual ones. Perhaps most important was my ‘major’ in a program called Social Studies, an interdisciplinary social theory program, very hard to get accepted into, led by Barrington Moore and Michael Walzer. But also extremely vital, at least psychologically and personally, was my growing political activism. I became deeply involved in left-wing politics, organizing against the Vietnam War, racism, and poverty. Being a radical student made me into an intellectual, of course, because you read social theory to figure out what’s so messed up about the world and why. No better training to be a social theorist than being on the left. Possibly on the right, but that’s not the path I took.

F.V. Was it in the sixties?

J.A. It was 1965-69. At Harvard.

So I always thought about the relationship between social movements and journalism. In journalism, we have our heroes, like David Halberstam, the reporter who went early to Vietnam to uncover the truth of what was going on there. Before that, Halberstam had gone to the US South, accompanying the

Civil Rights Movement. So there was a tradition of critical journalism that was a model we tried to follow.

I think this experience as a journalist – my father and son had done significant time in journalism as well – not only trained me as a researcher and writer but taught me something about a vital issue in social theory. As I became a social theorist and a sociologist, I never accepted the idea that news was controlled by money. I was critical of the Frankfurtian idea of the cultural industry because I always felt that there was really a profession of becoming a real journalist. You must have a lot of self-control and the capability of using your skills as journalist to find out inconvenient things. And, in fact, one of the first sociology articles I ever published was a paper that made this point, in ‘neo-functional’ terms, and the centrality and understanding of independent journalism became a major part of my later theorizing about the civil sphere, and I even organized a volume published in 2016 about the crisis in journalism, asserting once again that journalism is a self-regulating profession. I think that my years of writing news and features also helped me understand that beyond fact gathering there was ‘interpretation,’ and that this is central. While news seems to be built upon discovering facts, as a journalist, you aren’t a positivist, just finding out things, just putting facts together. And, of course, as I moved towards developing cultural sociology, this practical understanding of my earlier years began to make intellectual sense. Journalism was a form of hermeneutics, rather than a form of discovery.

F.V. Continuing on the topic of journalism. At the beginning of cultural sociology, there’s your analysis of the Watergate Scandal. That was a central piece, and one of your basic ideas, the narrative approach, was already there, wasn’t it?

J.A. Yeah, I was fascinated by the Watergate Scandal, and it occurred just at the time as I was moving from a Marxist left position towards a more social-democrat, or we would say, critical left-liberalist. The two years of Watergate was a critical moment for my own learning about the complexity of a pluralistic social order where you could overthrow a president, Richard Nixon, a person who had a tremendous victory in 1972, and critical journalism played a gigantic role in the whole process. I thought about all that Watergate meant theoretically for a long time, but never wrote anything until the mid-1980. By then I was crystalizing more cultural sociology, with the notion of culture, built around binaries, and I was very much influenced by hermeneutics, cultural anthropology, structuralists like Levi-Strauss and also Roland Barthes, and theories of narrative. It was then, in 1986, that I finally wrote about the Watergate prosecution. It was the first cultural sociology piece I had ever written. I concentrated on the symbolic codes and narratives of Watergate, putting them into a social and insti-

tutional and historical context. I understood that it wasn't a ritual in the traditional sense, because it was open-ended and contingent and conflictual. So I was searching for a conceptual framework, which I gradually came, much later, to understand as a 'social performance.' So this incredible personal and intellectual engagement with the Watergate Crisis, which lasted two years, was an important moment of my development. Let's say it was my 'Dreyfus' scandal, which had been so central to Durkheim's later development.

F.V. Were you aware that the Watergate article could become the first piece of cultural sociology or was cultural sociology a result of your theoretical formation in sociology. Is there rupture or continuity between your first piece of cultural sociology and the later developments in theory?

J.A. The breakthrough into cultural sociology did begin with the Watergate piece (the companion of which was an article, written that same year, the computer as "sacred and profane information machine"). This piece was published in a book I edited that appeared with Cambridge UP in the late 80s: *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. This book was my effort to demonstrate that what I had labeled 'late Durkheim' could be a useful, productive way to analyze modern societies. Subsequently, I went on to develop the 'strong program' position in cultural sociology more explicitly, and to develop a series of empirical studies.

But to understand the move toward cultural sociology you need to see, of course, that this was not simply motivated by empirical studies and existential political encounters. There was a long intellectual history involved for me.

Between 1982 and 1984, I published the four-volume book *Theoretical Logic in Sociology*, the fourth volume of which, on Parsons, became a launch path for a movement I created called neofunctionalism, which crystallized in the next year or two. It was an attempt to create a left functionalism, a more conflict-oriented, more 'socialist' and reformist version of Parsonianism that would operate with critical intent. But for a whole series of complicated reasons – which I went into in the Introduction and Conclusion to *Neofunctionalism and After* (1998), I felt the content bleed out of neofunctionalism in the early nineties and I ended my own involvement in the mid-nineties.

Part of this movement away from neofunctionalism was triggered by growing a quite orthogonal interest in developing a distinctive approach to cultural sociology. And I also was developing a theory of what I called the civil sphere (as compared with 'civil society').

But while neofunctionalism developed out of the last volume of *Theoretical Logic*, there were other things going on in the first three volumes, especially issues surrounding what I called the relative autonomy of meaning, of culture. My argument throughout these volumes was that you couldn't have a voluntaristic theory of action – you couldn't respect the idea that people have a self and

exercise agency, that they can develop a sense of responsibility and a power for criticism – without making culture relatively independent of social structure. Only if people can reach above power, towards principles, narratives, codes, and collective meanings, only if they feel they have some ownership or potential to make use of these meanings by themselves, can they be independent of social structures. In the course of making this theoretical argument, I reinterpreted Durkheim and Weber. Mainly, I argued that sociology misinterpreted who Durkheim was and what he wanted. Because they lost track of him in 1900, thinking he became an anthropologist, with *The Elementary Forms of Religious Life*. What happened is that Durkheim had a revelation in 1900 that religion was central to modern society and from that point onward he was on the edge of a fundamental reconsideration of modernity. At the same time, he felt that he wanted to study the “most primitive societies” to see how religion worked and how culture worked. So, on the first page, he says something like, “I’m not studying aborigines because I’m interested in their religion, but because I’m interested in the religious man of today.” The most important chapter of *Elementary Forms* is Book Two, Chapter 7, in which Durkheim talks about events in contemporary France. It’s a very interesting thing: while ostensibly writing about ‘primitive’ Aborigines, Durkheim’s really writing about a new way to look at the symbolic in a secular society, or at least in a modern society. So his discussion of ritual, symbol, *mana*, the division of sacred and profane, and the role of solidarity – he implicitly was arguing these are central to modern societies, not only to ancient ones. So in volume 2 of *Theoretical Logic*, I recovered these dimensions of Durkheim’s work, suggesting that, in fact, the later Durkheimian agenda had never been realized. Then, in Volume 3 of that work, I developed a critique of Weber, that there was a giant discontinuity between Weber’s writing on religion and the rest of his work, most significantly his political sociology of modernity. The upshot of my interpretations in these two volumes was that one could use Durkheim to solve the problems of Weber. Basically, I feel that’s what I have tried to do for the rest of my intellectual life.

In the beginning, I thought Parsons would be the horse to ride to do that. That I could work with his conceptual skin and shift it in a critical way and make it work. Yet, at the same time, I was developing, with the other side of my brain, a very different kind of sociology. So just a few short years after finishing *Theoretical Logic*, in 1985-6, I wrote the first two articles of this other thing, which was not neofunctionalism but cultural sociology. I discussed earlier the article on Watergate. The other was a very radical piece on the computer as a cultural object, which was very Durkheimian and used the categories of Weber’s religious writings. It’s called “The Sacred and Profane Information Machine: Discourse About the Computer as Ideology.” Looking back on that part of my intellectual life, I was quite conflicted about what I

wanted to do. The great thing about Parsonian theory was that it provided a highly complex and sophisticated macrosociology, one that had historical grounding. By contrast, the cultural sociology that I was working on at the time was much narrower, almost phenomenological. It was NOT a macrosociology but a method and theory about collective meaning, and there wasn't a whole lot of social theory attached to it. It was 'late-Durkheimian' (plus all the other 20th century inputs I mentioned earlier), and, to be frank, this later Durkheim especially had no conception of power, had little historic ground, had only a very weak sense of institutions – compared to Weber and Parsons (who had built on Weber in this sense). So I think this may explain why I was reluctant to give up on the Parsonian tradition.

I could only solve this problem as I began to develop my theory of the civil sphere, in the course of which I could develop an institutional theory that complemented my cultural sociology.

F.V. Before we get to your work on the civil sphere, I want to go back for a second to certain points about neofunctionalism. We started the interview with journalism, which was very important from the very beginning of your professional life. Is there something in neofunctionalism and in Parsons's theory of the media which might allow for continuity between social theory, neofunctionalism and cultural sociology? Or, in other words, is there something in Parsons, perhaps his theory of symbolic media, that would allow us to construct a continuity with the later phases in your life?

J.A. There was a great deal in Parsons that helped me to develop cultural sociology, but in a general way, not in the 'take-off,' spectacular 'aha!' way that the later Durkheim excited me. Parsons sought to integrate the normative moment with everything, so he was resolutely anti-materialist, even in his extensive discussions of economics and politics. Of particular interest, for the media theory, was his idea of 'influence' as a symbolic medium of exchange, one rooted in what he called the I (integrative) subsystem. This was where his idea of the 'societal community' came from.

F.V. When we look at *The Civil Sphere*, another way to construct the continuity would be via the societal community. Would you say something more about that? Is *The Civil Sphere* at the same time an example of cultural sociology and a heritage of neofunctionalism?

J.A. I wasn't conscious of the continuity between these elements of Parsons's work and my own, but they were obviously there. My concern was to find a way to develop a social theory of solidarity which is both cultural and institutional. My feeling at the time was that Parsons had actually completely fucked up, that

he had ruined the possibility for developing such a theory. Which was why I felt I had to reach back to Durkheim. It's hard to be constructive when you look at the history of your own theory, but certainly after it is done, I do, of course, see the continuity between my ideas about the civil sphere and Parsons's societal community. My incorporation and critiques of Parsons, my incorporation and critiques of Durkheim, and ditto for my relation to Weber, as I tried to correct but also build on his ideas about political power, the nation, law, and citizenship. It was around the time I was finishing *The Civil Sphere*, in the early or mid-2000s, I was asked for one last piece on Parsons, and I let out all the frustrations I had with his approach to solidarity and integration, which he formalized in his various evolutionary writings about the societal community, as well as in various stuff about the U.S. I argued for a profound distance between Parsons's concern with integration/solidarity and a concern with justice. In my civil sphere theorizing, these are intertwined in what I regard as a successful way, but Parsons chose the first over the second. In that article, I let out all the anger that I had been harboring about Parsons's failure to be critical about the worst social developments of modernity, how he ignored the dark side at every possible turn. In my civil sphere theory, contrary to understanding solidarity as an integrative sphere, the civil sphere is often described as being in intense conflict with other spheres in a society. I also convict the civil sphere of an endemic exclusiveness, demonstrating that inclusion has always been connected to the rejection of others, so there is a simultaneous inclusion/exclusion. Parsons insisted that societal community was about inclusion. He was, in a systemic way, blind to the persistent exclusion of an element of modernity. The fact that some forms of domination are consistent with democracy was not something that he registered. So my civil sphere is very related to his thought but is, in a way, so different at the same time.

F.V. Would you describe *The Civil Sphere* as conflict sociology? Did you try to get away from Parsons, retaining the concern with solidarity, but focusing on social movements, refurbishing normative functionalism as a conflict theory, while at the same time dislocating your attention from the normative sphere to the aesthetic sphere? Can you tell me something about the aesthetic sensibility, which of course does not exclude the emphasis on solidarity, and the importance of aesthetics for cultural sociology? I'm thinking about your work on performance, your writing on the iconic turn. Is that also part of a shift from conflict to consensus and from ethics to aesthetics?

J.A. So *Civil Sphere*, I wouldn't call it conflict theory, but I'd say it's an attempt to explain conflict from a NON-conflict theory perspective. For Parsons, culture and solidarity would make conflict unnecessary. These were moral ideas that would create a cooperative relationship between people. But for me that wasn't

sociologically accurate. How could we theorize a strong cultural presence, the power of solidarity, yet not, in any way, escape into the idea of consensus and holistic understandings of society? So the problem of the civil sphere was a problem of justice.

All these are matters that concern, in addition to empirics, moral philosophy and they do not equate with aesthetics and performance per se. The problematique of cultural sociology is different from that of the civil sphere. The first question for the strong program in cultural sociology was: how can we develop a sociological way to incorporate the textual turn towards linguistics that informed semiotics, structuralism, and post-structuralism? Which was very challenging because such incorporation had to meet the criteria of sociology which were empirical, physical, operational, etc. etc. etc. I'm not a structuralist, but there are structuralist influences in my cultural sociology. The challenge is how to use structuralism et al but continue to conceptualize agency? Finally, at the end of the 1990s, I ran into performance theory, performance studies. I realized that there was this whole field of performance studies that was of great potential theoretically, and in effect 'solved' the problem of ritual and modernity. By the early 2000s, I was writing my new 'social performance'/'cultural pragmatics' theory, and jointly leading, with Bernhard Giesen, a seminar on the topic. I'm still developing this. I believe it is through cultural pragmatics that cultural sociology can deal with contingency, agency, and multi-dimensionality.

But there was one other giant problem that my cultural sociology had to face, which concerned materiality. I had become convinced that my new theory of performance allowed me to work with the problem of action and power in a different way. But the only way to deal with materiality was via the philosophy of aesthetics. I could only understand materiality without materialism via theories of aesthetic sensibility and form. So, I needed to sociologically conceptualize the five senses and the aesthetic shaping of material forms. All material things are shaped aesthetically, whether consciously or unconsciously shaped. And we encounter objects through our senses, but the aesthetic forms are surfaces which are conventionalized and therefore have sociological and social shape. Beneath this surface is a social discourse that informs our aesthetic experience simultaneously. Despite Geertz's brilliant essay on the Balinese cock fight, his performance work, and his general insistence on aesthetic sensibility, did not deal with aesthetic theory. But he didn't have a theory of tactile physical sensations.

So I see my theorizing about performance and 'iconic consciousness' as core issues in cultural sociology, whereas my civil sphere theory, which includes these issues, is much more a macro theory of justice, inclusion, power, control and participation. In one sense, they are separate; in another, *The Civil Sphere* is 'applied' cultural sociology.

F.V. Just one more question and then we can wrap it up. Do you still have another major project? What's the next thing? What are you dreaming about?

J.A. Of course, I am continuing to develop research and publications about cultural trauma, social performance, and civil spheres. In June 2017, I published *The Drama of Social Life with Polity*, and in August 2017 I submitted *The Civil Sphere in Latin America* to Cambridge University Press, a project that will shortly be followed with *The Civil Sphere in East Asia*, *The Civil Sphere and Radicalism*, and *The Nordic Civil Sphere*. But, in answer to your question, yes, I do have dreams of completing other major projects, despite having just celebrated my 70th birthday. The first is to write the book-length treatment of iconic consciousness. The next is to conceptualize what a global civil sphere would look like, why it hasn't been achieved, and what the consequences of that failure are. The third is to write up my lectures on the development of my own version of cultural sociology. Who knows after that?!!!

F.V. To conclude we would like to ask about academic supervision. For this issue of *Sociologia & Antropologia*, we invited four of your former students to contribute a text reflecting on your work. Now we would like to know how you envisage the personal and intellectual dimensions of this supervisor-supervisee relationship, which was so important to the diffusion of the theoretical program of cultural sociology.

J.A. In the US, doctoral students do not arrive in the *prêt-à-porter* packaging they do most everywhere else. Outside the US, prospective students usually apply to an individual professor, sending them a pretty developed dissertation proposal and inquiring whether they are taking on new doctoral students. In the US, by contrast, students apply to a department, not an individual, for admission to the doctoral program. It is likely, of course, that they so apply because there are professors in that department with whom they wish to work, and it is often the case, indeed, that they have privately contacted these professors in advance of their application. Yet, while individual professors may push for the departmental admissions committee to admit a particular student, success is far from guaranteed. For one thing, their colleagues may not want to enhance their colleague's specialty or perspective, inside the department or, eventually, in the academic world at large. For another, there are always many fewer available slots than there are qualified applicants.

The implications of this oddity of American graduate education deepen when we note that the students eventually admitted to a doctoral program receive guaranteed financial support upon their admission. Once admitted, students are entirely free to study with whomever they wish, to the point of choosing different supervisors for the Masters and PhD.

These are the ‘objective conditions’ within which I have worked as a doctoral supervisor during my 25 years at UCLA and my almost 20 years at Yale. As the first and second year doctoral students take a variety of seminars, at least half of which are required, they often have not yet decided with whom they wish to work. Toward the end of their first year, they must make choices, at least for the Masters, or ‘second year’ paper, after which they will choose a supervisor for their PhD.

If a student decides to work with me, we begin with a long, one-to-one conversation. As I see it, we are beginning to build an intellectual and personal relationship, and I feel strongly that it should be one in which the student experiences herself as a creative, self-generating individual. Our first conversation is intensely focused but also wide-ranging; we chat about broad directions and not so much about specific topics. My goal is to help the student figure out his own topic, not to tell him what a good topic would be. Ideally, their project will emerge from their own deep-seated intellectual ambitions, their unique and particular abilities, and their personal identities as well. I see myself as a facilitator and an interested party, not a boss.

Young people enter sociology with deep normative and political interests. I want to help them translate these into scientific-cum-intellectual projects. It’s vitally important for doctoral students, in the midst of the long hard slog of dissertation writing, to continue to feel energized, to experience intellectual vitality, to be able to connect what they are doing to the personal, political, and moral interests that motivated them to pursue doctoral work. This can happen only if the students themselves crystallize their topic. Indeed, the ability to crystallize a proposal is the first and perhaps the most important step of doctoral training. It emerges when ‘it’s time,’ out of a developmental process of maturation and readiness, personally and intellectually.

Of course, I hope that some of my own articles and books, and my broader paradigmatic interests, may provide an impetus to this crystallization. I hope just as intently that the proposal will stake out new ground. The real thrill of supervision is when a PhD student shows me something I have never known, perhaps not even conceived – and this often happens. I want to facilitate adventurous thinking, work that goes against the conventional wisdom of a specialized field, creating a new way of thinking via the application of a broadly cultural-sociological outlook. I encourage students to think in terms of big, paradigm-creating contributions, not just to place articles in journals – important as they are for the US job market – but to do something original, deep, and important. My working assumption has been that every doctoral student has this potential, and that good enough mentoring will allow this potential to become real. One must supervise without a heavy hand, establish quality control and offer assistance without usurping autonomy and constricting intellectual and personal growth.

In the early stages of thesis preparation, I meet fairly frequently with the doctoral student. What begins as a broad and open-ended conversation eventually becomes specific and concrete. As this process develops, I feel comfortable making strong recommendations of my own, about what exactly should be studied and how, but only insofar as the student's personal enthusiasm, intellectual curiosity, and confidence in their own creativity remain intact.

I am not an intrusive supervisor. I believe that, properly oriented and supported, intellectual achievement unfolds 'naturally,' through the pragmatic and idealistic struggle to solve empirical and theoretical problems. I read the early chapters of dissertations very closely and offer detailed feedback. Later chapters do not receive this kind of attention, but I respond to the finished product with an eye toward future publication, and I encourage students to drop by and discuss problems and breakthroughs along the way.

Supervising a doctoral student is like being inside a *Bildungsroman*. As the young hero grows, s/he experiences heartache and growth, hopefully not in equal proportion. We develop a powerful intellectual and personal relationship, one that continues long after the dissertation is complete.

Received on 26/12/2018 | Approved on 10/2/2019

Frédéric Vandenberghe is a professor and researcher at Universidade Federal do Rio de Janeiro's Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. He is the director of Sociofilo and his works focus on social theory, sociological theory and philosophy of social sciences. His publications include *Teoria social realista* (2010), *Pós-humanismo ou a lógica cultural do neocapitalismo global* (2017) and *As sociologias de Georg Simmel* (2018).

NOTE

- I Together with André Botelho and Antonio Brasil Jr., the editors of the journal, I wish to thank all the participants for their cheerful contributions and Jeff for his generosity, enthusiasm and support. We hope that the publication of a book later this year in Portuguese with a selection of his texts that span his career may be a perfect opportunity to welcome him again to Brazil's shores.

BIBLIOGRAPHY

Alexander, Jeffrey C. (2019a). *What makes a social crisis? The societalization of social problems*. Cambridge: Polity Press.

Alexander, Jeffrey C. (2019b). Frontlash and backlash: the crisis of solidarity and the threat to civil institutions. *International Sociology*, 1 (forthcoming).

Alexander, Jeffrey C. (2018). Vociferando contra o iluminismo: a ideologia de Steve Bannon. *Sociologia & Antropologia*, 8/3, p. 1009-1023.

Alexander, Jeffrey C. (2017). *The drama of social life*. Cambridge: Polity.

Alexander, Jeffrey C. (2013a). *Performance and power*. Cambridge: Polity Press.

Alexander, Jeffrey C. (2013b). *The dark side of modernity*. Cambridge: Polity.

Alexander, Jeffrey C. (2012). *Trauma. A social theory*. Cambridge: Polity.

Alexander, Jeffrey C. (2011). Clifford Geertz and the strong program: the human sciences and cultural sociology. In: Alexander, Jeffrey, Smith, Philip & Norton, Matthew (eds.). *Interpreting Clifford Geertz. Cultural investigation in the social sciences*. New York: Palgrave, p. 55-63.

Alexander, Jeffrey C. (2008a). Iconic experience in art and life: surface/depth beginning with Giacometti's Standing Woman. *Theory, Culture and Society*, 25/5, p. 1-19.

Alexander, Jeffrey C. (2008b). Iconic consciousness: the material feeling of meaning. *Environment and Planning D: Society and Space*, 26/5, p. 782-794.

Alexander, Jeffrey C. (2006). Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. In: Alexander, Jeffrey C., Giesen, Bernhard & Mast, Jason (eds.): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. Oxford: Oxford University Press, p. 29-90.

Alexander, Jeffrey C. (2005): The sixties and me: from cultural revolution to cultural theory. In: Sica, Alan & Turner, Steven (eds.): *The disobedient generation*. Chicago: University of Chicago Press, p. 37-47.

Alexander, Jeffrey C. (2003). *The meanings of social life. A cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Alexander, Jeffrey C. (1996). Cultural sociology or sociology of culture? *Culture*, 10/3-4, p. 1-5.

Alexander, Jeffrey C. (1995). *Fin de siècle social theory. Relativism, reduction and the problem of reason*. London: Verso.

Alexander, Jeffrey C. (1990). Introduction: understanding the relative autonomy of culture. in Alexander, Jeffrey C. & Seidman, Steven (eds.). *Culture and society. contemporary debates*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 15-39.

Alexander, Jeffrey C. (1988). *Action and its environments. Toward a new synthesis*. New York: Columbia University Press.

Alexander, Jeffrey C. (1987a). The centrality of the classics. In: Giddens, Anthony & Turner, Jonathan (eds.). *Social theory today*. Cambridge: Polity Press, p. 11-57.

Alexander, Jeffrey C. (1987b). The new theoretical movement in sociology. In: Smelser, Neil (ed.). *Handbook of Sociology*. Newbury Park: Sage, p. 77-101.

Alexander, Jeffrey C. (1987c). *Twenty lectures. Sociological theory since World War II*. New York: Columbia University Press.

Alexander, Jeffrey C. (1982-1983): *Theoretical logic in sociology*. Berkeley: University of California Press (4 vols).

Alexander, Jeffrey C. & Smith, Philip. (2003a). The strong program in cultural sociology: elements of a structural hermeneutics. In: Alexander, Jeffrey. *The Meanings of social life*. Oxford: Oxford University Press, p. 11-26.

Alexander, Jeffrey C. & Smith Philip. (2003b). The discourse of American civil society. In: Alexander, Jeffrey. *The*

meanings of social life. Oxford: Oxford University Press, p. 121-154.

Alexander, Jeffrey C. & Tognato, Carlo (eds.). (2018). *The civil sphere in Latin America*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Alexander, Jeffrey C. & Jaworsky, Bernadette N. (2014). *Obama Power*. Cambridge: Polity.

Alexander, Jeffrey C. & Smith Philip. (2010). The strong program: origins, achievements, and prospects. In: Hall, John; Grindstaff, Laura & Lo, Ming-Cheng (eds.). *Routledge handbook of cultural sociology*. London: Routledge, p. 13-24.

Alexander, Jeffrey C., Bartmanski, Dominik & Giesen, Bernhard (eds.). (2012). *Iconic power. Materiality and meaning in social life*. New York: Palgrave.

Alexander, Jeffrey C., Jacobs, Ronald & Smith, Philip (eds.). (2012). *The Oxford handbook of cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Mast, Jason. (2015). Alexander, Jeffrey C. (1947-). In: Wright, D. (ed.). *International encyclopedia of social and behavioral sciences*. Vol. 1. Second Edition. Amsterdam: Elsevier, p. 523-528.

Mast, Jason & Alexander, Jeffrey C. (eds.). (2019). *Politics of meaning/meaning of politics. Cultural sociology of the 2016 U.S. election*. New York: Palgrave.

Parsons, Talcott. (1937). *The structure of social action*. New York: McGrawHill.

Ricoeur, Paul. (1971). The model of the text. Meaningful action considered as a text. *Social Research*, 38, p. 529-562.

Schechner, Richard. (2002). *Performance studies. An introduction*. New York: Routledge.

Vandenberghe, Frédéric. (2008). The cultural transformation of the public sphere: sociological inquiry into a category of American society. *Constellations*, 15/3, p. 422-434.

**DO JORNALISMO À SOCIOLOGIA CULTURAL (E
DE VOLTA VIA PARSONS). UMA ENTREVISTA COM
JEFFREY ALEXANDER**

Resumo

Além de uma introdução geral à sociologia de Jeffrey Alexander, em que comento alguns dos principais eixos de sua produção sociológica ao longo do tempo (teoria social e metateoria, neofuncionalismo, sociologia cultural e sociologia política da sociedade civil), apresento aqui uma entrevista inédita feita com o autor em outubro de 2014 no Rio de Janeiro. Nessa ocasião, conversamos sobre certos aspectos de sua trajetória pessoal e intelectual, destacando especialmente continuidades e descontinuidades de seu percurso teórico, desde as revisões dos clássicos da sociologia até suas formulações mais recentes sobre a esfera civil, passando pelo lugar do legado parsoniano em sua obra.

**FROM JOURNALISM TO CULTURAL SOCIOLOGY (AND
BACK VIA PARSONS). AN INTERVIEW WITH
JEFFREY ALEXANDER**

Abstract

Along with a general introduction to Jeffrey Alexander's sociology, in which I comment on some of the main lines taken by his sociological output over the years (social theory and metatheory, neofunctionalism, cultural sociology and the political sociology of civil society), I present here an unpublished interview with the author, conducted in October 2014 in Rio de Janeiro. During this interview, we talked about various aspects of his personal and intellectual trajectory, highlighting especially continuities and discontinuities over his theoretical journey, from the revisions of the classics of sociology to his more recent formulations on the civil sphere, passing through the place of the Parsonian legacy in his work.

Palavras-chave

Jeffrey Alexander;
sociologia cultural;
teoria social;
teoria sociológica;
esfera civil

Keywords

Jeffrey Alexander;
cultural sociology;
social theory;
sociological theory;
civil sphere.

ARTIGOS

I Yale University, Department of Sociology, New Haven,
CT, United States of America
jeffrey.alexander@yale.edu
<https://orcid.org/0000-0003-3600-8023>

Jeffrey C. Alexander¹

WHAT SOCIAL SCIENCE MUST LEARN FROM THE HUMANITIES¹

More than half a century ago, C. P. Snow (1961) issued his famous polemic about the dangers of “the two cultures.” He was speaking about the great divide between natural scientists and literary intellectuals, how regrettable it was that humanists knew so little about natural science, about the extraordinary advances in knowledge that had been made about the physical world. In the remarks I present today, I will address this same gulf, but from the other side. My concern is not with humanistic ignorance about science and the natural world, but the blindness of scientists to the humanities. And I will not be interested in natural scientists but with their social scientific counterparts. I use the term ‘counterparts’ advisedly, for in the last half century American social science has moved away from a humanistic orientation towards a self-conscious association with natural scientific goals and methods. Behaviorism, scientism, statistics, causality, and reduction – these preoccupations have tightened their grip on mainstream sociology and political science, the core disciplines of American social science, since the 1950s. The result has been an enormous gap between the social sciences and humanities. At about the time Snow made his argument, W. H. Auden warned the graduating class at Harvard not to “commit a social science.”² Today, most social scientists are deadly afraid of “committing a humanities.”

DISCIPLINARY URBAN RENEWAL

In this paper, I would like to walk along the street dividing social sciences and humanities to think about why the city planners of our contemporary aca-

demic city – the French ‘*cit *’ is more expressive – put the street where they did, and I will propose some urban renewal to make this street run another way. If I may extend this metaphor, I will propose that we gentrify the social sciences; that we bring life into the grand spaces and mechanical dwellings of our often empty *cit *; that we curve its straight boulevards and bring in some coffee houses, book stores, and street vendors. Is it not time finally to construct our buildings from the blue prints that such figures as Dilthey, Weber, Durkheim and Clifford Geertz have so carefully drawn up? Has the time not come to remodel narrowly modernist social science in a hipper, richer, more elaborated, postmodern, and fundamentally humanistic way? Let’s take down some walls and raise high the roof beams, and let the light of signification in! Let’s sweep away the old dust of behaviorism and lay down the carpet of hermeneutics. Let’s remodel action theory along the sleek new lines of performativity. Let’s dress up the neighborhood of drab materiality with aesthetic ideas about the beautiful and sublime.

Of course, this remodeled, very much twenty-first century *cit * would involve changing some things from the humanities too. Humanities theories centered on meaning have often failed to explore the sociological contexts for signification. But over the last thirty years, with the rise of the new historicism in American humanities and the pervasive influence of Foucault and Bourdieu on the humanities everywhere, this has been much less the case. The relationship now is asymmetrical. While humanists have immersed themselves in the social sciences, sociologists and political scientists have shifted their gaze from the humanities to the natural sciences.

The core of contemporary social science is way too concerned with contexts and not enough with signification. It looks longingly to what it imagines as the explanatory perfections and achievements of the natural sciences. Refusing to accept that social discoveries will never have the explanatory scope, much less the universal reach, of physics, biology and chemistry, the social sciences seem always to be striving to catch up. I want to suggest that we abandon this effort – not that we surrender rationality and evidentiary methods but that we stop thinking of ourselves as in some queue for becoming a science in the English-language sense. Queuing to become a science obscures our own distinctive subjectivity – the artfulness, morality and imagination that go into social observation and theory. It also obscures the distinctive ontology of the world we are investigating. The social world is obdurate but subjective; its structures are fueled by interpretation; its so-called laws are actually norms re-instituted time and again, dramatized every moment of every day. The ‘realism’ of society and its investigation are achieved and performed; they are not naturally there. Thinking of ourselves as a would-be natural science deprives us of critical tools we need to be good students of the social. We need less statistics and more sign theory; less research design than methods for reading the social

text; fewer techniques for making observations than for estimating the effectiveness of performance.

THE HUMAN SCIENCES

More than one hundred years ago, Wilhelm Dilthey brilliantly laid out the case for a human rather than a narrowly social science. 'Human sciences' represents the conventional translation of his *Geisteswissenschaften*, literally the sciences of the spirit. Dilthey (1996) called his philosophical position 'hermeneutics' (after Schleiermacher), and he emphasized, above all, the significance of interpretation as compared to observation. Interpretation must be central for the human sciences, Dilthey insisted, for there is an inner, invisible dimension of social life that fundamentally patterns social action and collective order. It is a concentration on the outer, visible shell of human actions, as compared to the inner invisible spirit, that leads us mistakenly to import into the human sciences concepts from the natural sciences – concepts such as objective force and efficient cause. Insofar as the inner life of society becomes our focus, we must eschew the project of predictive science and universal law, though we can still strive to create models that generalize beyond particulars to types and even beyond our own delimited historical time.

Dilthey's argument was extraordinarily controversial and remained very much a minoritarian view in modern social science, despite the valiant, if also ambivalent, efforts of some Weberians, Durkheimians, phenomenologists, pragmatists, critical theorists, Parsonian, Geertzians and Foucauldians to keep it alive. What developed, instead, was a split inside of the human studies, a split that has produced the grand canyon between the humanities and the social sciences across which we continue to peer today.

Only if we turn away from the methods of natural science, and refuse to make their ambition our own, can we gain access to the inner life of social action and social structure, opening up possibilities for developing a generalizing but resolutely subjective science of the spirit. When social science looks toward natural science, it makes meaning a dependent variable, explaining it as a reflection. When social science looks towards the humanities, it takes meaning as its object. It sees meaning not only as vital for understanding social structure but as a social structure itself. It sees action not simply as responding to external restraints and opportunities but as feeling, and as performing, vis-à-vis such restraint, in reference to patterned meanings of social scripts (Alexander, Giesen & Mast, 2006). For the human sciences, explanation is not something that avoids subjectivity, but an interpretive understanding that gives subjectivity central place. If culture structures are central, then explanations become interpretations, ways of locating meaningful patterns and broader traditions, of illuminating the frameworks that have shaped them, of evaluating the power of performances by easing them into their place and time and by

interpreting the reactions of the audiences who receive them and produce newly patterned messages in turn (Alexander, 2017).

TEXTS, NOT THINGS

The standard objects of modern social science are social structures that seem objective, obdurate, and constraining to human will. According to Durkheim's famous, deeply ambiguous phrase (2017), "*les faits sociaux sont comme les choses*": Social facts are things, and meanings are supposedly formed in response. But we can see how this is precisely not the case if we cross to the other side of the street, to the humanities side. Yes, our objects remain social and structures, but they must now be seen as texts. Rather than following Durkheim's methodological stricture, we need to be responsive to Paul Ricoeur's (1973) declaration that "meaningful action must be considered as a text." We need to learn how to see organization, state, class, market, technology, commodity, ethnicity, race, gender, and urban space from this other side of the street. They are patterned meanings, and we must learn to read their texts. What are their cultural structures? How do they mean? How are these subjective meanings crystallized and projected outward as essentialized and seemingly obdurate social facts? How are these collective social text messages – the performances of cultural social structures – received? How is their power variable? What are the textual understandings that audiences form in response?

BINARY CODES

Texts are composed of signs, not individual words; rather than practical and pragmatic speech acts, they are languages structured relationally as patterns of signifiers. We must get away from the side of the street that addresses social facts as things, for this is only what they often seem to be. What is visible, what appears to be natural and thing-like, is actually a carrier for invisible meanings – the signifiers which are *not* there to be seen. We learned this from Ferdinand Saussure (1966). His other, more specific semiotic insight, that the relation between signifiers is deeply binary in its form, was fully developed by his carpentering Russian disciple Roman Jakobson (1990) (the founder of the Prague School), and later refined by Claude Levi-Strauss, Roland Barthes and Marshall Sahlins. The meaning of a thing never stands alone; it can only exist in relation to other meanings. They are binary at their core. Social facts may be 'thing-like' in the sense of supra-individual, coming to individuals from without. But their collective status is textual, not material, and it rests on relational, typically binary codes.

For social science to become a human science, it must draw all this from the humanities, but it must not do so without remainder. The manner in which binaries are applied involves social weighting, good and evil – in late-Durkheimian terms, the sacred and profane. Binary categories are eminently social clas-

sifications. Morally and affectively weighted, they fuel scapegoating, oppression and exclusion, but can inspire inclusion and liberation too. Boundary making illuminates social closure, boundary-crossing shows how it can be overcome (Barth, 1998; Alexander, 2006; Zelizer, 2011; Lamont, 1992; Smith, 1998).

Think, for example, of technology, of the first steam-driven locomotives or computers in their early days as mainframe and laptop. Should we understand such technological objects only in the material sense? Only insofar as material means invented and produced to more efficiently make money, achieve power, or conduct surveillance? Should we measure their impact only in terms of speed and calculation, as sustaining economic modes of production or political regimes of violence? Certainly, as social scientists, we would not wish to ignore any of this, any more than any humanities scholar would deny the social context that prevents or allows this or that aesthetic genre to come fully to life. But technology is also a text, a material embodiment and referent of signifiers that have propelled it into being every bit as powerfully as the physics, chemistry, mathematics, and economics that have contributed to its invention. And this textuality has contributed even more than these objective sciences to technology's social effect.

I am thinking here of how the steam engine and computer signified the sacred and the profane. They were heralded as machines that embodied the hopes of modernity and would allow us to rise above the dreck and dirt of civilization. They were vehicles of salvation, promoted and capital-invested as much for their dreams as for their efficiencies. These new machines brought nightmares as well. They were feared as Frankenstein monsters whose advent would promote bloody industrial and postindustrial capitalism and new brutalities of war. They were condemned as iron horses and infernal new calculating machines. They would dehumanize the world, colonizing the lifeworld in their wake. The great technologies of Western modernity in the nineteenth and twentieth century modernity were texts. They were defined relationally, not only denoted but connoted. They were instantiated in binaries, not only dichotomous variables but agonistic signs. The textual status of these technologies was more than metaphorical. These semiotic machines figured prominently in the great epic novels, poetry and paintings of their times, and in the movies, television shows and virtual visions of our own times as well (Alexander, 1998).

SOCIAL NARRATIVES

As my reference to salvation implies, exploring the textuality that makes social facts more than things also means going beyond the synchronic to the diachronic, from semiotic coding to narration. Signs not only dichotomize the meanings of their social referents but map their passage through time. Sacred and profane are plotted as protagonist and antagonist, and their conflicted

relationship is explained as coherent causal sequence stretching from beginning to middle and end. Aristotle created narrative theory in his *Poetics* and employed it to explain the difference between the tragic and comedic Greek plays. Northrop Frye (1971) updated this sturdy account of meaning in reference to Shakespearian drama, explaining how ascending romance brings readers closer to the actors and stokes fervent feelings, while descending comic plots deflate passion by pulling reader identification away. Contemporary literary theory has demonstrated how narrative forms can be applied socially. Paul Fussell (1975) shows how ironic narrative replaced romance after World War I, fueling the pessimism that had such disastrous consequences in the interwar period. Peter Brooks (1995) interprets the simplifying certainty of nineteenth-century melodrama as a response to the post-French Revolution destruction of religious faith, suggesting that such good guy/bad guy plots fueled the radical, all-or-nothing social conflicts of the day. Fredric Jameson (1980) wields his critical, so-called negative hermeneutics to illuminate how capitalism creates tensions among genres that only hopes for revolution can assuage. Inspired by such social possibilities for narrative shaping, Victor Turner (1974) created his ingenious and fertile, if rather vague and remarkably underspecified, idea of social drama.

Narrative molding shows that any conception of merely material conflict fails to illuminate the manner in which social groups construct plots that feature themselves as dramatic sacred protagonists and cast their opponents as evil antagonists, narrative constructions that weight their rational arguments with moral immanence, predicting salvation with victory and apocalypse with defeat. The explanatory resources provided by game theorizing and rational choice pale in comparison. Yet, while ideas of narrative show that social facts are not things, the manner in which plots structure society can be specified only when this humanities theorizing takes on social form. Weber (1964) developed a four-fold typology of salvation, contrasting this-worldly and other-worldly, and cross-cutting them with mystical versus ascetic forms. Whereas Weber restricted the reach of this implicitly narrative theory to pre-modern religion, Philip Smith (2005) has created a full-blown narrative theory of modern war which allows, for the first time, political legitimation to be explained in a dynamic, fully cultural way.

SOCIAL PERFORMANCES

If humanities theories of coding and narrating provide critical resources for understanding social culture, performativity opens the way to a commensurate model of social action. Kenneth Burke (1957) developed influential early ideas about symbolic action as theatrical, drawing from the Cambridge ritual theorists and the new criticism as well. John Austin (1957) introduced the performative into contemporary language philosophy thirty years later, decisively contrast-

ing language as denotative reference with connotative communication that brings facts into being by the power of speaking itself. Situated between Austin and structuralism, Jacques Derrida (1978) opposed pragmatism by showing how performance draws upon background sign structures. After avantguard dramatist Richard Schechner (1977) met Victor Turner, he created the new field of performance studies, a blending of anthropology with theatre studies that set off new possibilities for modeling individual and collective action. Judith Butler (1990) brought these possibilities back into contact with philosophy, drawing upon Turner, Austin and Derrida to create her argument that gender identity is nothing other than its performance.

What all this ferment in twentieth-century philosophy and literary theory implies for social analysis was presaged by Erving Goffman (1967), who drew from Austin and Burke to create a startlingly dramaturgical approach to micro-sociology, and later by Geertz (1973), who built on Goffman and just about everybody else to develop notions about deep play and the theatre state in Bali. These sociological renditions, which captured performance ideas from the humanities, have only recently been developed into a full-blown, multidimensional model of social performance. Why do social performances succeed in persuading their audiences, or fail to impress? How and why does performative effectiveness usually fall somewhere in-between? These questions can be answered only by specifying the general idea of performance, filtering it through traditional sociological ideas about control over the means of symbolic production, institutional differentiation and demographic fragmentation, productive and distributive power, scripting, and the independence of critical interpretation.

MATERIAL ICONS

If the kind of socially-oriented human studies I have elaborated here leads away from materialism, does it make an understanding of the power of things impossible? This would certainly be a serious problem were it so. Contemporary capitalist societies are filled to overflowing with magnetic commodities ranging from the beautiful to the grotesque, sensuous bodies, fashioned wrappings, music and muzac, addicting tastes and smells, and always the promises of even more, more, more. Can a culturally reconstructed social science explain such powers? Do we need to return to materialism to explain materiality? There is a wide swath of contemporary social science that says we must. Bruno Latour's (2005) 'actor network theory' (ANT) describes person-thing interactions as mechanical and behavioral; actors respond not to the meanings of things but to the information imbedded in them. The suggestion is that, with digitalization, we live in societies increasingly ruled not by humans but by animated machines. In postmodern political economy, ANT combines with extravagantly revisionist Marxian theories about commodification and branding. Once again, things are the saddle, this time in dangerously capitalist ways.

If we are to mount a sociological response to these provocative but, in my view, deeply regressive tendencies, we need to draw from the humanities once again, but this time from the plastic rather than the literary arts. Aesthetic writing about painting and architecture conceptualize densely mediated encounters between actors and their objects. Faced with objects, we sense surface stimulation through form, through the lightness, smoothness, and symmetry of beauty, through the rough and painful darkness of the sublime. As Hans Ulrich Gumbrecht (2006) has suggested, we continuously convert materiality into aesthetic experience, rejecting materialism even as we resist discursive digression into cognition and away from feeling. While such contemporary aesthetic philosophers as Martin Seel (2005) and Bill Brown (2001) would actually substitute presence effects for meaning effects, and things for significations, Rom Harré (2002) is right to insist that objects are transformed into social stuff by their embedment in narratives. In empirical studies that follow up on such humanities insights, anthropologists like Daniel Miller (1987) and sociologists like Ian Woodward (2003) are bringing material things back in, but they are doing so in a cultural sociological way. As I have recently shown in my own work, materiality allows iconic consciousness, but iconic power is variable. It too must be understood in a performative way (Alexander, 2010).

AGAINST THE GREAT DIVIDE

In this paper, I have tried to explain why the great divide between humanities and social science is a bad thing. Only by overcoming this gulf can we understand how it is that social facts are not things but texts. When symbolic binaries and narratives anchor their referents in society, they constitute cultural structures of a social kind. As such, they can possess a collective force that recalls the irresistible power of the physical world. What differentiates social from physical force is the signifying nature of its power, which comes from collective energy and authority but also from the hermeneutic character of action itself. We weave our own webs of meaning, even as we are entrapped, and inspired, by those that preceded us. Performance mediates between the strictures of individual and group motivation and the meanings that structure institutional life.

Received on 14/5/2018 | Approved on 19/2/2019

NOTES

- 1 The talk which originated this paper was presented at Interdisciplinarity and Advancement in the Arts and Sciences: An International Colloquium, honoring Professor Ruth Katz. The Hebrew University of Jerusalem, December 17, 2008.
- 2 Extracted from W. H. Auden's long poem, "Under Which Lyre," presented as the Phi Beta Kappa poem at Harvard in 1946. [Editor's Note]

Jeffrey C. Alexander is Professor Lillian Chavenson Saden of Sociology at Yale University. With Ron Eyerman, Philip Smith and Frederick Wherry, he is codirector of the Center for Cultural Sociology (CCS). An exponent of the 'strong program' in cultural sociology, he has researched the cultural codes and narratives that inform diverse areas of social life. Among his most recent books are *The Drama of Social Life* (2017), *Obama Power* (with Bernadette Jaworsky) (2014) and *The Dark Side of Modernity* (2013).

BIBLIOGRAPHY

- Alexander, Jeffrey C. (2017). *The drama of social life*. Cambridge, UK: Polity.
- Alexander, Jeffrey C. (2010). Iconic consciousness: the material feeling of meaning. *Thesis Eleven*, 103/1, p. 10-25.
- Alexander, Jeffrey C. (2006). *The civil sphere*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1998). The computer as sacred and profane. In: Smith, Philip (ed.). *The new American cultural sociology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 29-46.
- Alexander, Jeffrey C.; Giesen, Bernhard & Mast, Jason L. (2006). *Social performance: symbolic action, cultural pragmatics, and ritual*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Austin, John L. (1957). *How to do thing with words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Barth, Fredrik. (ed.) (1998). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Brooks, Peter. (1995). *The melodramatic imagination*. New York: Columbia University Press.
- Brown, Bill. (2001). Thing theory. *Critical Inquiry*, 28/1, p. 1-22.
- Burke, Kenneth. (1957) [1941]. *The philosophy of literary form: studies in symbolic action*. New York: Vintage.
- Butler, Judith. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques. (1978). *Writing and difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dilthey, Wilhelm. (1996). *Wilhelm Dilthey: Selected works: hermeneutics and the study of history*. Vol. IV. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Durkheim, Émile. (2017) [1894]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Flammarion.
- Fussell, Paul. (1975). *The Great War and modern memory*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Frye, Northrop. (1971) [1957]. *Anatomy of criticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Goffman, Erving (1967). *Interaction ritual*. New York: Pantheon.

Gumbrecht, Hans Ulrich. (2006). Aesthetic experience in everyday worlds: reclaiming an unredeemed utopian motif. *New Literary History*, 37/2, p. 299-318.

Harré, Rom. (2002). Material objects in social worlds. *Theory, Culture & Society*. 19/5-6, p. 23-33.

Jakobson, Roman. (1990). *On language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jameson, Fredric. (1980). *The political unconscious: narrative a socially symbolic act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Lamont, Michèle. (1992). *Money, morals, and manners: the culture of the French and the American upper-middle class*. Chicago: University of Chicago Press.

Latour, Bruno. (2005). *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Miller, Daniel. (1987). *Material consumption and mass consumption*. Oxford, UK: Blackwell.

Ricoeur, Paul (1973). The model of the text: meaningful action considered as a text. *New Literary History*, 5/1, p. 91-117.

Saussure, Ferdinand. (1966) [1916]. *Course in general linguistics*. New York: McGraw Hill.

Schechner, Richard. (1977). *Essays on performance theory (1970-1976)*. New York: Drama Book Specialists.

Seel, Martin. (2005). *Aesthetics of appearing*. Stanford: Stanford University Press.

Smith, Philip. (2005). *Why war? The cultural logic of Iraq, the Gulf War, and Suez*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Philip. (ed.) (1998). *The new American cultural sociology*. Cambridge, UK: University of Chicago Press.

Snow, Charles Percy. (1961) [1959]. *The two cultures and the scientific revolution*. New York: Cambridge University Press.

Turner, Victor. (1974). *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Weber, Max. (1964) [1922]. *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press.

Woodward, Ian. (2003). Divergent narratives in the imagining of the home amongst middle-class consumers: aesthetics, comfort and the symbolic boundaries of self and home. *Journal of Sociology*, 39/4, p. 391-412.

Zelizer, Viviana A. (2011). *Economic lives: how culture shapes the economy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

O QUE A CIÊNCIA SOCIAL DEVE APRENDER COM AS HUMANIDADES

Resumo

Identificando uma tendência para um afastamento crescente das ciências sociais praticadas nos Estados Unidos de uma orientação mais humanística desde a década de 1950, o autor pretende recuperar uma tradição intelectual das ciências sociais que coloca os significados culturais e as dimensões subjetivas das ações sociais no centro da análise. Portanto, contrário à “grande divisão” entre ciências sociais e humanidades, Alexander propõe, através de seu programa forte de uma sociologia cultural, uma concepção de sociologia que considere os fatos sociais não como “coisas”, mas como “textos”, isto é, que analise como os significados culturais se enraízam socialmente e estruturam a vida social.

Palavras-chave

Sociologia cultural;
humanidades;
ciências sociais;
cultura;
fatos sociais.

WHAT SOCIAL SCIENCE MUST LEARN FROM THE HUMANITIES

Abstract

Identifying a shift away from a more humanistic approach in the sociology and political science practiced in the United States since the 1950s, Jeffrey Alexander seeks to recuperate an intellectual tradition of the social sciences that places the cultural meanings and subjective dimensions of social actions at the very centre of analysis, while simultaneously considering the structure nature of social life. Opposing the ‘great divide’ between social sciences and humanities, therefore, Alexander proposes, via his strong program of cultural sociology, a conception of sociology that considers social facts not as ‘things’ but as ‘texts,’ analysing how cultural meanings are socially rooted and structure social life.

Keywords

Cultural sociology;
humanities;
social sciences;
culture;
social facts.

JEFFREY C. ALEXANDER ON THE THEATRICALITY OF SOCIAL LIFE: DEEPENING THE HERMENEUTICS OF CULTURAL SOCIOLOGY

The prominence of the work of Jeffrey C. Alexander in contemporary sociology, given its abundance, interest and scope, makes attempting to grasp its significance for the contemporary evolution of the discipline a simultaneously unavoidable and difficult task for anyone¹. It is only through careful attention to the works themselves that their full impact on sociological thought can be appreciated, together with what they contribute to our capacity to analyze contemporary society in its most recent forms and transformations. It is with this consideration in mind that I shall focus here, more specifically, on Alexander's recent book *The Drama of Social Life* (Alexander, 2017). One of the reasons for concentrating on this book is that it exposes not only the full problematics that Alexander has developed in his works over the last decade on performance in politics, but also his wider project in cultural sociology, if not his entire endeavor to reform functionalist sociology, and sociology at large, in the global interpretation of modernity and contemporary society. Another good reason is to explore the specific position of Alexander's analytical perspective in relation to earlier attempts to describe and analyze social life in terms of its inherent theatricality – from Goffman to Raymond Williams, and beyond.² It seems logical to have these authors in mind when seeking to determine his analytical position with respect to them, since they all address the bigger context of analyzing social life in terms of theatricality, even though there is still more to say about the relation between theatre and sociology in their (at least) im-

PLICIT deeper relations. This is what will occupy our attention here, while I shall also show how theatricality is even more profoundly involved in sociology than usually thought, and how theatre provides some fundamental insights for sociological analysis. In the process, I also wish to highlight some limitations in the hermeneutics provided by cultural sociology, as a way of gaining a better understanding of the movement involved in the transformations of *meaning* in/of contemporary social life. This will bring us closer to the interpretation of the cultural shifts that form part of our postmodern world. Avant-garde theatre, which is criticized to a certain extent – albeit one-sidedly – by Alexander, will be our starting point for considering what looms in the societal and historical transformations that we witness today in social theatricality.

THE THEATRICAL AVANT-GARDE AND SOCIOHISTORICAL TRANSFORMATIONS OF SOCIETY: PROBLEMS FOR SOCIOLOGICAL ANALYSIS

Alexander's views concerning the theatricality of social life are closely linked to his desire to show how *meaning* has to be performed along the lines of ritualization in order to be considered as a structuring element of social organization – and here I use the term 'theatricality' within a broad spectrum of analysis that can refer to both theatre and social life, the inherent 'visual' dimension of the latter being the inspiration for the more specialized version of the former, based not only on metaphoric transformations, but on the very relation established therein (Burns, 1972; Davis & Postlewait, 2003; Weber, 2004). Setting out from his Durkheimian assumptions concerning ritualistic forms of sociality, which conflate primitive and traditional societies on the basis of the effervescence of their collective performative activities related to the sacred dimension of their social organization, Alexander seeks to retrieve the possibility of 'fusion' characteristic of such manifestations of transcendence, given that this is precisely what is being problematized with political societies once their trust in the 'sacred' is put into question. As Alexander writes:

Rituals become less frequent as societies become more modern. In the course of social and cultural evolution, such fused performances become more difficult to pull off. If we analytically differentiate the elements of social performance, then we can understand how they have slowly but ineluctably become defused over the course of time. [...] The emergence of theatre gave to the growing "artificiality" of social drama an aesthetic form, crystallizing the defusion of the elements of performance. Theatre is a conscious and pragmatic effort to create dramatic effect – via art. The metaphysical props of ancient ritual are kicked away, but the performance challenge remains. Theatre aims to re-fuse the disparate elements of performance – to overcome the distance between actor and script, performance and audience. [...] If theatre contrives to dramatize compulsive emotional conflict, so do publicly organized political movements strive to dramatize urgent social conflicts, to publicly demand political and economic reform. Theatre and political movements both project meaning toward distant audiences via more and less artfully constructed symbolic performance. [...]

Such performances – the defused, conflicted, and fragmented social conditions that challenge them, the new forms of cultural and emotional identification they may inspire – are the topics of this book. (Alexander, 2017: 4, 5, 6)

The implications of these views concerning the relations between theatre and society in terms of their contribution to performances and social drama are numerous and enormous, and we shall get back to them soon. For now, though, I wish to focus on how this idea can shed light on Alexander's analysis of the role of theatre in the theatricality of contemporary social life. In a chapter devoted to "Social Theory and Theatrical Avant-Garde," his analysis of the contemporary relationship between theatre and society relies on the critique of the views expressed by Hans-Thies Lehmann (Lehmann, 2002) on the 'post-dramatic' character of contemporary avant-garde theatre: in Lehmann's analysis, contemporary theatre appears to lose its grip on the mimetic dimension of theatre (the 'representation of action') and to delve instead into the infinite possibilities that arise from questioning all aspects of theatrical representations – from acting to *mise en scène*, or from props to locations and themes, including theatre's relations to the 'text' and to the public. For Alexander, such views overplay the critical aspect that some avant-garde theatre, such as Bertolt Brecht's for example, has advanced in its attempt to deconstruct the Western definition of theatre, cutting off the possibility of cathartic recognition by imposing the 'distanciation effect' as a new goal for an emancipatory theatrical practice (Alexander, 2017: 126-127). Alexander then evokes the opposite position, also part of the theatrical avant-garde of the twentieth century, developed by Antonin Artaud in his *Théâtre de la cruauté*, with its aim of reaching, on the contrary, the complete fusion of theatre and life, proposing their visceral communion through a reinstatement of ritualistic theatrical practices (Alexander, 2017: 127-128).

However, playing Artaud's position against Brecht's, as Alexander proposes, does not do justice to either of these revolutionary theatrical practitioners and theoreticians: Artaud's theatre of cruelty was just as critical as Brecht's when it came to the theatrical practices of his own times (in fact, Artaud rejected them violently and *en bloc*) and he was just as interested in destroying bourgeois theatrical conventions. Indeed his endeavors were equal to Brecht's own efforts to undermine the Aristotelian definition of tragedy by reinventing a theatrical practice that would totally fit the requirements of reinvigorating contemporary theatre, while heavily involving the spectator's reactions. In other words, both Artaud and Brecht, even though they worked from opposite standpoints with respect to theatre, equally wanted to achieve an active transformation of theatrical practices, and, in each case, the result was a clash with existent theatrical practices and with the social order of their times.³ The questioning of theatrical conventions, and even more the staging of this questioning through the theatrical performances themselves, form part of the avant-

garde's ideas, and are well-exemplified by the respective theatrical experimentations of Brecht and Artaud. They were both, in fact, actively at work in digging into the definitions of the symbolic structures of theatre, so as to be able to dialectically reinvent their main components (Artaud, 1978; Brecht, 1972). Moreover, their respective experimentations did provide us with new theatrical categories: for Artaud, the *skènè* (or 'scene') became the body, or vice-versa, while for Brecht, *drama* (or 'action') became the critical reflection on action. These epistemic transformations of theatrical categories were thus not so much opposed to each other as they were complimentary. They formed part of a general movement that saw avant-garde experimentations propose new ways of envisioning theatre, breaking in the process with the modern bourgeois order of representation within the context of mass society. In this endeavor they were also joined by Gertrude Stein's theatrical revolution, which in her most experimental plays put on stage only anonymous voices, reflecting her redefinition of the *persona* (or 'character'), which became 'everybody' in general and at the same time 'nobody' in particular – thus establishing a de-individualized personal subject, typical of the general anonymity of mass society (Stein, 1995, 1993). In my view, it is only by taking into account these fundamental epistemic transformations of theatrical categories and symbolic structures that the real revolutionary efforts of avant-garde theatrical experimentations can be understood in their contribution to the transformation of the *meaning* of theatre, and by extension of the theatricality of contemporary social life (Côté, 2011).

It is also interesting to note that in adopting this approach, avant-garde theatre was paralleling efforts by sociologists to reinvent new forms of sociological analysis, categories and representations. The relations between Artaud and the Collège de Sociologie (especially Georges Bataille and Michel Leiris), Brecht and the Frankfurt School (mostly through Walter Benjamin's friendship and intellectual exchanges), or Stein and the Chicago School of Sociology (through the more remote influence of pragmatism) only serve to indicate the proximity of the research on the possibilities for new forms of theatricality offered by postmodern mass society, appealing for new forms of representations for both theatre and sociology between the 1910s and the early 1950s (Côté, 2011). That these parallels continue to be played out in the resurgence of indigenous (Native American) theatre from the 1980s on, through the influence that Artaud, Stein and Brecht respectively had on the dramaturgies and theatrical performances of Ondinnok, Monique Mojica and Drew Hayden Taylor, as we shall see below, only points to the fertility of those cross-references in the expression of a theatricality that is finely in tune – albeit in a critical manner – with the most acute political debates of our time, and with the sociological analytical possibilities that they offer (Côté, 2017). Although Alexander wants to share his analytical perspective with some of the theatrical avant-garde practitioners, but refrain from doing so with others, this seems to indicate

potential limitations to his own sociological analysis when confronting the problem of analyzing contemporary society from the perspective of a cultural sociology that provides only a partial reach to the symbolic structures that determine our social life.⁴ In the next section, we shall see how this also impacts his views on performances and politics.

This said, it needs to be acknowledged that Alexander's overall analyses are outstanding. On one hand, his analytical developments allow performances, and especially political performances, to be placed at the center of attention for an interpretation of their theatricality – that is to say, their capacity to embody a meaningful relationship to the social order that goes beyond the mere rationalization of practices accompanying the development of social life and sociology alike – to the point of exhausting the meaningful existence in modernity (found in both Max Weber's pessimistic diagnosis concerning the fate of contemporary society, or Critical Theory's incapacity to go beyond the Marxist views of general alienation as an inescapable condition of social life). On the other hand, Alexander's analyses provide sociology with the renewed task of adding reflexively to this meaningful existence by participating in an interpretation of social life that does not stay aloof from its object, and recognizes its own active role in the cultural development produced by sociological analysis itself, adding thereby to the meaning or meaningfulness of social practices.

These two dimensions of Alexander's project are indeed crucial for understanding his contribution to the discipline of sociology. They represent the core of the 'strong program' of cultural sociology that has been developed in the last twenty years or so, and are being sustained through the massive contribution that Alexander has made to the sociological literature of our times. While I shall comment on those two dimensions in the next sections below, I wish to close the present section by returning to the place of theatricality in social life, as expressed by Alexander, in order to examine the originality of his perspective.

In *The Drama of Social Life*, Alexander offers a broad vision of the possibility of developing an analysis of social life in terms of its theatricality, distancing himself from many previous efforts in this domain. While Goffman limited his views to a micro-level analysis of the presentation of self, developing a theatrical metaphor that did not go beyond a simple insight into the symbolic depth of immediate experience (notwithstanding Goffman's remarks about the new sacrality of the person that motivates this kind of ritual – we shall get back to this), Alexander leads us towards a more profound level of apprehending the social order in its fully historical dimension, focusing on politics as the central institution for referring to society as a totality. For him, contemporary society needs to acknowledge its own entrenchment in symbolic practices that confirm their meaningfulness for social actors, the latter being considered through their involvement in civil society and the political life of the nation (and of nation states in general). Alexander's cultural sociology shifts the analysis of theatrical-

ity beyond the limits of the simple interactive ritual settings that came to define the Goffmanian tradition (Edgley, 2013) and amplifies the significance of theatricality in the process. It is not because theatre appears 'artificial' compared to social life that it cannot be taken seriously. Quite the opposite, it is because meaning must be performed in a 'spectacular' manner that it entails the adoption of representational features that bring it closer to theatre, meaning that social life has the dramatic character of theatricality, particularly with respect to national political institutions. Echoing Raymond Williams, who suggested that theatre, despite its apparent decline as an art form, has become the generic mode through which the media world now operates (Williams, 1991), Alexander argues that we need to recognize the diffusion of theatricality through all areas of performed meaning where social power is at stake. His perspective thus opens up sociological analysis to apprehending some of the fundamental determinant aspects of political life as theatre – in short, theatricality as a constant requirement for performing meaning in a symbolic register that covers the whole of society via its central stage.⁵ National and international politics, from the civil rights and Black Lives Matter movements in the United States to the Chinese cultural revolution, or from Obama's re-election to the Arab Spring, can be grasped through this kind of analysis (Alexander, 2017), in which theatricality is seen as an intrinsic element of mass democracies around the world in the wake of a renewed interpretation of modernity (a larger, and more disputable, issue to which we shall come back in the final section of article).

By placing trust in the theatricality of social and political life, Alexander therefore wants to steer away from skepticism, suspicion and irony in the sociological analysis of contemporary life – at the risk, though, of perhaps losing the critical edge that marks the specificity of the sociological viewpoint when it steps back from the immediate trust in the meaning of social practices. This trust certainly has to face the historical situation of theatricality as a changing form that accommodates itself with the *transformations* of theatrical conventions (Burns, 1972), as well as with our contemporary acceptance of theatre as a medium that produces illusion *at the same time* that it produces reality (Weber, 2004). We have to keep in mind these two dialectical dynamics at work in the theatricality of social and political life if we are to venture further into the hermeneutics proposed by cultural sociology. This is what we shall examine in the next section, without losing sight of the originality of the perspective cultural sociology proposes in order to redevelop both the relevance and the specificity of sociology as a discipline by remedying its own analytical production of meaning.

THE PROJECT OF CULTURAL SOCIOLOGY: DURKHEIMIAN RITUALS, CONFLICTS AND POLITICS IN THE ERA OF GENERAL MEDIA DIFFUSION

We can assess the originality of Alexander's analytical perspective within sociology as a whole by comparing it to earlier views of theatricality in moder-

nity's development. One case in point is the view expressed by Richard Sennett (2017) in his *The Fall of Public Man*. In this work, which attracted much attention when it was first published in 1977, and arguably remains a 'classic' of sociology today, Sennett proposes that the development of modernity, especially from the mid-1800s on, showed a steady decline of politics and public performances, matched by an increased tendency of political actors to present their personal, and even intimate, world. For Sennett, the decline of politics as a true theatrical spectacle is linked to the inescapable fate of capitalist society, where only private interests based on *personality* count – as opposed to the Ancien Régime and the Enlightenment period where public interest was placed in the foreground and public image was based on conscious self-representation of the general will through the self, seen as an *actor*.⁶ There could not be a more frontal confrontation with Alexander's analysis of contemporary society. Refusing the vision of a strictly instrumental definition of politics and its reduction to mere strategic issues, particularly as such views relegate the function of culture to the backstage and even subsume its possibilities to a dominant social or economic order, Alexander argues that:

Neither form of social determination can conceptualize empirical processes central to the struggle for power in democratic societies. Inside the civil sphere, these conflicts revolve around persuasion, producing performances before idealized audiences of putatively rational, responsive, and solidary citizens. Gaining power depends on the success of symbolic representation. Meaning determines political fate. It only seems paradoxical that, in order to understand power, we must give relative autonomy to culture. Without a strong theory, we will not be able to understand how democratic politicians gain power in the state. (Alexander, 2010: 296)

Alexander's perspective, based on the relative autonomy of culture, develops the idea that contemporary societies have their own type of rituals, and that they privilege, like any other society, their symbolic representations through the performance of the sacred dimension of their moral life.⁷ Compared to primitive or traditional societies, however, the 'fusion' that these symbolic performances achieve in contemporary societies through politics encounters a number of obstacles. The possibilities of 'de-fusion' appear as typical characteristics of the cultural model developed by contemporary societies (although this already started in Ancient Greece with the rise of theatre in the *polis*) and especially through the role that communications media have come to play:

Decades ago, there was no such thing as a press secretary; today, there are several in every campaign. Speeches were once delivered without armies of spinners descending upon journalists to mediate their interpretation; today, spinning and the media's discussion of spinning are public matters. Once, it was the candidate's friends who served as advisers. Today, the candidate hires professional teams of strategists, pollsters, advertisers, media buyers, and public relations experts, not to mention hairstylists and makeup artists, lighting specialists, and sometimes even wardrobe managers.

Such performative de-fusion makes it more difficult for those struggling for power to make their image seem natural and their messages real, and journalists have become centrally interested in explaining why. Everywhere there are media reporting about narrative, performance and spinning, about stagings and settings, about scripted speeches and teleprompter reading, about focus groups and audience reception. Yet, even as the media expose political efforts at managing the image, the hope and reality of political authenticity remains. As in drama, so in politics. There remains the possibility that the citizen audience will engage in what Coleridge called the willing suspension of disbelief (Alexander, 2010: 290-291).

Here we have a characterization of political performance that is both extremely acute, and perhaps also a little blunt in terms of its capacity to detect some of the more nuanced problems inherent to the political life of mass democratic societies. Although Alexander's characterization contradicts Sennett's argument concerning the 'authenticity' required to appeal in contemporary politics, without losing sight though of the relevance of the 'artificial' work done for its appearance, Alexander's perspective assumes that the media only follow the trend of this imperative that we cannot point to any origin other than the political search for power through the reaffirmation of its capacity to 'fuse.' Though not downplayed in Alexander's analysis, the active role performed by the media, as part of the theatricality of contemporary politics, is perhaps not considered in terms of its crucial determinant factors, which are numerous and enormous, and are at work in transforming the historical conventions of representation. The first, of course, is the 'sacredness' or 'sacrality' invoked in this context, which interferes with the definition of the political as a symbolic disposition of its own. The second is the immense lability that the mass media makes possible in its diffusion of politics to the apparent detriment of the diffusion of the political condition of the person. The third is the mythical dimension at stake in such theorization, as a symbolic disposition within a political context. And finally there is the relative concealment of the dialectics found at the root of any symbolic expression and that has to be taken into account as the fundamental capacity of its movement in social life. It is worth examining what each of these determinant factors involves.

The sacrality or sacredness of practices certainly come under pressure in a secular society driven by politics. While Durkheim's redefinition of the 'sacred' and the 'transcendent' in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* devolves their respective meanings to social organization and its effervescence in ritual practices, and thus completely socializes their content, this could (or should) be the occasion for a radical break with the usual views on religion – even civil religion. Alexander, however, interprets this in a different direction. For him, the 'sacred' becomes an analytical tenet that, through its opposition to the 'profane,' allows the reaffirmation of an apparent religious content, linked to the moral life. In his re-reading of Durkheim, Alexander anchors his own

perspective in the post-Parsonian works of Clifford Geertz, Edward Shils and Robert Bellah so as to emphasize the possibility of redefining the religious dimension and, in turn, “develop a more symbolic kind of discourse about secular life” (Alexander, 1988: 7). This leads him to envision a ‘civil religion’ that has the quality of uniting social life around fundamental meanings.⁸ The problem with this standpoint, though, or so it seems to me, is that it does not allow sociological analysis to locate the transformations affecting those fundamental symbolic structures of social life. This becomes apparent in Alexander’s early analysis of the Watergate crisis, where he points out that the protestant ethic (if not the puritan esthetic) helps explain why the ‘pollution’ of the Nixon’s presidency became ‘purified’ through the ritualization of the televised Senate Select Committee hearings (Alexander, 1988: 187-224). Once its desecration (the break-in at the Watergate Hotel) had been exposed and its desecrator (Nixon) expelled, the sacredness of the institution of the presidency could be redeemed through the regeneration of the political morale prevailing in US society. While the value of this analysis compares with the best hermeneutics of the meanings attached to social practices through the religious tradition in the United States, showing how assent is obtained in Protestant ritualistic forms (Bercovitch, 1993, 1975), the problem it leaves unexplored is the capacity of such events to highlight transformations in this political morale. Indeed, and even though it lies at the center of Alexander’s analysis, the crucial role of the media in the Watergate crisis is treated as though it had no fundamental impact on the political morale at stake and merely helped to regenerate it. My own theoretical viewpoint on this is that, quite the opposite, the media at the time really did appear as the ‘fourth power’ through its capacity not only to curb Nixon’s political hubris (after all, the Watergate crisis began as a journalistic investigation, with television simply adding to the diffusion of the Senate Select Committee hearings to a wider public), signaling an event without precedent in the history of the US presidency as an institution, but also to assign the citizens their role as mere spectators of the political drama that was displayed mainly in newspapers and on television. This seems to connect with Sennett’s argument, but does not do so completely, since there is more to spectatorship than passivity. Of course, public opinion did appear as a final ‘court of appeal’ in this context, as Alexander’s analysis shows with references to the evolution of the polling results that finally condemned Nixon. But its leaders were also information professionals – a significant shift that Walter Lippman (1922, 1925) already envisioned in the 1920s, with the rise of the ‘phantom public’ (Robbins, 1993). This is a factor that has to be taken into account when thinking about the political morale of mass democracies. The latter, as opposed to primitive or traditional societies, or even modern bourgeois democracies, have developed mass public opinion and the mass media as mediators of political participation, which means that their role is deeply, and even structurally, symbolic, in that

it allows both fusion and de-fusion *simultaneously*, through a dialectical process that is so deeply entrenched in citizenship that every person embodies the political dispositions that come with it (from apathy to hysteria, and across the whole range of feelings that stand in-between these two extremes, as responses to the media representation of politics).⁹ In other words, skepticism, or even cynicism, can also be part of the picture, and as legitimate a position as patriotism or trustfulness, in the face of such dramatic representations of political power as those expressed during the crisis that erupted in the 1970s – only to confirm that the mass media had become so powerful that it also shared in the political power distributed throughout mass democracy's structures. The mass media operates strongly in the political game, then, and its power can turn both *against* and *for* an active citizenship (as the more recent developments of social media show). As a result, politicians quickly understood how to navigate these new seas, as shown from Roosevelt's staging of his famous 'fireside chats' with the aid of Orson Wells in the 1930s, to McCarthy's fabrication of pseudo-events in politics in the 1950s, and up to Trump's tweets. But people too, as citizens, came of age with the new era of mass media in mass politics.

This brings us to the second determinant factor, the immense lability of the mass media that accompanied the development of mass democracies. Alexander is willing to acknowledge the multi-level implications of this fact, as we have seen above, but his theoretical model still sees the discourse of civil society (associated with the 'civil sphere,' as he prefers to call it: Alexander, 2006) to be driven by the moral categories of 'good' and 'evil' as the basis and final outcome of judgment, whereas both the morality and the esthetics of the mass media have proven to be involved in much more elaborate dispositions, geared to social and symbolic transformations of greater and deeper scales. This converges with the preceding observation concerning the inherent dialectics defining the political condition and the dispositions of citizen towards politics and the media – as opposed to a binary or dual alternative between 'good' and 'evil.' Perhaps here we can concur with Christopher Lasch's view that "the rise of mass media makes the categories of truth and falsehood irrelevant to an evaluation of their influence" (Lasch, 1978: 74), up to the point that we can envisage that the personal relationship to the media involves the possibility of a high media personalization, as a reverse effect of media empowerment on the side of individuals. While Lasch's argument, developed in the wake of Sennett's critique of contemporary politics, clearly shows how the mass media multiplies the possibilities of self-representation, this unfortunately only leads him to analyze the perversion of such twists in personalization, veering into complete narcissism. This far from exhausts the topic, though, since just as much 'de-personalization' is involved in these kinds of experiences – as Warhol experimented with in his extensive personal use of the media from the 1960s on (Côté, 2003), or as Paul Ricoeur argued in his reconsideration of the way in

which self-representation is always founded on alterity (Ricoeur, 1990). In situating the 'person' as a central category of the political order, contemporary citizenship involves the individual subject in an array of possibilities for self-representation. Even in the case of political figures of power, it does not relegate any individual irrevocably to mere invisibility, since each and every individual is an institutional bearer of the legitimacy of the political order. In other words, any *person* is a highly political symbol and can become, from this perspective, the incarnation of the political order (or be betrayed by the latter and thus positioned to challenge its legitimacy of misrepresentation – as was already clear with the first feminist claims in the late eighteenth and nineteenth centuries, first in the position of Mary Wollstonecraft, followed by the Suffragette movement, and perhaps is even clearer today with the general claim for equality made by all minorities). Here again, a hermeneutics of this symbolic category of the 'person' involves a deeper inquiry into a historical category that proves highly instructive – and particularly relevant since it comes from a transfer of signification from Roman theatre (the Latin *persona* means 'mask') to Roman law, later taken throughout Christianity and modernity as a central category of social life (Mauss, 1989).¹⁰ However, its reactualization in terms of the theatricality it offers for contemporary society is even more rewarding for an understanding of its meaningfulness. It was Gertrude Stein who first promoted the theatrical expression of the *persona* of mass democracy in her experimental plays questioning the singularity of characters, based on a cubist version of theatre that she developed between 1908 and 1946: in these plays, it is a 'nobody' and/or an 'anybody' who speaks (Stein, 1995, 1993, 1935). The voices (that is, the 'parts' in the plays) are *anonymous* – quite like the person as a legal category, or like citizenship as a political status, which should apply to 'nobody' in particular, but to 'everybody' in general in the regime of mass democracies, somewhat like the social discourse that manifests itself throughout this specific context (both *inside* and *outside* the individual subject).¹¹ For Stein, though, such a fundamental definition of the person allowed her to give voice to unheard characters, anonymous people who did not get their fair share of social theatricality. Applied to women, in particular, as Stein's feminism implied (particularly in her praise for the suffragette Susan B. Anthony in her play *The Mother of Us All* from 1946: Stein, 1995: 52-88), such characters become the incarnation of a social movement. A voice for everyone, or better, a political capacity for self-representation, could well be Stein's motto, as she makes clear in *Everybody's Autobiography*, originally published in 1937 (Stein, 1971). That Monique Mojica, the Rappahannock-Guna playwright, can follow Stein in this vein, and address the place of Indigenous women in social representations and political history in the late twentieth century, as she did in her radio play aired in 1991, *Birdwoman and the Suffragettes: A Story of Sacajawea* (Mojica, 2009), only shows the potential of this fundamental political disposition when taken seri-

ously. As a first instance of political diffusion, since this category applies to all individuals, the *person becomes the media* (in a Parsonian sense of a normative symbolic means of exchange) in mass democracies. We cannot just say here like Goffman: “One’s face, then, is a sacred thing, and the expressive order required to sustain it is therefore a ritual one” (Goffman, 1967: 19). Rather, it is only as a symbolic structure defining the political order of mass democracy that the person can appear as such.¹² The lability of the mass media (as we understand it today) only follows this logic of citizenship mediated by the person, and in an increasingly personal fashion, because it is fueled by this norm of formal equality between voices. Tocqueville was probably the first to notice this phenomenon in the 1830s, remarking that, in this movement, “*chaque citoyen est un peuple*.”¹³ But it is at the level of the general theatricality of social life generated by such historical transformations, from the first third of the nineteenth century on, that this logic of the media in mass democracies expanded to its fullest scale. In this context, it becomes even harder to understand how Richard Sennett could argue that the theatricality of politics waned to its eventual state of total eclipse, at the very same time that *theatricality* became a general term to describe social life itself with the advent of mass democracy (and mass media). In fact, political diffusion reached a kind of maximum intensity and the world of politics became what each person, in his/her own body as the embodiment of the institution, could enact.¹⁴ However, this pronounced bias in Sennett’s perception can only be explained by his inability to discern the new kind of theatricality that took center stage with mass democracy, leaving behind the codes and symbolic structures of modern bourgeois democracy on which Sennett remained focused. Theatricality only expanded with the mass media, as Raymond Williams argued (Williams, 1991; Morissette, 2015), not specifically at the expense of theatre (although the latter had to reinvent its own forms in response), but with a more dialectical relationship between the two and a definite political horizon delineated by its universal diffusion to the point of blurring, although the person (or the citizen) remains its basic foundation. When we understand the implications of this phenomenon, as Alexander does, at least partially through his views on theatrical avant-garde, it becomes easier to assimilate Brecht’s attempts to play with this political de-fusion. For him, this was the precondition for a political reaction from the public capable of changing the state of things, advancing beyond the modern bourgeois theatrical representations that exposed how problematic the latter could be – and how it could appear outdated in front of a mass audience that had to invent its own cultural codes in order to act and react according to its new double status of spectator/actor, playing on the shifting dispositions between passivity and activity that had developed since the mid-nineteenth century (Cmiel, 1990). Here again, the ironic and sarcastic vision that the indigenous contemporary dramaturgy of Drew Hayden Taylor places on stage, depicting the al-

ienation of all claims for ‘cultural identity’ that tear apart our social relations and communities – in the case of Indigenous *and* non-Indigenous peoples *alike* – mirrors the direction taken by Brecht’s own radical questioning of social norms that possess dire political consequences when they penetrate contemporary political debates that affect everyone’s condition (Taylor, 2000; Côté, 2017).

The third determinant factor in Alexander’s theorization is the mythical dimension at stake, as a symbolic disposition, in any political context. This is certainly a crucial issue and one that has mobilized tremendous political energies in the brief history of mass democracies. The best, and without doubt most brutal, theoretical (and most disastrous practical) example we have of this, of course, is the rise of the Nazi regime in Germany, which was entirely based on the potential to mobilize mythic representations surrounding their archaic vision of the Aryan origins and fate of the German people (Cassirer, 1946). This example alone shows the extent of the possible strength of mythic images in mobilizing the masses at the very heart of contemporary democracies, and of course the use (and abuse) of the media in doing so, to the extreme of annihilating the potential distance between the person and the political regime at a time of crisis. If we take this as the epitome of the political ‘fusion’ of a single actor and the public, we can instantly apprehend the scale of the disaster that it produced. The annihilation of the distance of political dispositions shows the fundamental importance of the symbolic structures that otherwise guarantee them. Without these symbolic structures, and the political dispositions that they provide to the person, any form of totalitarianism can substitute itself for the horrific vision of unity that is thereby promoted (Arendt, 1973).¹⁵ Alexander (2003; 2013) reflects on this with an acute analysis of exclusion in social life and the movement of evil in such political conjunctures. His analysis rests on the coding of social discourses according to their reference to the sacred values and ideas of the good life – although, following Bataille, he explores the place of evil in transgression (Alexander, 2013: 120-122). But once again we need to go further in interrogating the deep symbolic structures at stake in these political situations. In a political context based on the dialectics of meaning, myths cannot become the safeguards of politics. As ‘stories’ (*muthos*) they have to face the confrontation with history and, even more so, the possible historical transformations that affect them and alter their meaning and structures, to the point of disintegrating their formative meaningfulness (in the process erasing their ‘sacredness,’ which can only belong to the socio-historical context coinciding with the symbolic structures of social life that sustain them). Narratives, or how stories and histories are told, here become the litmus test for confirming or rejecting their validity. Earlier I referred to the plays of Monique Mojica and Drew Hayden Taylor, with their Native American content that throws into question the meanings and structures of the stories and histories of the Americas by reinscribing them in a counter-vision capable of addressing the postcolonial

issues of our present. The same can be said about the plays of Ondinnok, the Montreal-based native theatre company, which have reframed the narratives of the Americas along the lines of stories that reconstruct the historical views we are usually told.¹⁶ In the theatricality displayed in their productions over the last 35 years, Ondinnok has dug deep into the many aspects of colonization and its aftermath, putting on stage the suffering of the Indigenous body/soul, searching for healing and catharsis. In so doing, Ondinnok has come as close as possible to Artaud's theatrical innovations. In many ways, Artaud's theatricality aimed to achieve a mythic dimension that was actual, primarily in order to expose the deep effects of symbols on sensibility, especially through conflictual dramas that cause trauma to the soul inhabiting the flesh.¹⁷ *Le théâtre de la cruauté* was deemed immensely powerful in its capacity to expose the 'nerves' by turning inside-out and wide-open the flesh, which became traumatized, making the nerves literally visible through their exposure on the surface of the body – mirroring the way in which the unconscious erupts through somatic symptoms and spreads like the 'plague,' as Artaud thought it should. For Artaud, as for Ondinnok, it is only through the ex-positioning of traumas, therefore, that catharsis can occur and the soul become healed (both for the actors and the audience). It is also no coincidence that Artaud intended for the first play of his *théâtre de la cruauté* to be *La Conquête du Mexique* (a project left unrealized in 1936, prior to his departure for Mexico). In this work, the central theme is the superiority of Aztec spirituality over the vanity of the Spanish conquerors. Ondinnok's own version of *La Conquête de Mexico*, staged in 1991, displayed a similar reflection (Sioui Durand, 2001; Coté, 2017). This shows that theatre, in its avant-garde inspirations, can act in a ritualistic fashion by producing a *counter-narrative* to the usual historical stories told about the origins of the Americas, proposing to ritually re-assemble the latter in a counter-mythic theatrical proposition as an aesthetic experimentation of a new worldview, achieved through a cathartic healing of the wounds that affect the communities containing these dividing lines within their internal structures. Dramas can be 'counter-dramas,' or 'meta-dramas,' or again involve the critique, or reversal, of the myths put on stage, their deconstruction and reconstruction, deliberately revealing the mechanics of how they function instead of merely repeating them.

All these developments in theatre can be situated in terms of their highly significant contribution to the resurgence of Indigenous identity in Canada and the Americas in general, and their participation in the expansion of theatricality in social movements that has taken place in recent decades, such as *Idle no More*, or institutional actions, such as the Truth and Reconciliation Commission, including the theoretical reflection developed in this context (Coulthard, 2014). Indeed, this movement can be fruitfully analyzed through the lens of the cultural sociology of trauma, as developed by Alexander and his colleagues, especially when this analysis challenges the constitution of cultural

identity in the midst of questioning the historical development of modernity (Alexander, 2013; Alexander, 2012; Alexander et al., 2004), as we shall see in the next section.¹⁸ The difference made by adding theatrical practices to this kind of analysis is that the latter can then take into account the deeper symbolic structures that the art of theatre is capable of making explicit with remarkable salience, since theatre – especially in its avant-garde experimentations – concentrates the contradictions sustained by these symbolic structures through their historical evolution, forcing them to come to a crisis and require transformation in specific historical contexts (Côté, 2017).

This leads us to the fourth determinant factor of Alexander's analytical principle, one that appears to conceal, to a certain extent, the dialectical transformations at stake in the evolution of social life and which sociology has to examine for what they are. The hermeneutical efforts proposed by cultural sociology cannot, or so it seems to me, merely reiterate the meaningfulness of social life: they need to dig deeper into its symbolic structures to be able to locate the historical transformations that mark, sometimes in a definite fashion, the way in which these structures display fundamental problems that demand crucial and radical shifts in social meanings. Indeed, I think it is not enough to show how meaning is deeply embedded in social life. Given the symbolic constitution of meaning, its dialectical nature must also always be in play – especially since such dialectical transformations are inevitably reflected in the *form* of social performances (Burns, 1972; Weber, 2004). Symbols must be considered for what they are: mediations that *simultaneously* combine and separate things, *simultaneously* unite and divide (Cassirer, 2000). However, without losing sight of this inherently dual character of symbolic forms, their *reconstruction* – in the way George Herbert Mead's pragmatism envisaged them, for instance – also allows for their reassemblage into new structures corresponding to, and required by, new social conditions (Côté, 2015). This applies to myths, politics and the media, as well as to avant-garde theatre and the theatricality of social life in general. How can such dialectics be integrated into sociological analysis? It is by returning to cultural sociology and its overall project of reforming the discipline that we can provide an answer, as the next section will show. The still open project of cultural sociology invites us to question these issues.

TRANSFORMATIONS OF SOCIAL LIFE IN MODERNITY AND BEYOND: STRUCTURAL OR DIALECTICAL HERMENEUTICS?

Cultural sociology is built on one hand as a project to reform sociology generally, and on the other as a strong program that aims to pursue its analyses along the lines of set principles, one of which is structural hermeneutics. From its Saussurian origins, structural hermeneutics defines the oppositions between the elements that constitute language, and thus the binaries in social life of the kind constituted by good versus evil, or sacred versus profane, rejecting

them as ontological values, but insisting rather on their formal oppositional values determined by their respective place within a structure of meaning. This structural hermeneutics resides at the very foundation of the project of cultural sociology (Alexander & Smith, 1998, 2003, 2012) and is central to its continuing development. Yet in terms of apprehending language, the structural linguistics inaugurated by Saussure has been heavily criticized (from Bakhtin to Benveniste and beyond) for its 'static' nature. Saussure himself saw that language was different from discourse, which is more 'dynamic' and involves constant shifts in meaning (from minor to major). Nevertheless, he remained attached to language as the prime object of reflection for linguistics. To remedy this static character of the structural model, cultural sociology couples it to a pragmatist model, focusing on speech or performative acts and practical action resulting from overt meanings.¹⁹ This approach allows analysis to categorize performed acts of meaning still in accordance with the binaries that compose the fundamental reference points encoded in the matrix of cultural existence. But the problem remains: how do categories change? How do they transform themselves? If we understand symbolic structures to be built around rituals, and reenacted because of their investment in deep meanings for social life, do they ever become problematic, or contradictory to the evolution of social life, or even flatly contradicted by opposing practices? How are they not only constructed but eventually confronted, deconstructed, and (most importantly, at least from a pragmatist perspective) *reconstructed*?

Perhaps, then, cultural sociology's reliance on structural linguistics, which remains as a guideline to understanding the categorization of meaning in dual oppositions, appears paradoxical if its object of analysis is to be the dynamic forms of discourses, performances, and the like, when we see them through their transformations. However that be, and as we have seen above, it seems that such a structural hermeneutics prevents cultural sociology from locating the deeper symbolic structures of social life, especially when it comes to determining their possible transformations, or re-structurations. If so, then an alternative would be to move towards a more *dialectical* hermeneutics, in order to be able to grasp the historical movements that mobilize the symbolic structures in their transformations. All the elements invoked by cultural sociology are there for an active *dialectical* hermeneutics: the de-fused experience of contemporary rituals and cultures, the political condition that plays on oppositions capable of transforming social life through debates about its directions and issues, and even the perspective that involves a reflexively-engaged analysis in the recognition of this. But the epistemological argument raised in this context by cultural sociology remains consistent with the reaffirmation, made through the interpretation of social life, that deep symbolic structures are not contradicted in any way (either by social actors or by cultural sociologists) but appear rather as the result of the hermeneutic process, without locating the conflicts or contradictions they may contain (Reed & Alexander, 2012).²⁰

In contradistinction to this position, I think that the transformations that affected contemporary theatricality speak for themselves in terms of what they have to offer sociological analysis. The kind of avant-garde experimentations in theatre cited earlier have produced new categories by opposing and rejecting former theatrical symbolic structures that apparently failed to match the requirements of mass democracies. Moreover, a close reading of these experiments, in terms of both their artistic components and their political significance, persuasively suggests that they achieved a deep correspondence with broader social transformations in social life, political subjects (*persona*), the locations of performance, affects as dispositions of personal bodies (*skênê*), and the reflection on narrated action (*drama*), enabling them to be considered as the new terms of social theatricality. I also believe that all these transformations place us in a very different context to that of modernity, specifically in terms of the symbolic structures involved. Ours is no longer a theatre of *Reason*, elaborated from the Renaissance onward and leading to the formation of the modern bourgeois political subject (Legendre, 1998; Nevile, 2008), but rather a theatre of *Communication* elaborated in the course of postmodern mass democracy from the early nineteenth century on, to which we still belong today.²¹

Through his extremely interesting theory of social and cultural trauma, Alexander helps us understand how this historical shift is reflected in contemporary postmodern phenomena like the Holocaust, globalization or the multitude of political issues that affect contemporary societies, both endangering the existence of their symbolic structures and enabling their renewal, thus assuring the sustainability of modernity's principles beyond the latter's sociohistorical experience (Alexander, 2012; Alexander et al., 2004). By presenting trauma as the significance assumed by specific events within political communities, potentially becoming their identificatory symbol, Alexander (2012: 17-25) reveals a "New Master Narrative". Showing how suffering is at stake within this new political order, he argues that the general political condition of citizens is affected by the emergence of new normative orientations that, without completely losing sight of the modern principle of *liberty*, couples the latter with the more postmodern principle of *equality* – or such would be my own interpretation of one of the biggest shifts happening in the passage from modernity to postmodernity.²²

Avant-garde theatre has been part of this socio-historical movement that puts at stake modernity's principles (with its bourgeois order of representation). Although not fully acknowledging this fact, Alexander does, I think, recognize the *posterity* of modernity (this being, I would argue, at the center of *postmodernity*) in the very dialectics that is involved in social sciences today, caught "between progress and apocalypse" (Alexander, 2013: 5-28). His insistence on developing the project of cultural sociology appears as the way in which this project can reform the discipline of sociology as a whole – a project undertaken in his monumental doctoral dissertation, which soon became the four-volume *Theo-*

retical Logic in Sociology, published in 1982, a major attempt at critically reading the entire tradition of sociology, from its early founders (Marx, Weber, Durkheim, etc.) to Parsons and beyond, first through what he called neofunctionalism, and later, with the inflexion towards Durkheimian studies, through a cultural sociology properly speaking. This project of cultural sociology is now firmly established in the discipline.²³ As it happens, the present article has been more concerned with exploring some of the internal problems that inhabit this project and its realizations, rather than contesting its overall validity. Yet these are some of the issues for the discipline of sociology that need to be debated in order to determine the epistemological, theoretical and methodological orientations that should drive our analyses. This is what has been effected here. I shall conclude with a brief remark of what motivates this dialogue.

CONCLUSION

I think that we have to take the project of cultural sociology for what it has become: a major inflexion in the contemporary discipline of sociology. By its abundance, interest and scope, as I set out in the introduction, Alexander's works provide the principal point of reference for this project of cultural sociology. In its application to the analysis of the theatricality of contemporary social life, and of performance in politics, I argue that Alexander's analysis needs to include a more accurate appraisal of what theatre, and particularly avant-garde theatre, has brought to our attention – namely, the restructuration of fundamental categories of representation. This involves a deepening of the hermeneutics used by cultural sociology, and even opting for a dialectical hermeneutics that enables us to locate the transformations to the symbolic structures involved in representations in general. Alexander has done immense work in rehabilitating the importance of the symbolic dimension of social life, devoting tremendous efforts to arguing for a discipline of sociology that is able to give its expression a dramatic character. While we can and should be enthralled and enthused by his works, we also have to remain actively responsive to them.

Received on 10/7/2018 | Approved on 30/10/2018

Jean-François Côté is full professor of sociology at Université du Québec à Montréal. He specializes in sociological theory, epistemology, and sociology of culture. His most recent publications include: *La renaissance des cultures autochtones: enjeux et défis de la reconnaissance* (2018), *La renaissance du théâtre autochtone. Métamorphose des amériques* (2017), and *George Herbert Mead's concept of society : a critical reconstruction* (2015).

NOTES

- 1 I would like to thank Frédéric Vandenberghe and Antonio Brasil for their invitation to participate in this special issue of *Sociologia & Antropologia* focusing on the works of Jeffrey C. Alexander.
- 2 One can think in this sense of the contributions included in *The Drama of Social Life. A Dramaturgical Handbook*, edited by Charles Edgley (2013). Although there is no reference in Alexander's book in Edgley (and some minor references to Williams and Goffman), they provide the wider context for the interest in using the 'theatrical metaphor' in sociological analysis.
- 3 It is worth remembering that Brecht fled the Nazi regime and lived in exile from 1933 to 1949, and that Artaud was in different asylums from 1937 to 1946. The biographical circumstances of their respective experiences make them very different characters, and go with the very different and highly contrasted conceptions they had of theatre, while nevertheless situating both of them on the margins of the cultural life of their times.
- 4 To this should be added that Alexander (2013: 147-157) does see avant-garde practices making some positive contributions, and even some solutions, to modernity's problems – as he makes clear in the chapter "The Frictions of Modernity and their Possible Repair" in his book *The Dark Side of Modernity*. In this work, he positions avant-garde art as a possible remedy for the culture industry. Here, though, I think that we have to take into account that this movement of avant-garde arts really began in the mid-nineteenth century with the radicalization of romanticism, and hence has to be considered retrospectively, up to the mid-twentieth century when this movement of avant-garde arts was institutionalized and became an integral part of our contemporary life, losing perhaps, in the process, its revolutionary character, but gaining in return its full legitimacy (Côté, 2003). This is what we have to take into account when we return to the analysis of what the avant-garde arts produced in terms of their transformation of the arts and of aesthetics in general (including all the categories mobilized in such experiences and experimentations).

- 5 This can be seen in his evaluation of Obama's political performance, once the electoral test had been successfully passed in 2008 and he retreated behind the doors of the Oval Office and withdrew from his public performance, leaving the impression that he was no longer acting significantly in his presidential role, allegedly leading to the Democrat's defeat in the 2010 mid-term elections (Alexander, 2011: 137-146).
- 6 Sennett (2017: 243) writes: "When personality entered the public realm, the identity of the public man split in two. A few people continued to express themselves actively in public, continued the imagery of man-as-actor which oriented the *ancient regime*. These active few had by the mid-19th Century become professionals at it, though: they were skilled performers. Another identity grew up alongside this one; it was that of the spectator. And this spectator did not participate in public life so much as he steeled himself to observe it".
- 7 In his own words: "Instead of such a reductionist sociology of culture, I have argued for a *cultural sociology*. Just as we need to respect the independence of the political vis-à-vis the social, we must also give the independent structuring power of culture its due. Modernity has eliminated neither the deep meaning nor encrusted tradition; it has, rather, changed the content of meaning and multiplied its forms. Modern culture still provides anchoring codes and narratives even if they often evoke rationality, hierarchy, stasis, and metaphysical belief. As far as the role of meaning goes, according to Durkheim, no irrevocably great divide exists between the aboriginals who believed in totemic gods and 'the religious man of today.' Modern people still engage in emotional and ritual action, energizing symbols that can become powerful collective representations, dividing the sacred from the profane" (Alexander, 2010: 282, original italics).
- 8 Following Robert Bellah's definition of civil religions in secular societies, Alexander (1988: 7) writes: "These are symbolic systems that relate national political structures and events to a transcendent, supra-political framework that defines some 'ultimate' social meaning. Bellah calls this framework religious not because it must refer to God,

but rather in order to emphasize the sacredness of its symbols and the ritual power it commands. In these terms, even atheistic, communist nations possess civil religions. Not ontological properties but historically determined social conditions determine the effect of a civil religion on society”.

- 9 This point was made very clearly by Jürgen Habermas (1991), but Habermas failed to adequately accompany the transformations seen subsequently in the nineteenth century, blinded as by his Marxist perspective that emphasized the commercial press as the betrayal of the modern bourgeois opinion press. This transition missed by Habermas, which represents a major epistemic transformation of the public sphere, also encompasses the emergence of the notion of information, which came to substitute the modern bourgeois category of *öffentlichkeit* (publicity) and most certainly somewhat undermines his critique of the historical movement that marked the nineteenth century and beyond.
- 10 Unfortunately for our present purposes, Mauss’s highly instructive description of the historical explanation of the notion of the ‘person’ stops short at the precise moment where it most directly interests us – that is, at the turn of the nineteenth century – whereas, of course, all the developments of the person in mass democracies are posterior to this period.
- 11 Stein’s plays are referred to as ‘landscapes’ (Palatini Bowers, 1991), which can be traced back to William James’s notion of “stream of consciousness” (Stein studied with James at Radcliffe College, Harvard University in the 1890s) expressed in discourse as a free flow of words. We can also link her ideas concerning this kind of redefined consciousness to George Herbert Mead’s conception of internal conversation being drawn from social conversation.
- 12 I add this caveat since Goffman, for his part, abetted by the ‘naturalistic fallacy’ of his time, fails to credit a symbolic order of a specific kind when analyzing the rituals of interchange, despite insisting on the symbolic nature of the ritual as such, as when he writes: “The sequence of acts set in motion by an acknowledged threat to face, and terminating in the re-establishment of ritual equilibrium, I shall call an *interchange*. (...) The interchange

seems to be a basic concrete unit of social activity and provides one natural empirical way to study interaction of all kinds. Face-saving practices can be usefully classified according to their position in the natural sequence of moves that comprise this unit” (Goffman, 1967: 19-20, original italics). It is readily evident that this “unit of social activity” only belongs to a society where *equality* (between persons) is a formal normative requirement, not exactly a ‘natural’ situation at a historical level.

- 13 It is worth quoting Tocqueville at length on this point: “Dans les siècles aristocratiques, chaque peuple, comme chaque individu, est enclin à se tenir immobile et séparé de tous les autres. Dans les siècles démocratiques, l’extrême mobilité des hommes et leurs impatients désirs font qu’ils changent sans cesse de place, et que les habitants des différents pays se mêlent, se voient, s’écoutent et s’empruntent. Ce ne sont donc pas seulement les membres d’une même nation qui deviennent semblables: les nations elles-mêmes s’assimilent, et toutes ensemble ne forment plus à l’œil du spectateur qu’une vaste démocratie dont chaque citoyen est un peuple. Cela met pour la première fois au grand jour la *figure du genre humain*. Tout ce qui se rapporte à l’existence, du genre humain pris en entier, à ses vicissitudes, à son avenir, *devient une mine très féconde pour la poésie*” (Tocqueville, 1986, vol. 2: 108, my italics).

- 14 In French and English, the term ‘theatricality’ first appears in the 1830s-40s (Tsamadou-Jacoberger, 2015: 28-29; Davis & Postlewait, 2003: 1-39).
- 15 In arguing for human rights beyond the context of a single political community, Arendt (1973: 296) writes: “The fundamental deprivation of human rights is manifested first and above all in the deprivation of a place in the world which makes opinion significant and action effective. Something much more fundamental than freedom and justice, which are rights of citizens, is at stake when belonging to the community into which one is born is no longer a matter of course and not belonging no longer a matter of choice, or when one is placed in a situation where, unless he commits a crime, his treatment by others does not depend on what he does or does not do. This extrem-

ity, and nothing else, is the situation of people deprived of human rights. They are deprived, not of the right to freedom, but of the right to action; not of the right to think whatever they please, but of the right to opinion. Privileges in some case, injustices in most, blessings and doom are meted out to them according to accident and without any relation whatsoever to what they do, did, or may do”.

16 See the website of the company at <www.ondinnok.org>.

17 As for psychoanalysis, Artaud’s definition of the ‘soul’ or of the ‘unconscious’ is strictly bound to the body’s sensitivity (that is, to the ‘nervous system’ and the flesh) in its relation to the symbolic environment. His insistence on the capacity of theatre to mobilize all the subject’s senses by all physical means (signs, sounds, light, etc.) resonates with his views on the ‘physicality’ (or one could say physiology) of the theatrical experience, and of the actor’s capacity to physically embody the meanings that have to be conveyed through the body, as the first scene upon which theatre is enacted.

18 These aspects of the traumatic experience of contemporary society have been the subject of remarkable analyses showing how feelings are mobilized in the political arena to create identification with forms. Unfortunately, this area of Alexander’s analyses is beyond the scope of the present article.

19 Defining this crucial aspect of the strong program of cultural sociology, and criticizing further outcomes of post-structuralist thought, Alexander and Smith (2003: 23-24) write: “Responses to the question of transmission mechanisms have been decisively shaped, in a positive direction, by the American pragmatist and empirical traditions. The influence of structural linguistics on European scholarship sanctioned a kind of cultural theory that paid little attention to the relationship between culture and action (unless tempered by the dangerously ‘humanist’ discourses of existentialism or phenomenology). Simultaneously, the philosophical formation of writers like Althusser and Foucault permitted a dense and tortured kind of writing, where issues of causality and autonomy could be circled around in endless, elusive spirals of words. By contrast, American pragmatism has provided

the seedbed for a discourse where clarity is rewarded; where it is believed that complex language games can be reduced to simpler statements; where it is argued that actors have to play some role in translating cultural structures into concrete actions and institutions [...] where efforts are made to relate culture to action without recourse to the materialistic reductionism of Bourdieu's praxis theory".

20 In explaining the epistemological standpoint of cultural sociology, by contrast to critical realism and Marxism, Isaac Reed and Jeffrey C. Alexander write: "Note the direct inversion of the precepts of critical realism. That philosophy of science insists that the social scientist *begins* with the hermeneutic operation of knowing 'actors' meanings and moves from there to the underlying, real 'structures' via the conversion of proto-scientific into scientific concepts. Our position, by contrast, places hermeneutics at the endpoint, as much as at the beginning, of the operation of sociological explanation. Social science can be understood as a dialectic that tacks back and forth between weak and strong hermeneutics. The operations of weak hermeneutics are the recording of observations; the familiarization of strange sayings, doings, and assumings; the organization of qualitative and quantitative data. The operations of strong hermeneutics, by contrast, explicitly posit the existence of meaning structures, whose scope and rigidity must be argued with reference to theoretical concepts and recorded evidence. Bhaskar, with Marx by his side, is ultimately wedded to the contradiction of surface concepts by deep realities, which explain not only empirical data but also its misinterpretation by social actors (i.e. ideology). With Clifford Geertz and the early Michel Foucault, we are skeptical about the so-called 'discovery' of such deep structures. Our suggestion is that they are less discoveries than interpretations, meaning structures that emerge in the interplay between the obdurateness of social reality; its (weakly) hermeneutic reconstruction as data; the culture structures of social theory; and the structures of feeling of investigators themselves. Instead of a logic of scientific discovery, social scientists are continually involved in a sort of epistemological deep play, putting our inner meanings at risk

in attempting to grasp the inner meanings of other people and things whose reality is outside ourselves” (Reed & Alexander, 2012 : 31).

- 21 I use Communication with a capital C, in order to mark its symbolic significance for our postmodern world in comparison with Reason in its modern context; the onto-epistemological shift that philosophy registered in the nineteenth century, which entails as much a critique of Reason as a completely new way of envisaging the definition of all beings (from animals to humans, and beyond, in cosmology, physics, etc.) seems to be linked to this new general symbolic condition, based in good part on the philosophy of language that ran through the last century and a half (with thinkers like Peirce, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Mead, Dewey, etc., notwithstanding their radical differences and stark oppositions).
- 22 This is symptomatic of a socio-historical moment in which the victims of modernity’s ‘progress’ claim their due, having become the political symbols of the betrayal of this order of supposed *freedom* that has been the hallmark of modernity. Hence the huge effort at “brushing history against the grain,” to use Benjamin’s expression, in order to re-establish a historical evolution that is more respectful of an *equality* that applies to everyone – in a word, an equality that becomes a universal symbolic principle of the social order.
- 23 The two massive handbooks that have recently been published (Hall, Grindstaff & Lo, 2010; Alexander, Jacobs & Smith, 2012) testify to this place in the discipline attained by cultural sociology. In their introduction to the latter, and commenting on the first handbook published, following the rise of the cultural turn in sociology and of the sociology of culture, the authors write: “What is missing from all these important contributions is the attempt to define, name, or stake out a specific mode of inquiry called ‘cultural sociology,’ and to demonstrate the centrality of this theoretical orientation in the contemporary sociological field. Instead, the goal seems to have been to make generic sociology more aware of the cultural turn. To be sure, this was an important move to make, and it has been largely successful. Culture is now a legitimate,

well-established object of sociological inquiry, in a way that it was not twenty years ago. For a cultural sociology to continue to flourish, however, it must focus on more than disciplinary infiltration and legitimation. Our concern is that growth and innovation in cultural sociology will be constrained if the best we can do is to mount a broad petition to the wider discipline for a place at the table. A more ambitious agenda is required, one that reflects how an emerging cultural sociology provides a new way of seeing when it comes to explaining social action and social order” (Alexander, Jacobs & Smith, 2012: 4).

BIBLIOGRAPHY

- Alexander, Jeffrey C. (2017). *The drama of social life*. Cambridge: Polity Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2013). *The dark side of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2012). *Trauma. A social theory*. Cambridge: Polity Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2011). *Performance and power*. Cambridge: Polity Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2010). *The performance of politics. Obama's Victory and the democratic struggle for power*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2006). *The civil sphere*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (2003). *The meanings of social life. A cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1988). *Durkheimian sociology: cultural studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C. & Smith, Philip. (2003). The Strong Program in Cultural Sociology. In: Alexander, Jeffrey C. *The meanings of social life. A cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press, p. 11-26.
- Alexander, Jeffrey C. & Smith, Philip. (2010). The strong program: origin, achievement, and prospects. In: Hall, John R.; Grindstaff, Laura; Lo, Ming Cheng (eds.). *Handbook of cultural sociology*. New York: Routledge, p. 13-24.

Alexander, Jeffrey C. & Smith, Philip. (1998). Sociologie de la culture ou sociologie culturelle? Un programme fort pour donner à la sociologie son second souffle. *Sociologie et Sociétés*, 30/1, p. 107-116.

Alexander, Jeffrey C.; Jacobs, Ronald & Smith, Philip. (2012). *The Oxford handbook of cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Alexander, Jeffrey C. et al. (eds.). (2004). *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press.

Arendt, Hannah. (1973). *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & Janovich.

Artaud, Antonin. (1978). Le théâtre et son double. In: *Oeuvres complètes*, Tome IV. Paris: Gallimard, p. 9-137.

Bercovitch, Sacvan. (1993). *The rites of assent. Transformations of the symbolic construction of America*. New York: Routledge.

Bercovitch, Sacvan. (1975). *The puritan origins of the American self*. New Haven: Yale University Press.

Brecht, Bertolt. (1972). Sur une dramaturgie non aristotélicienne. In: *Écrits sur le théâtre*, vol. 1. Paris: L'Arche, p. 224-326.

Burns, Elizabeth. (1972). *Theatricality. A study of convention in theatre of social life*. London: Longman.

Cassirer, Ernst. (2000). *The logic of the cultural sciences*. Translation by S. G. Loft. New Haven: Yale University Press.

Cassirer, Ernst. (1946). *The myth of the state*. New Haven: Yale University Press.

Cmiel, Kenneth. (1990). *Democratic eloquence. The fight over popular speech in nineteenth-century America*. New York: William Morrow & Co.

Côté, Jean-François. (2017). *La renaissance du théâtre autochtone. Métamorphose des Amériques I*. Québec: Presses de l'Université Laval.

Côté, Jean-François. (2015). *George Herbert Mead's concept of society. A critical reconstruction*. Boulder/New York: Paradigm Publishers/Routledge.

Côté, Jean-François. (2011). Persona, skènè, drama. *Cahiers de Recherche Sociologique*, 51, p. 97-114.

- Côté, Jean-François. (2003). *Le triangle d'Hermès: Poe, Stein, Warhol, figures de la modernité esthétique*. Bruxelles: La Lettre volée.
- Coulthard, David. (2014). *Red skin, white masks. Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Davis, Tracy C. & Postlewait, Thomas (eds.). (2003). *Theatricality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Émile. (2012). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Edgley, Charles. (2013). *The drama of social life*. Farnham: Ashgate.
- Goffman, Erving. (1967). *Interaction ritual. Essays on face-to-face behaviour*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Goffman, Erving. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Habermas, Jürgen (1991), *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge: MIT Press.
- Hall, John R.; Grindstaff, Laura & Lo, Ming-Cheng (eds.). (2010). *Handbook of cultural sociology*. New York: Routledge.
- Lasch, Christopher. (1978). *The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*. New York: W.W. Norton & Co.
- Legendre, Pierre. (1998). *La 901^e conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*. Paris: Fayard.
- Lehmann, Hans-Thies. (2002). *Le théâtre postdramatique*. Paris: L'Arche.
- Lippman, Walter. (1925). *The phantom public*. New York: Harcourt, Brace & Company.
- Lippman, Walter. (1922). *Public opinion*. New York: Macmillan.
- Mauss, Marcel. (1989). Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, la notion de moi. In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 333-362.
- Mojica, Monica. (2009). *Princess Pocahontas and the blue spots. Two plays*. Toronto: Women's Press.

- Morissette, Jean-François. (2015). Matérialité de la production théâtrale et dramatisation de la vie sociale dans l'oeuvre de Raymond Williams. In: Côté, Jean-François & Bélanger, Anouk (eds.). *Raymond Williams et les sciences de la culture*. Québec: Presses de l'Université Laval, p. 175-196.
- Nevile, Jennifer (ed.). (2008). *Dance, spectacle, and the body politics, 1250-1750*. Bloomington: Indiana University Press.
- Palatini Bowers, Jane. (1991). "They watch me as they watch this". *Gertrude Stein's metadrama*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Reed, Isaac & Alexander, Jeffrey C. (2012). Social science reading and performance. A cultural-sociological understanding of epistemology. *European Journal of Social Theory*, 12/1, p. 21-41.
- Ricoeur, Paul. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Robbins, Bruce (ed.). (1993). *The phantom public sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sennett, Richard. (2017). *The fall of public man*. 40th Anniversary edition. New York: W.W. Norton & Co.
- Sioui Durand, Yves. (2001). *La conquête de Mexico*. Montréal: Éditions Trait d'Union.
- Stein, Gertrude. (1995). *Last operas and plays*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Stein, Gertrude. (1993). *Geography and plays*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stein, Gertrude. (1971). *Everybody's autobiography*. New York: Cooper Square Publishers Inc.
- Stein, Gertrude. (1935). *Lectures in America*. New York: Random House.
- Taylor, Drew Hayden. (2000). *AlterNatives*. Vancouver: Talon Books.
- Tocqueville, Alexis de. (1986). *De la démocratie en Amérique*, 2 vols. Paris: Gallimard.
- Tsamadou-Jacobberger, Irini. (2015). La notion de théâtralité à travers quelques termes d'origine grecque. In: Murakami Giroux, Sakaé & Tsamadou-Jacobberger, Irini (eds.). *Théâtralité(s). Tradition et innovation*. Arles: Éditions Philippe Picquier, p. 19-32.
- Weber, Samuel. (2004). *Theatricality as medium*. New York: Fordham University Press.
- Williams, Raymond. (1991). Drama in a dramatized society. In: *Writing in society*. London: Verso. pp. 11-21.

JEFFREY C. ALEXANDER SOBRE A TEATRALIDADE DA VIDA SOCIAL: APROFUNDANDO A HERMENÊUTICA DA SOCIOLOGIA CULTURAL

Resumo

Este artigo analisa criticamente a sociologia cultural desenvolvida por Jeffrey C. Alexander, concentrando-se em sua visão sobre a teatralidade da vida social. Argumenta que se, de um lado, a perspectiva de Alexander de fato se articula com uma avaliação substantiva da dimensão performativa da vida social e política – o que vai ao encontro do programa forte em sociologia cultural –, fortalecendo uma virada reflexiva na produção cultural em geral, de outro, sua visão sobre o teatro e a política continua de certo modo limitada às tentativas de identificar as estruturas simbólicas que lhe são constitutivas. Ao mobilizar uma hermenêutica estrutural para definir o núcleo analítico de sua metodologia, Alexander perde de vista uma hermenêutica mais dialética capaz de lidar com as importantes transformações que afetam essas estruturas simbólicas, expressas tanto pelo teatro de vanguarda quanto pelos meios de comunicação associados à política democrática de massa.

Palavras-chave

Jeffrey C. Alexander;
sociologia cultural;
teatralidade;
vanguarda;
hermenêutica dialética.

JEFFREY C. ALEXANDER ON THE THEATRICALITY OF SOCIAL LIFE: DEEPENING THE HERMENEUTICS OF CULTURAL SOCIOLOGY

Abstract

This article provides a critical examination of the cultural sociology developed by Jeffrey C. Alexander, focusing on his view of the theatricality of social life. The argument is that, while Alexander's perspective do engage in a highly significant valuation of the performative dimension of social and political life that matches his strong program in cultural sociology to add a reflexive turn to cultural production in general, his views on theatre and politics remain somehow limited in their efforts at reaching the symbolic structures that are constitutive of these domains. In using a structural hermeneutics to define the analytical core of his methodology, Alexander loses sight of a more dialectical hermeneutics able to tackle the significant transformations affecting those symbolic structures, and exhibited by both avant-garde theatre and media infused mass democratic politics.

Keywords

Jeffrey C. Alexander;
cultural sociology;
theatricality;
avant-garde;
dialectical hermeneutics.

BETWEEN THE SPIRIT AND THE LETTER: DURKHEIMIAN THEORY IN THE CULTURAL SOCIOLOGY OF JEFFREY ALEXANDER¹

PRELIMINARY REMARKS

The social world is constituted by a web of meanings, a reticular version of Ariadne's thread internalized by subjects. Any attempt to comprehend human action thus requires us to apprehend the processes through which this web is produced, the associated meanings, its modes of subjectification and the sensation of objectivity produced – a condition for the illusion of certainty about the path taken in our everyday life. As we shall see, this formula constitutes the core of the program of cultural sociology developed by Jeffrey Alexander over the last three or four decades.

In an interview conducted with the author in 2014,² when I asked him about the relationship between his work on the theoretical logic of sociology and the development of his own theory and empirical research, he made clear how much this general premise is central to his thought: sociological knowledge is pervaded by the same logic, since the mind of the researcher operates according to the same processes as any social actor. Sociological inquiry is just a specific type of action in the world. In the following section of the interview, we can comprehend how Alexander connects his broader view of the social world and his specific localization in the field of sociological theory:

In the social sciences the idea circulates that the mind is not involved in the knowledge process: you just throw yourself and find reality. I want people to realize that it's a mental construction of the social world [...]. It is absurd to say

that we are finding ‘what is really there.’ It is a hermeneutic exercise: we are reconstructing reality according to theoretical ideas that we have. [...] A person’s mind is extremely complicated and we do not understand our own thought, so one of the main themes of *Theoretical Logic in Sociology* is that you always have a symbolic or cultural or moral element, which gives the dimension of every action, of every organization, whether economic or religious. I argue for an analytic approach to culture, such that nothing goes without meaning; without this understanding, then you end up with a reduction. I follow that through Marx, Durkheim, Weber and Parsons, this theme that I later called the relative autonomy of culture (Alexander, 2019: n.p.).

Making explicit the guiding theoretical premises of an empirical research project is thus a condition for self-awareness and even autonomy on the researcher’s part. I propose to take Alexander’s argument seriously by using it as the starting point for this article. This proposal can be formulated as follows: understanding his strong program in cultural sociology – including its development towards a performance-centred pragmatic analysis – requires a reconstruction of the theoretical framework mobilized by the author, the epicentre of which involves his reinterpretation of Émile Durkheim’s theory.

The image of Durkheim projected by Alexander reflects a time-honoured theoretical tradition: it comprises an interpretation that is also an invention. To summarize in one sentence the argument explored in the following pages: *the interpretative construction of the US sociologist foregrounds aspects of Durkheim’s work that have traditionally been little emphasized, the result of a creative reading focused on addressing his own concerns and capable of being mobilized as a structuring element of his own theory.* As Alexander’s theory takes shape, so the references to Durkheim’s work tend to become more subtle, forming the foundations for other layers added over time.

The four sections in which this text is organized provide a chronological reconstruction of Alexander’s relationship to Durkheim’s work in which this general argument, the structure of this article, is diffused. In fact, it condenses two small theses, arising from a premise formulated by the author himself and from my own interpretation of this premise, which operates as a critical mediation of the former. The first thesis sustains Alexander’s interpretative logic as a specific form of responding to the sociological tradition, based on a respect for theory, in particular classical theory. Consequently, I suggest that the treatment given to Durkheim’s work contains an original contribution to the consolidation of the field of sociological theory itself, including its metatheoretical dimension.

The second thesis can be synthetically formulated as follows: *Alexander produced in relation to Durkheim a shift similar to Lacan’s in relation to Freud, relatively speaking.* Put succinctly, the central twist of Alexander’s endeavour involves a dense re-reading of Durkheim’s work through a non-scientificist approach, foregrounding the symbolic dimension of human existence. In the process, a wide range of new possibilities for interdisciplinary discussions was

opened up, including psychoanalysis, via an approach still to be sufficiently explored (Alexander, 2013a: Chapter 8). This is the movement at the base of his real breakthrough: the construction of a coherent intellectual lineage whose common ancestor is Durkheim, especially “first-phase Durkheim.” As we shall see, this is a movement that allowed roots to be identified in authors like Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, Victor Turner, Clifford Geertz, Roland Barthes, Talcott Parsons, Robert Bellah and so on, who consistently appear alongside one of the precursors of the hermeneutic tradition, Max Weber. By reconstructing Durkheim’s image for his own purposes, the way was cleared for this reinvention of a tradition capable of sustaining his own project.

To understand the deeper meaning of the movement suggested in these two theses, we need to make explicit Alexander’s basis premise in his treatment of the classical tradition, without which his construction would lack a solid base or, at the very least, would be much more susceptible to critique. This concerns the author’s *sui generis* understanding of the role of the classics in the social sciences, formulated explicitly in the article “The Centrality of Classics” (Alexander, 1987), in which he seeks to defend the study of the classics from two lines of attack, namely empiricism – in both its positivist and post-positivist versions – and historicist humanism. Despite taking distinct paths, one rejecting the very existence of the classics, the other turning them into the central object of a historical-empirical analysis, both deprive the classics of meaning for sociology, the outcome of an equivocal understanding of the actual nature of knowledge production as something always and necessarily mediated by a discourse.

In short, in the aforementioned article, Alexander mobilizes the theoretical framework of his cultural sociology – at the time still being consolidated – and applies it to present a general overview of sociology as part of the social universe and subject, therefore, to the same logics. Like everything in social life, sociology only exists as a discourse articulated around symbols and meanings shared by the community, within which sociological theory performs a central role as a narrative capable of mediating with the ‘real,’ the latter never apprehensible in direct form. In terms of what concerns us more immediately here, this general premise unfolds into two interconnected arguments, one of them relating to the *role* of the classics in sociology and the other to the *mode of approaching them*. In relation to the first argument, the author sustains a double role: functional and intellectual (or scientific). The functional role is perhaps the most prominent and ultimately legitimizes its own form of dealing with the classical tradition – after all, Alexander argues that a set of classic authors needs to exist in order to establish something like a shared vocabulary, a language capable of being mobilized by members of the sociological community in the construction of their discourses. In this sense, what matters is not what the classics themselves actually are, but the mythological version constructed by tradition:

To mutually acknowledge a classic is to have a common point of reference. A classic reduces complexity (Cf. Luhmann, 1979). It is a symbol which condenses – ‘stands for’ – a range of different commitments. [...] Even if no genuine concern for the classics exists, they still must be criticized, re-read or rediscovered if the discipline normative criteria for evaluation are to be challenged anew (Alexander, 1987: 27).

In relation to the intellectual or scientific role, the author restates his view of the importance of theory as a necessary mediation with the real. Producing theory does not depend on technical skills acquired over time or through close observance of some protocol, but is subject to idiosyncratic skills of experiencing, comprehending and knowing (see Alexander, 1987: 28-30). The classics, therefore, were produced by figures endowed with these qualities, which is why their work goes beyond the mere description of social reality to produce a narrative about it, with ideas that were frequently beyond the comprehension of their contemporaries.

These two motives are intrinsically connected to his understanding of how the classics should be approached, grounded in the thesis of the non-separation between *history* and *systematics*. In other words, Alexander considers the attempt to comprehend what an author *means* impossible – and even undesirable. Ultimately the act of writing lacks objectivity, not even its author has a precise awareness of what he or she *wishes to say* and much less what is *effectively said*: the text has its own life. Classical sociological theory is placed, therefore, on the same level as literature. Indeed, it is a form of literature and thus a creation, and this authorizes Alexander to seek support from figures like Roland Barthes and Paul Ricoeur in his confrontation of the historicist and contextualist approach led by Quentin Skinner, rejecting any attempt at theoretical reconstruction that bases itself on the belief that the truth of an author or a theory can be recovered. The only knowledge extractable from a sociological theory is the knowledge produced by an interpretation, one capable of producing new meanings through the voids and contradictions of the text itself and the concerns that say more about the reader-interpreter than the author:

Because profound ambiguity lies at the origin of most powerful imaginative works, Empson (1930) argued, texts are filled with unresolved contradictions and readers are forced to invent interpretations about meaning and authorial intent (Alexander, 1987: 49).

In the overall economy of Alexander’s work, this general premise, structured in multiple layers, enables him to make a singular use of the theoretical tradition, especially its classic core texts. This needs to be taken into account, therefore, if we are to substantiate the two movements indicated in the arguments presented above. However, I wish to explore a number of critical angles relating to this premise, in particular so as to draw out the implications of Alexander’s interpretations both *from* and *for* the area in which my own work is situated, namely the field of ‘Durkheimian studies.’³

In relation to this field, informed by multiple competing readings, Alexander's interpretation represents a turning point insofar as it highlights the 'culturalist' contributions of the 'late Durkheim' – or, to use an expression more appropriate to our lexicon, 'the final phase' of Durkheim's work, with an emphasis on his writings on religious sociology. However, the originality implied in this turn was only made possible by taking his own argument seriously, namely that any attempt to discover what the author really wanted to say actually matters relatively little. From the viewpoint of the pretensions of a certain 'Durkheimology,' his reading lacks exegetical rigour: while Alexander's theory is strongly embedded in a Durkheimian mould, his work is not 'Durkheimological' properly speaking – at least in the sense of an investigation that privileges the reconstruction of internalist aspects and the consideration of historical data.

Up to this point, Alexander's interpretation seems entirely consistent with his premise. In order to establish a critical distance from certain aspects of his appropriation of Durkheim's work we need, therefore, to discuss his premise, not so as to reject it, but in order to introduce nuances capable of amplifying the potential of the approach suggested by the author himself. In short: I side with Alexander's idea of articulating context and analysis, as well as his notion of interpretation as a creative reading informed by contemporary concerns and needs, but I also argue that the better we know the universe of the classic author in question, the more interpretative possibilities become available. Knowing the context of the Dreyfus Affair and Durkheim's position on the issue, for example, allows us to offset interpretations like Nisbet's (1952) that situate the author as part of French conservatism and, in so doing, immediately undermine the author's critical potential. If there is something mythological in our relation to the classics, I believe that this can become more 'enlightened' and even more autonomous the more knowledge we can produce in their regard.

This evaluation is not intended to discredit Alexander's position in relation to the classics nor even the way in which he reconstructs Durkheimian theory. On the contrary, my intention to highlight the potential contained in the encounter between different forms of regarding the 'real.' The exegetical and historical work pursued in the field of Durkheimian studies enables us to detect important *absences* in Alexander's work. In the process, I hope to both focus debate on a number of specific arguments and explore the pertinence of various theses, but above all foreground other interpretative possibilities, not necessarily opposed but complementary. After all, as Alexander himself tells us, only when "the subtle interplay between absence and presence is understood can one see the theoretical function of the classics, and the interpretive practices through which this theorizing proceeds" (Alexander 1987: 23). Finally, perhaps the most potent element of this 'encounter' is the crucial contribution of

Alexander's creative insight, since even when he is not strictly faithful to the letter of the Durkheimian text, he has been to its spirit. It is not a question, obviously, of defending a unique or true 'spirit' of Durkheim, but rather of indicating that, through this interpretation, we can contemplate a coherent, pertinent and stimulating image of Durkheimian theory.

FIRST ENCOUNTER WITH DURKHEIM: ELECTIVE AFFINITIES

The publication of *Theoretical Logic* (Alexander, 1982a) – the result of his doctoral thesis – marked Jeffrey Alexander's entry among the leading names of social theory, turning him into a central figure of what he himself called a "new theoretical movement" (Alexander, 1987). The status of this book in the general economy of his work remains ambiguous for his readers since it already contains a kind of reckoning with his original theoretical training, strongly marked by the Marxist tradition, but still influenced by the Parsonian paradigm, and denoting an affiliation with neo-functionalism, from which he would break years later on committing to the 'cultural turn.' When asked about the meaning of these four volumes to the later development of his theory, Alexander formulated the following response:

Basically my work tries to fulfil that idea of how we understand meaning as a dimension, and what kind of theoretical tools do we need for this. At that time I thought that the only tools we needed was the classical tradition, plus Parsons, that his functional approach to values was a sufficient way to talk about the cultural dimension of meaning. The break in my work was as I came to realize that the "values" was actually a very inadequate way. [...] Values are the way that analysts characterize meanings, not the way actors talk about meanings (Alexander, 2019: n.p.).

For this reason, scholars of Alexander's work usually recognize *Theoretical Logic* as the expression of a superseded project with little or no connection to the author's later theoretical developments. However, this does not apply to his analysis of Durkheim. A chronological reading of his texts reveals how the general design of his interpretative theory remains virtually intact until his most recent work. For instance, the author's chapter in *The Cambridge Companion* (Alexander, 2005) is just a slightly modified version of the analysis undertaken in the 1980s (Alexander, 1982b, 1986a, 1986b, 1988). In subsequent texts, as we shall see, we merely find accretions and new constructions based on the argument formulated at this earlier point.

In another section of the interview, the author provides a clue to help us understand how the same author – Durkheim – was able to be maintained as a paragon of both functionalism and cultural sociology, even without the substantial alterations effected by the interpretation originally constructed by Alexander. It is a matter firstly of emphasis and secondly of a focus on change, centred more on his view of Parsonian theory and much less on Durkheim's work:

At the time when I discovered Durkheim, I even imagined it was a new way of thinking about the author, which was in a tense relationship with Parsons's analyses of value, though I had only a very vague awareness of this when I published the book. So when I returned to *Theoretical Logic*, I realized that there really was a tension there concerning which my mind continued to operate at different levels. And in the following years, when I began to create a cultural sociology that conflicted with Parsons's analyses of value, I was returning to something that I had done in *Theoretical Logic*, but that stirred many questions in me and offered me the imaginative resources to create a different theory. (Alexander, 2019: n.p.).

Briefly reconstructing the core of the interpretation of Durkheim developed in this seminal book, as well as in the two articles published immediately afterwards (Alexander, 1982b, 1986a, 1986b), is thus crucial to understanding the basic structure on which other layers were gradually overlaid. In this group of texts two arguments exist, deeply interconnected, articulating the entire trajectory traced by the author. The first establishes the resolution of the antinomy between determinism and freedom as a central question of Durkheimian theory, also formulated as a tension between structure and action, or order and voluntarism (Alexander, 1982b: 98-99; 1986a: 91). The second argument indicates that the resolution of this antinomy already begins to take shape in *The Rules of Sociological Method* (Durkheim, 1895) and is consolidated with the emergence of 'religious sociology,' the first formulation of which occurs around 1897 with *Suicide* (Durkheim, 1897), reaching its peak with the publication of *The Elementary Forms of the Religious Life* (Durkheim, 1912). Let us first examine, then, how these two arguments are elaborated before exploring their developments in the later phase.

The desire to reconcile objective structure with subjective freedom is not exactly new: even those authors whose work does not formulate the question in these terms would have little problem accepting this aim as a central challenge for sociology. The most intriguing aspect of Alexander's construction is the imputation to Durkheim of a supposed dispute with the Marxist paradigm, such that all the movements of the former are presented as either moving closer to or away from this tradition, the principal representative of the determinist approach – at least in the scenario depicted by the author of *Theoretical Logic*. Moreover, an equation is made between Marxist theory and the theories of classic economics: both represent an instrumentalist conception of human beings, implying a cosmivision that presumes action to be determined by the material structure in which it is embedded. According to Alexander, Durkheimian theory set out with the idea of breaking away from this viewpoint, but the thesis formulated in *The Division of Labour in Society* (Durkheim, 1893) represents a detour in this movement of distancing, implying a materialist relapse in which the subject is bereft of liberty and the idea of morality depends on morphological and mechanical elements (Alexander, 1982b: 107-110), operating as an external constraint to the subject.

Alexander makes a Herculean effort to show how *The Division of Labour in Society* is proximate to the Marxist diagnosis and, above all, how Durkheim in his later texts seeks as far as possible to reject the imputations of materialism attributed to him. An impressive number of references are cited by the author to show the proximity and distance between the French sociologist and Marxism. However, this diagnosis, at least according to my analysis, remains insufficient and, I would even say, somewhat unjustified. The author successfully demonstrates how, despite the absence of solid evidence that Durkheim was familiar with Marx's texts, he undeniably had direct knowledge of some of the Marxists from his era. Nevertheless, we are not given convincing arguments concerning the importance of this alleged dispute in shaping Durkheim's thought; if not simply non-existent, it is at least marginal.

The absences are even more significant: Alexander does not mention the centrality of the debate with Kant, well-known to be a structuring dimension of Durkheim's thought (Miller, 1998, 1996; Hall, 1987; Weiss, 2006; Jones, 2001), limiting himself to the debate with the utilitarians. Consideration of his dialogue with Kant would allow us, for example, to understand the extent to which Durkheim maintains the basic architecture of the German philosopher, while replacing the notion of transcendental reason for that of society, as well as introducing a conception of social change much closer to Hegelian philosophy. Even in relation to the general frameworks of what would eventually become the cultural sociology project, recuperating this element of Durkheimian sociology would add complexity to our understanding of the genesis, role and transformative possibilities of the symbolic elements structuring any given social context.

Another absence is the context of epistemological debate, connected to a specific conception of the objectivity of knowledge, rooted in the premises of methodological naturalism, the principle of induction and an engaged idea of science inspired by Charles Renouvier (Massella, 2006; Schmaus, 2004; Jones, 1995). In sum, by emphasizing the supposed clashes and approximations with the Marxist and utilitarian tradition, Alexander's interpretation overstates its case by presenting connections whose relevance is not particularly convincing.

DISCOVERING DURKHEIM'S 'FINAL PHASE': THE SYMBOLIC IS AFFECTIVE

The structuring axis of Alexander's interpretative construction depends on his singular reading of Durkheim's first book, *The Division of Labour in Society*, published for the first time in 1893. In *Theoretical Logic*, we read that in Durkheim's text, the phenomenon of the division of labour is inherently instrumental, meaning that the social order depends solely on material elements. According to the author, the change in Durkheim's view occurred a short time later with the introduction of the moral dimension into his work (Alexander, 1982b: 213-215). There is thus a refusal to recognize the 1893 work as the first systematic

essay in the field of the sociology of morality, an intention made explicit by Durkheim in the preface to the first edition of the book, a section removed from the subsequent editions for editorial reasons. In fact, at diverse moments of this work we encounter an open clash with the utilitarians, whose theories, Durkheim argued, failed precisely when it came to apprehending the moral nature of social reality.

This detail is important since it highlights the way in which Durkheim envisaged the division of labour, taken not just as a datum of morphological structure, but as itself a moral phenomenon, insofar as it engenders cooperation and social bonding, something ever present as a condition *sine qua non* for moral life. At a later moment in his intellectual trajectory, the author formulates more explicitly his thesis concerning the insufficiency of the division of labour for the moral maintenance of the collective life of modern societies and shifts to emphasizing the need for shared beliefs (Durkheim, 2014), without though ever abandoning the premises set out in *The Division of Labour* (see Miller, 1996). In reality, it is important to keep in mind that this morphological-structural dimension always remained a key element for understanding social reality, as found in the discussion later developed in *Suicide* or even in the introduction to the theme of collective effervescence in *The Elementary Forms of Religious Life*.

To comprehend the persistence of this idea it is necessary, however, to re-evaluate the meaning attributed to the idea of structure or morphology in the work of the French sociologist. Not infrequently this idea is taken in a determinist sense, as though specific arrangements in different geographic territories or variations in demographic density were facts sealing the fate of a group as a whole. Another form of understanding the question, seen from a more relational optics more in tune with the author's premises, is, I think, to take morphological structures as conditions of possibility for social interaction. This involves, therefore, constructing a sociological analysis in which the facilities and constraints to interaction between bodies and minds is taken as a relevant fact, as a premise necessary to the constitution of social bonds.

In the subsequent moments of his work we can note the introduction of new explanatory layers. It is not a question of removing the structural dimension but of the theoretical and empirical discovery of the importance – or even pre-eminence – of the symbolic dimensions, whose origin and function he seeks to investigate subsequently. In other words, Durkheim pursues an understanding of social life that consider not only the *form* of social relations (their frequency, approximations and distancings, pressures, etc.), but also the *content* of the collective representations that bind them and make them possible. It is within this broader context that we can comprehend the deepening of his studies of religion, or better, of the religious nature of collective life.

In Alexander's reading, the "transformation of association into an emotional rather than an instrumental interaction marks Durkheim's crucial break

with his past” (Alexander, 1982b: 218). Here the well-known saying “God writes straight with crooked lines” comes to mind. From the viewpoint of my argument, there exists a degree of hermeneutic fragility in the way in which Alexander reconstructs Durkheim’s work, but the eventual result is both correct and innovative, allowing us to apprehend a central element overlooked by most earlier interpreters.

If I could squeeze into a few lines the treatment given to Durkheim in *Theoretical Logic*, I would characterize it as a creative and schematic re-reading structured around two fundamental theses: firstly, the existence of a movement of approximation and distancing in relation to a structuralist and materialist conception of social life that implied similarity with Marx’s thought; and secondly the ‘discovery’ of the importance of the symbolic dimension, based on the ideas of emotion and the sacred. While the first of these theses is somewhat flimsy and adds little to the debate, the second is hugely innovative and contains the potential for diverse future developments, fundamental to the evolution of cultural sociology.

Before advancing to themes introduced in the subsequent works, it is worth examining a little more closely two interesting aspects of the second thesis, concerning the way in which Alexander approaches the theme of the symbolic dimension, the emotions and the sacred. Firstly, it is notable that the author perceived the importance of the theme of religion and the sacred in the general economy of Durkheim’s work, but that there is practically no systematic treatment of Durkheim’s most important book on the subject. The absence of *The Elementary Forms of Religious Life* is noteworthy, since it is merely mentioned and the analysis confined to some specific points of the book, in sharp contrast to the attention bestowed on the author’s other texts. Directly associated with this too is the somewhat precarious treatment given to the theme of morality and religion, resorting, to this end, to the concept of sacred, also superficially discussed. Contrary to Alexander’s (1982b: 239) assertion, the idea of the sacred is not the watershed between morality and religion – after all, morality itself is invested with a sacred element (Durkheim, 1925, 1992; Weiss, 2013a). This question is important since it sets limits on a series of explanatory potentials of Durkheimian theory, in particular potential advances in understanding the omnipresent nature of morality – and the sacred – in human life, including the possibility of including the moral sphere as a part of the investigations of cultural sociology.

Secondly, as the author himself has admitted, the treatment given to the role of the emotions and the symbolic dimension of life were still closely tied to a remaining influence of Parsons in his own thought. Alexander, in other words, was still looking to find an alternative way to think about the “question of order,” and believed that Durkheim’s work contained the elements needed to formulate a theory in which the social order is taken not as an external and oppressive structure but is constructed intersubjectively by subjects through cognitive and emotive processes also internal to them and subsequent-

ly crystallized in institutions (Alexander, 1982b: 219). Here this exposition of the emotional bases of association (Alexander, 1982b: 244) is still part of his project of constructing a multidimensional theory of order and social action (Alexander, 1982b: 292), but becomes increasingly central to the later construction of his truly innovative theory, developed from the cultural turn onwards, when the pre-eminence of the *logos* gives way to *mythos*.

In the two articles published some years later (Alexander, 1986a, 1986b), as well as those books more directly focused on establishing the bases of cultural sociology (Alexander, 1988; Alexander & Seidman, 1990; Alexander, 2003), all centred on a (re)interpretation of Durkheim, we see the persistence of the thesis of internal rupture in the author's work, but we already encounter significant advances in the formulation of the underlying principles of cultural sociology. In this new context we find the first explicit discussion of the sacred and the first indication that the emotions are conceived to be part of a theory of the symbolic (Alexander, 1988: 2-3).

THE INVENTION OF THE CULTURALIST LINEAGE AND ITS TOTEMIC FATHER

Alexander's re-reading of Durkheim's work initially aimed to resolve his own existential and theoretical concerns and mark a position in the debate engaged in by his masters, Parsons in particular. This allowed him to encounter a reference point capable of distancing himself from a number of awkward premises found in the Marxist tradition to which he was linked at the beginning of his intellectual trajectory. All the signs indicate, however, that this encounter with the 'Durkheim continent' represented a significant shift in direction, resulting in the production of an entirely new theoretical perspective in sociology, echoing an idea that the author himself formulates very well in the introduction to *The Cambridge Companion to Durkheim*:

[...] when an author's work has staying power beyond its immediate context, this being the very quality that distinguishes a truly great contribution, something much more intriguing happens. Readings proliferate that are unintended and unpredictable, with determinations that go far beyond those that could have been consciously anticipated by the maker of the original text. Time reverses the direction of influence. New contexts of interpretation come to rewrite texts as authors and theories are re-narrated for present relevance. Next, these critical interventions are themselves reworked and rethought. Eventually a layered field of immense dialogic activity is formed as words, ideas, their underlying structures of feeling and analytic choices accumulate and attach to the classical bedrock (Alexander & Smith, 2005: 1).

The above excerpt alludes to this constant alchemy in the field of social theory, reiterating the difficulty of establishing precise boundaries between things – after all, at the level of thought, everything merges and is remade all the time. This does not preclude us, though, from the task of situating crucial movements and strategies in the mapping of such processes, and Alexander's

work offers a privileged method of doing so, since it allows us to understand certain strategies mobilized in this process of revision, fusion, construction and reconstruction.

The re-reading of Durkheim's work via a new key afforded Alexander what I consider to be his real breakthrough: the establishment of a 'culturalist lineage,' towards which diverse authors and theoretical frameworks converge, with a substantial portion of this lineage taking Durkheim as their primordial totem (Alexander, 1988: 9-10). By setting in relief the symbolic theory present in the author's work, the conditions of possibility are posed to establish a dialogue between three supposedly divergent approaches: structuralism, the Parsonian and even Weberian theory of action, and the theory of rituals. In the process, Alexander recounts the history of sociology itself:

[...] there is increasing agreement today that in the later period Durkheim's sociology underwent a decisive shift. It is, of course, the recognition of the crucial distinctiveness of this later work which has allowed the Durkheimian roots of contemporary cultural studies to be traced. The chapters that follow, published here for the first time, are informed by this new reading of Durkheim's work. They make their late Durkheimian explicit, even as they draw upon the full repertoire of cultural theorizing I have described. As such, they not only contribute to reintegrating the cultural field but demonstrate the possibility of a culturalist approach within the discipline of sociology more narrowly defined. [...] Yet, while these chapters bring the late Durkheim to cultural analysis, they also bring contemporary cultural analysis to Durkheim (Alexander, 1988: 11).

It is through a dialogue with the French author that, in fact, Alexander underlines the distance between his reading of Durkheim and the theoretical tradition arising from the impact exerted by the author of *The Structure of Social Action*. In his reading, Parsons's central problem related to changes that increasingly emphasized the structuralist elements of Durkheim, shifting the focus away from the more culturalist and potentially revolutionary elements of this author, particularly evident in *The Elementary Forms of Religious Life*. This shift in Parsons's work occurred in the 1950s and 1960s when his discourse on modernity as a sphere of structural differentiations became consolidated. Parsons's legacy for cultural sociology, however, did not flounder there, having been continued by three more or less direct heirs, Edward Shils and Robert Bellah, Clifford Geertz (Alexander, 1988: 8-11).

Without doubt, these two authors represent the main heirs to Parsons on American soil, in particular due to the developments in the sociology of religion, conferring special attention to the concept of the sacred. Not by chance they are presented as part of this great lineage of cultural sociology, with clear impacts of the work of these authors on his own theory since, compared with Parsons, they offer a more sophisticated development of the later phase of Durkheim's work, precisely the most influential on Alexander's own intellectual program. However, they are merely pillars in the process of constructing

the “strong program in cultural sociology,” not to be confused with this approach properly speaking – inaugurated by Alexander – precisely due to his difficulty in disentangling Durkheim from his conservative and structuralist avatars.

The French school that constitutes the base of cultural sociology represents another type of structuralism, whether in its anthropological, linguistic, semiotic or post-structuralist versions, bearing no similarity to Parsonian structural functionalism. The main figures of this part of the historical account are Ferdinand Saussure, Michel Foucault, Roland Barthes and Claude Lévi-Strauss, the latter the only one to openly admit the presence of Durkheim’s influence on his work, albeit in critical form, much more closely linked to the figure of Marcel Mauss. Despite the significant differences between these authors, Alexander skilfully demonstrates a strong presence of Durkheim’s late work in all these authors, even when the authors themselves make no explicit allusion. This movement is essential to Alexander’s project since it allows him to draw from sources with the potential to add considerable density to his project, including the assimilation of theoretical and empirical developments from other areas, central to the evolution of his own analyses concerning the social reality taken in their symbolic and performative dimension.

The same applies to the last version of this tradition, anthropological in kind, the principal representative of which is Victor Turner, considered the author to have most fully developed the theory of rituals formulated in seminal fashion by Durkheim. The originality of Alexander’s reading of the theory of rituals resides in the aspects he chooses to emphasize: put otherwise, he highlights rituals not so much as meaning-creating processes and repositories of social order, but focuses attention on the idea of liminality, pointing out that “since this condition of liminal solidarity constitutes a deviant status, it often provides an opening for social change” (Alexander, 1988: 9).

In fact, in this brief review we come face-to-face with one of the most interesting aspects of the tradition constructed by Alexander: his cultural sociology aims to be radical and critical. It comprises, therefore, an ambitious project based on 1) the reinterpretation of classical sociology, in particular Durkheim’s work, but also of Weber’s interpretative sociology, which 2) enables the construction of a coherent tradition providing concepts and arguments for cultural sociology, understood 3) from a critical and revolutionary perspective – no longer in the Marxist sense, but as the potential for transformation at the level of action mediated by symbolic elements, understood in their cognitive, affective, ritual and linguistic dimension.

THE ‘STRONG PROGRAM’: CULTURE AS TEXT AND THE CYBERNETICS OF THE SACRED

This army of precursors rallied around the same ancestor is fully deployed by Alexander in his definition of what he calls a *strong program of cultural sociol-*

ogy. In his view, other authors had constructed culturalist approximations in the context of sociology, setting out from re-readings of works by Durkheim, including the likes of Erving Goffmann and Randall Collins, but they had produced a weak version of this program by insisting on a “mechanistic and often cynical model of human interaction and emotion” (Alexander & Smith, 2005: 8), devoid of any critical and transformative potential.

In the version narrated by the author himself (Alexander, 2003: ix-x), the initial impulse in the trajectory that led him to conceive the strong program in cultural sociology dates back to the 1970s and the idea of ‘symbolic realism’ formulated by his then professor, Robert Bellah. However, the maturation process took almost three decades with the reinterpretation of Durkheimian sociology occupying a central place. Without any intention of identify all the premises and lineages involved in the construction of this program, my aim here is to engage in something like a ‘strong Durkheimian interpretation,’ so as to scrutinize the explicit and implicit concepts of Durkheim’s theory that lend support to Alexander’s program.

In *The Meanings of Social Life* (2003) the author presents the most complete and systematic version of this program, uniting texts published at the end of the 1990s, heavily reworked and interconnected so as to provide solidity and coherence to his model of cultural sociology, the backdrop to all its subsequent developments.

The major point to be resolved by Alexander’s cultural sociology presumes that culture is no longer understood as a narrowly cognitive dimension, but mythological, which also implies an affective dimension. Culture thus becomes understood as a text independent of its author – independent of a consciousness – which presumes another form of analysis, both structural, focused on unconscious structures, and hermeneutic, turned towards the interpretation of the meanings shared by human beings belonging to a specific collectivity (cf. Vandenberghe, 2008).

Although this conception is no novelty in the field of the human sciences, Alexander confers special attention to unconscious social processes, and emphasizes the importance of sociology in revealing them:

[...] what fascinates and frightens me are those collective forces that are not compulsory, the social forces to which we enthusiastically and voluntarily respond. If we give our assent to these, without knowing why, it is because of meaning. [...] The secret to the compulsive power of social structures is that they have an inside. They are not only external to actors but internal to them. They are meaningful. These meanings are structured and socially produced, even if they are invisible (Alexander, 2003: 4).

Consequently, the role of cultural sociology is to reveal these myths internalized by men and women in order to enable the creation of new myths in a more autonomous form. For this reason, Alexander conceives his sociol-

ogy to be a form of social psychoanalysis. On this point, I see the proposal made by cultural sociology as offering a contemporary and in principle much more plausible elaboration – almost aporetic – of Durkheim concerning the spirit of autonomy as a third element of morality, constitutive of modern societies (Durkheim, 2008: Chapters 7-8). This aspect presumes the possibility of constituting a type of morality invested with rationality, understood as an idea of transparency and reflexivity, but never fully articulated with his understanding of morality as a phenomenon imbued with a sacred dimension. In other words, the question never resolved by Durkheim relates to the possibility of sustaining the imperative and sacred dimension of a determined moral principle even after the disclosure of its social basis.

Alexander radicalizes Durkheim's position by showing how the potential for 'consciousness' only amplifies the margin for action, without implying the elimination of the social forces that act on subjects. Here we can see the extent to which Alexander is also informed by psychoanalysis, appropriating its understanding of how the unconscious operates. Revealing its logic, its language, does not imply removing its power, only creating the possibility of introducing displacements and creating new meanings. This is an important contribution of the cultural turn in sociology, deepening Durkheim's original intuitions by stripping them of the scientificist and rationalist elements. As I indicated at the outset of this text, this is a procedure similar to Lacan's vis-à-vis Freudian theory, since conceiving social structure as a symbolic dimension is equivalent to show that the unconscious operates in the life of the subject as a language.

In the context of the strong program, Durkheimian theory is mobilized to show that culture is not just any text, but a text punctuated by correlated signs and symbols, primordially structured as 'binary oppositions.' In schematic terms, we can highlight three elements taken from Durkheimian sociology that are central to the invention of cultural sociology. These are: collective representations, which found the very idea of the symbolic that enables the emphasis on meaning; the duality between the sacred and profane, which sediments the notion of a binary structure; and, finally, the notion of creative practice attributed to rituals, which permits Alexander to introduce a dynamic dimension, implying that culture is not just autonomous but also creative.

Closing ranks with Saussure and Levi-Strauss, Alexander comes to formulate an idea of culture as a sphere autonomous from other dimensions of social life, with somewhat arbitrary meanings, generated through the system of signs itself, articulated as a web in which the actions of subjects unfold. This web of meanings acquires the status of an objective structure, subjectivized through its internalization by subjects, thereby turning into internal reference points for action. To understand the singularity of this approach, we need to take a step back, recuperating the Durkheimian concept of *collective representation* (Durkheim, 1895, 1912). The status of this concept is widely debated in the

field of Durkheimian studies, with diverse interpretative implications (cf. Oliveira, 2012). But in the context that interests us here, collective representation is taken as symbolic representation.

Alexander mobilizes this category as a form of thinking about the existence of an element that enables the mediation between the social and the subjective, whose nature is not material but ideal. Of course, the notion of representation itself contains a mental connotation, but the main contribution of Durkheimian sociology is to show that beyond individual representations, which depend exclusively on the mental life of singular subjects, an entire set of representations exist that are collectively produced. These are the expression of life in common and, although elaborated in a specific context, marked by particular power relations, by a material structure and so on, they enjoy relative autonomy from the latter. In other words, they are not superstructural epiphenomena. However, they are also not the creations of singular subjects, meaning that they follow their own logic, related to the structure of the cultural sphere itself, and they express elements of reality in symbolic – that is, mediated and transfigured – form.

Collective representations are and are not created by subjects; they are and are not internalized by them. Every representation is a human creation and thus presumes the involvement of concrete subjects. However, they are never the creation of a singular subject, but the result of an *interaction* that, in itself, involves elements that are not only cognitive but also emotive. After all, one of the basic premises of Durkheimian sociology is that every association produces a particular type of emotion, such that collectively constructed representations also partake of this characteristic and, precisely for this reason, acquire a status that is more mythological than logical. Finally, they are internalized by subjects, but not in conscious form, and never completely. For this reason no individual possesses in full the set of representations that circulate in any given social context.

The very process of internalization is already a ‘version,’ which is why the hermeneutic project at the base of Alexander’s cultural sociology is not centred on individual representations, much less on conscious representations for action. It comprises a hermeneutics focused on the apprehension and interpretation of the symbolic representations that circulate in a determined context and that themselves constitute the web of shared meanings that allow communication between subjects, even when the latter are unaware of the fact. To this end, Alexander formulates a new version of interpretative sociology in terms set down by Weber, but also incorporating the idea of thick description, in a sense that recuperates and updates Geertz, making it possible to access multiple signs and their articulations, constitutive of culture.

However, this properly hermeneutic dimension is complemented by a structural analysis with the purpose of identifying what is invisible to the eyes –

in other words, what operates as an unconscious structure. In other words, while culture produces its symbols and discourses autonomously, this does not occur in random fashion. Rather, it obeys schemas that are constitutive of it. Here again Alexander's proposal focuses on Durkheimian theory, taking as a guideline Durkheim's conception of the duality between the sacred and the profane, as formulated in *The Elementary Forms of Religious Life* (Alexander, 2003: 24).

This conceptual pair is initially presented by Durkheim as a form of circumscribing the religious domain from other spheres of social life. However, as his text unfolds, they come to operate as omnipresent markers that establish the difference between the everyday and ordinary – what in Weber's sociology is encompassed by the notion of routine – and what is exceptional and imbued with respect, as though cloaked in an aura.

The essential feature of the sacred is to be placed 'apart' and protected by an interdiction. Both good and evil share this aspect, characterizing what the author calls the "ambiguity of the sacred" (Pickering, 1984; Weiss, 2013a, 2013b). Both are extraordinary in kind, protected by sanctions and rituals that keep them separate, avoiding contaminations. On the other hand, rituals also exist whose role is to establish a demarcation line vis-à-vis the profane universe, defining ordinary, everyday things as a separate domain. Profane includes everything that is not sacred, not invested with exceptionality. Consequently, the sacred is what really needs to be explained.

In Durkheimian theory, the sacred is not a substance, nor an inherent characteristic, but a quality attributed to things, ideas and persons. It is a marker that delimits what was invested with a high level of emotion due to having been produced in moments of particular emotional intensity, characterized as instances of collective effervescence. In Alexander's theory, this duality performs the role of a structural marker capable of conferring a logic to the symbolic web, invisible to the subjects who move within it, but apprehensible by the social analyst, so long as he or she is capable of understanding the subjacent codes.

This, in turn, is a malleable structure, one that acquires specific formats in specific social contexts, always open to mutation but invariably present. To complete this picture of an invisible but perceptible world, structured but malleable, we can turn to a final concept extracted from this Durkheimian matrix, the concept of ritual, reworked in different directions by two of his supposed heirs, also mobilized by Alexander – namely, Victor Turner and Erving Goffmann. In the theory formulated by Durkheim, ritual is a privileged form of practice whose prerogative is to organize experience, create the feeling of transcendence, and enable significant changes.

Both collective representations and the duality between the sacred and the profane possess the force of transcendental categories, exerting a privileged influence on the thought and action of subjects, only insofar as their produc-

tion is linked to ritual contexts that generate collective effervescence. Not every situation of effervescence is encapsulated in the form of a properly ritual action, but ritual is a moment of exceptional relevance in symbolic production since it comprises a shared practice based on some degree of intentionality, but a practice that ends up creating new symbolic elements that, not infrequently, pass unnoticed by the actors immersed in this process.

A deeper understanding of the potential of this concept was central to introducing a more dynamic and creative dimension to Alexander's theoretical schema, enabling the opening of a new path within the project of cultural sociology, encapsulated in the idea of a 'performative turn' (Alexander, Giesen & Mast, 2006). Even though reworked via many other interpretations, the concept of ritual provides the main clues to comprehending the potential mediation between the worlds of meaning and action. As the authors state in the introduction to the book *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, "it is only through the actions of concrete social actors that meaning's influence is realized" (Alexander & Mast, 2006: 16).

In his understanding of the meaning and role of rituals, Alexander echoes the significance attributed by Durkheim to this phenomenon, taking it as the fundamental process in the production of effervescence, the basic condition for structuring the beliefs and values of the social world (Weiss, 2012). In so doing, the author succeeds in highlighting a nuance seldom perceived in Durkheim's work: the thesis of common action as a creator of shared meanings or, further still, of the interaction between subjects as a fulcrum productive of the social world:

Rituals are episodes of repeated and simplified cultural communication in which the direct partners to a social interaction, and those observing it, share a mutual belief in the descriptive and prescriptive validity of the communication's symbolic contents and accept the authenticity of one another's intentions. It is because of this shared understanding of intention and content, and in the intrinsic validity of the interaction, that rituals have their effect and affect (Alexander, 2006a: 29).

Here Alexander aims to establish a theory of cultural pragmatics capable of transcending the classic division in studies of culture, polarized between "structuralist theories that treat meaning as a text and investigate the patterning that provides relative autonomy" and "pragmatic theories that treat meaning as emerging from the contingencies of individual and collective action – so-called practices – and that analyze cultural patterns as reflections of power and material interest" (Alexander, 2006a: 29). As well as the dimension of autonomy, the author also adds the requirement of sincerity, without which contemporary performance lacks validity, even though such sincerity need not require real authenticity but can be feigned (cf. Vandenberghe, 2008). To a certain extent, the author seems to carry forward the research program essayed by Durkheim,

setting out from the idea of a religious sociology, to build bridges between ‘traditional’ and ‘modern’ societies, pointing to the different forms through which the same dynamic is reproduced and/or updated.

FINAL CONSIDERATIONS

Since the 1980s, Jeffrey Alexander’s path has intersected with Émile Durkheim’s work, immediately transformed into a structuring element of his thought. Revisited numerous times, Durkheim’s theory remained a constant reference, even when covered by new layers, more directly related to Alexander’s most recent concerns, such as the theorization of contemporary political-cultural space as a *civil sphere* (Alexander, 2006b), or in his discussions of collective trauma (Alexander, 2013b; Eyerman, Alexander & Breese, 2015; Alexander et al., 2004) or on the perverse consequences of modern logic (Alexander, 2013a).

As we have seen, this encounter was accompanied by creative reinterpretations, sometimes more, sometimes less rooted in literal references to Durkheim’s texts, but always fostering the emergence of a creative and relevant potency in the author’s work, frequently buried by the sociological tradition. This inventive and innovative reading remained somewhat controversial in the context of Durkheimian debates, however, both because of the challenge to orthodoxy posed by its construction of a ‘culturalist’ image of Durkheim, and because of its singular conception of the role of the classics in sociology and the ways to approach them.

His closer relationship with the work of the French sociologist began in the 1980s at an event in Germany held to discuss Durkheim’s sociology of religion, which generated an important dialogue around the idea of symbolic classification, paving the way for the encounter with other authors linked to this tradition who would later prove central to the construction of his strong program in cultural sociology (cf. Mast, 2015). Gradually this re-reading of Durkheim’s work rooted in his own intellectual concerns acquired the status of a new interpretative current that, paradoxically, and perhaps despite his own intentions, ended up occupying the position of a narrative contested with others.

This aspect was further accentuated with the publication of a collection entirely dedicated to Durkheim, *The Cambridge Companion for Durkheimian Studies*. At the time of publication, this compendium provoked diverse reactions, both in the form of reviews and in more informal exchanges within the network of Durkheimian scholars, split between measured praise (Rosati, 2007) and sharp critique (Boudon, 2006: 147). In the understanding of part of this academic community, a *Companion* should seek to offer a sufficiently exhaustive survey of the theme in question, and this was the quality questioned by researchers who claimed that the version of Durkheim presented in the book evinced a heavily culturalist bias (Pearce, 2006: 157), even though its editors had reaffirmed their intention to include the leading contemporary researchers on Durkheim’s work (Smith & Alexander, 2007: 126).

Without wishing to engage in this dispute, perhaps the most important aspect to emphasize is that the decisive element in the noise generated by this critical reception is, in effect, the different forms of envisaging the classic tradition. Ultimately, the question still remains: what use are the classics? If we agree with Alexander that they are necessary both as a mythological reference point to ensure a space of communication between members of the sociological community and because of the exceptional nature of the narratives that they themselves constructed, perhaps we can regard “Alexander’s Durkheim” as yet another version of the myth.

Bringing this debate to Brazil, I suggest that appropriating Alexander’s interpretation of Durkheim’s work is fundamental to interrogating the way in which Durkheim has repeatedly been presented in the country, still heavily linked to a particular interpretative legacy canonized by Parsons, in the context of which Durkheim’s theory seems confined to the pigeonhole of functionalism with all the limitations this implies. In abandoning neo-functionalism and moving towards a cultural sociology, Alexander adds to new meaning to Durkheim’s work through a hermeneutic endeavour that results in the construction of an alternative image.

Reconstructing the general architecture of cultural sociology, profoundly imbricated with this reinterpretation of Durkheim, opens up innumerable possibilities for narrating another version of the classics of sociology, leading to the construction of new narratives capable of transforming our potential relationship with the history, past and future, of sociology itself. It is not just a question of once again adopting *ipsis literis* foreign constructions of our ‘origin myth’ (Connell, 2012), but of amplifying the number of interlocutors invited to the debate. In this way, we can remain more faithful to our anthropophagic vocation, constructing our own versions of the myth, rooted in a symbolic universe originating from our own actions and concerns.

Received on 1/10/2018 | Revised on 30/12/2018 | Approved on 5/1/2019

Raquel Weiss has a Master’s degree in Sociology and a PhD in Philosophy from Universidade de São Paulo (USP). She is a professor in the Department of Sociology at Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) and the director of the Brazilian Centre of Durkheimian Studies.

NOTES

- 1 My thanks to Frédéric Vandenberghe for his critical and attentive reading of the manuscript and for his valuable suggestions. I also thank the anonymous reviewers whose comments were decisive in shaping the final form of this article.
- 2 The interview was conducted as part of the ‘Sociological Theory in Contemporary Sociology’ project with the support of CNPq, and it is fully published in portuguese at <<https://blogdosociofilo.com/2019/02/18/0-papel-da-teoria-sociologica-na-sociologia-contemporanea-entrevista-com-jeffrey-alexander/>>. An edited version of the interview is available at <<https://youtu.be/AyhUV4kLdXw>>.
- 3 The field of Durkheimian studies is not precisely delimited. There is no canonical reference point establishing criteria of belonging, nor any clear institutional or disciplinary boundaries. Broadly speaking, I refer to the group of researchers more or less linked to the group that formed around Philippe Besnard, in Paris, back in the 1970s, and later around the British Center for Durkheimian Studies in Oxford and the journal *Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes* (see Weiss & Benthien, 2017).

BIBLIOGRAPHY

- Alexander, Jeffrey C. (2019). O papel da teoria sociológica na sociologia contemporânea – entrevista a Raquel Weiss. *Blog do Sociofilo*. Available at <<https://blogdosociofilo.com/2019/02/18/0-papel-da-teoria-sociologica-na-sociologia-contemporanea-entrevista-com-jeffrey-alexander/>>. Accessed 18/2/2019.
- Alexander, Jeffrey C. (2013a). *The dark side of modernity*. Cambridge: Polity.
- Alexander, Jeffrey C. (2013b). *Trauma: A social theory*. Cambridge: Polity.
- Alexander, Jeffrey C. (2006a). Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. In: Alexander, Jeffrey; Giesen, Bernhard & Mast, Jason (eds.). *Social performance: symbolic action, cultural pragmatics and ritual*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, p. 29-89.

Alexander, Jeffrey C. (2006b). *The civil sphere*. Oxford: Oxford University Press.

Alexander, Jeffrey C. (2005). The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity. In: Alexander, Jeffrey C. & Smith, Philip. (eds.). *The Cambridge companion to Durkheim*, p. 136-159. Available at <<https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-companion-to-durkheim/inner-development-of-durkheims-sociological-theory-from-early-writings-to-maturity/C3EC993AFB6CF27564FB4DB6B8C39267>>. Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander, Jeffrey C. (2003). *The meanings of social life: a cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Alexander, Jeffrey C. (1988). *Durkheimian sociology : cultural studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander, Jeffrey. (1987). O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2.

Alexander, Jeffrey C. (1986a). Rethinking Durkheim's intellectual development I: on "Marxism" and the Anxiety of Being Misunderstood. *International Sociology*, 1/1, p. 91-107.

Alexander, Jeffrey C. (1986b). Rethinking Durkheim's intellectual development II: working out a religious sociology. *International Sociology*, 1/2, p. 189-201.

Alexander, Jeffrey C. (1982a). *Theoretical logic in sociology*. London: Routledge & Kegan Paul (4 vols.).

Alexander, Jeffrey C. (1982b). *Theoretical logic in sociology*. Vol. 2: *The antinomies of classical thought: Marx and Durkheim*. London: Routledge & Kegan Paul.

Alexander, Jeffrey C. & Mast, Jason. (2006). Introduction: Symbolic action in theory and practice: the cultural pragmatics of symbolic action. In: Alexander, Jeffrey; Mast, Jason & Giesen, Bernhard (eds.). *Social performance: symbolic action, cultural pragmatics and ritual*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, p. 1-27.

Alexander, Jeffrey C. & Seidman, Steven. (1990). *Culture and society: contemporary debates*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander, Jeffrey C. & Smith, Philip. (2005). Introduction: The new Durkheim. In: *The Cambridge companion to Dur-*

kheim. Cambridge/New York: Cambridge University Press, p. 1-30.

Alexander, Jeffrey C.; Giesen, Bernhard & Mast, Jason L. (2006). *Social performance: symbolic action, cultural pragmatics, and ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander, Jeffrey C. et al. (2004). *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press.

Boudon, Raymond. (2006). Nouveau Durkheim? Vrai Durkheim? In: Alexander, Jeffrey C. & Smith, Philip (eds.). *Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes*, 12, p. 137-148.

Connell, Raewyn. (2012). A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27/80, p. 9-20.

Durkheim, Émile. (2014). *O individualismo e os intelectuais*. São Paulo: Edusp. (Biblioteca Durkheimiana, primeiro volume).

Durkheim, Émile. (2008). *A educação moral*. Petrópolis: Vozes.

Durkheim, Émile. (1992). L'enseignement de la morale à l'école primaire. *Revue Française de Sociologie*, 33, p. 609-623.

Durkheim, Émile. (1925). *L'éducation morale*. Paris: F. Alcan.

Durkheim, Émile. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: F. Alcan.

Durkheim, Émile. (1897). *Le suicide, étude de sociologie*. Paris: F. Alcan.

Durkheim, Émile. (1895). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: F. Alcan.

Durkheim, Émile. (1893). *De la division du travail social*. Paris: Alcan.

Eyerman, Ronald; Alexander, Jeffrey C. & Breese, Elizabeth Butler. (2015). *Narrating trauma: on the impact of collective suffering*. London: Routledge.

Hall, Robert T. (1987). *Émile Durkheim : ethics and the sociology of morals*. New York/London: Greenwood.

Jones, S. G. Stedman. (1995). Charles Renouvier and Émile Durkheim: "Les règles de la méthode sociologique". *Sociological Perspectives*, 38/1, p. 27-40.

Jones, Susan Stedman. (2001). *Durkheim reconsidered*. Cambridge: Polity.

- Massella, Alexandre Braga. (2006). *O naturalismo metodológico de Émile Durkheim*. São Paulo/Goiânia: Humanas/ Editora UFG.
- Mast, Jason L. (2015). Alexander, Jeffrey C. (1947-). In: Wright, J.D. (ed.). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition)*. Oxford: Elsevier, p. 523-528. Available at <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B9780080970868611431>>. Accessed 30/12/2018.
- Miller, William Watts. (1998). Durkheim, Kant, the immortal soul and God. In: Allen, N.J.; Pickering, W.S.F. & Miller, W.W. (eds.). *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London/New York: Routledge.
- Miller, William Watts. (1996). *Durkheim, morals and modernity*. London/Montreal: UCL Press/McGill-Queen's University Press.
- Nisbet, Robert A. (1952). Conservatism and sociology. *The American Journal of Sociology*, 58/2, p. 167-175.
- Oliveira, Márcio de. (2012). O conceito de representações coletivas: uma trajetória da Divisão do Trabalho às Formas Elementares. *Debates do NER*, 1/22, p. 67-94.
- Pearce, Frank. (2006). A modest companion to Durkheim. In: Alexander, Jeffrey C. & Smith, Philip (eds.). *Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes*, 12, p. 149-160.
- Pickering, W. S. F. (1984). *Durkheim's sociology of religion : themes and theories*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rosati, Massimo. (2007). Recovering Durkheim's "Second Program of Research": Roy Rappaport and Jeffrey C. Alexander. *Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes*, 13, p. 105-121.
- Schmaus, Warren. (2004). *Rethinking Durkheim and his tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Philip & Alexander, Jeffrey C. (2007). Imagining Durkheim: the Cambridge companion and two recent review essays. *Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes*, 13, p. 125-129.
- Vandenberghe, Frédéric. (2008). The cultural transformation of the public sphere: sociological inquiry into a category of American society. *Constellations*, 15/3, p. 422-434.

Weiss, Raquel. (2013a). Do mundano ao sagrado: o papel da efervescência na teoria moral durkheimiana, *Horizontes Antropológicos*, 19/40, p. 395-421.

Weiss, Raquel. (2013b). Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado. *Mana*, 19/1, p. 157-179.

Weiss, Raquel. (2012). From ideas to ideals: effervescence as the key to understanding morality. *Durkheim Studies*, 18, p. 81-97.

Weiss, Raquel. (2006). *Émile Durkheim e a ciência da moral*. Dissertação de Mestrado. PPGS/Universidade de São Paulo.

Weiss, Raquel & Benthien, Rafael Faraco. (2017). 100 anos sem Durkheim. 100 anos com Durkheim. *Sociologias*, 19/44, p. 16-36.

**ENTRE O ESPÍRITO E A LETRA: A TEORIA
DURKHEIMIANA NA SOCIOLOGIA CULTURAL
DE JEFFREY ALEXANDER**

Resumo

A obra de Émile Durkheim é a pedra angular na arquitetura da sociologia cultural de Jeffrey Alexander, a ponto de ser virtualmente impossível discernir com precisão em qual ponto termina o movimento de interpretação e começa a construção de uma nova teoria. Neste artigo, mostro os pontos nodais da leitura de Alexander da obra de Durkheim, discutindo como determinados conceitos e argumentos foram cuidadosamente pinçados para estabelecer as bases do programa forte em sociologia cultural, inclusive da “virada performativa”. Ao fazê-lo, saliento virtudes e fragilidades dessa leitura, mostrando existir uma importante expressão de seu “espírito”, mesmo quando não há fidelidade à “letra”. Em suma, Alexander opera, em relação a Durkheim, uma tradução capaz de atualizar suas potencialidades, purgando-o de suas premissas positivistas e tornando-o mais apto à compreensão do mundo social entendido enquanto teia de significados socialmente criados e partilhados.

Palavras-chave

Émile Durkheim;
Jeffrey Alexander;
sociologia cultural;
virada performativa;
sociologia clássica.

**BETWEEN THE SPIRIT AND THE LETTER:
DURKHEIMIAN THEORY IN THE CULTURAL
SOCIOLOGY OF JEFFREY ALEXANDER**

Abstract

Émile Durkheim's work forms the cornerstone of Alexander's cultural sociology, to the point where it becomes virtually impossible to discern precisely where the process of reinterpretation stops and the construction of a new theory begins. In this article I aim to show the cardinal points of Alexander's reading of Durkheim's work, discussing how certain concepts and arguments are carefully selected in order to establish the bases of the strong program in cultural sociology, including in its 'performative turn.' In so doing, I highlight both strong and weak points in his reading of Durkheim's texts, showing that there is an important expression of its 'spirit' even when he is not faithful to its 'letter.' In short, Alexander's approach to Durkheim, a translation capable of actualizing its potentialities, purges his work of positivistic premises and adapts his theory to a comprehension of the social world, understood as a mesh of socially created and shared meanings.

Keywords

Émile Durkheim;
Jeffrey Alexander;
cultural sociology;
performative turn;
classical sociology.

NARRATIVAS SECULARES E RELIGIOSAS SOBRE A VIOLÊNCIA: AS FRONTEIRAS DO HUMANO NO GOVERNO DOS POBRES

INTRODUÇÃO

Já contamos algumas décadas de acumulação de narrativas sobre o crime e a violência urbana. Embora se possa afirmar que, de modo geral, elas se apresentam e são reconhecidas como atividades relacionadas ao mundo secular, percebe-se que houve um aumento gradativo de discursos religiosos que participam ativamente da sua problematização nas esferas públicas. É do relacionamento variado entre dinâmicas, dispositivos e personagens religiosos e seculares que trataremos aqui. Vamos explorar encontros e confrontos na esfera pública entre algumas práticas seculares que inscrevem o crime e a violência no cotidiano das cidades com os discursos e práticas religiosas que com elas se relacionam. Sugerimos que o tratamento da violência nesses discursos possui como eixo a distinção entre o humano e o não humano, bem como as pequenas nuances dispostas ocasionalmente em suas fronteiras. Essas se configuram de forma instável e variada tanto em suas versões seculares quanto religiosas, incluindo também os sentidos atribuídos à dor e ao sofrimento. As ideias religiosas de dor e de sacrifício como caminhos de redenção já conduziram tanto à recusa quanto ao consentimento implícito das práticas de tortura, homicídio, crime e violência. Pouco se tematiza sobre essas formas e os sentidos correntes do sofrimento nas elaborações relativas ao tratamento da violência. O repertório de problematizações e de intervenções micropolíticas em torno da violência nos encaminhou para a importância das relações de gênero nesse campo, com des-

taque para as éticas que hoje estruturam certas condutas, tanto religiosas quanto seculares.

MORTE, SOFRIMENTO E HORIZONTES DE REDENÇÃO

Começamos, então, reproduzindo um pequeno trecho que enuncia, em um DVD posto à venda em São Paulo, a comovente e atrativa história do irmão Amorim (Cortes, 2014: 186):

A história nua e crua da vida de um jovem sem Deus, vivendo como animal, dormindo em cemitérios e comendo restos de comida, nas latas de lixo. Da morte para a vida, uma emocionante história de vida. Irmão Amorim foi condenado a 24 anos de prisão em uma cidade da Patagônia na Argentina. Neste DVD você irá ver cenas marcantes que você jamais esquecerá.

Retirado de um excelente artigo de Mariana Cortes (2014), o trecho acima busca atrair possíveis compradores para “uma emocionante história de vida” na capa de um DVD disponível no comércio de bens religiosos pentecostais. Em um lugar público, uma espécie de feira de rua na cidade de São Paulo, circulam sujeitos que colocam à venda experiências de vida nas quais o trânsito entre um sofrimento extremo, próximo à morte, e a conversão religiosa, que reinstaura a vida, é narrado como drama pessoal capaz de ressoar amplamente junto ao público religioso e secular, frequentador desse mercado.

Trata-se de um mercado que faz circularem experiências de vida precárias como uma descrição que amplifica seus males, exagera nos efeitos mortíferos de uma vida bestializada e ressalta a vitória exemplar do convertido. Imaginamos que essas narrativas possuem um bom público consumidor, uma vez que se assemelham a muitas outras recorrentes nas Igrejas pentecostais e em espaços midiáticos religiosamente informados. O foco recai sobre o sofrimento extremo: esse é o ápice de uma autobiografia mergulhada nas condições mais duras da pobreza urbana, compreendidas como efeitos provocados pelo demônio e, afinal, religiosamente superados na forma de renascimento moral e social. São narrativas que parecem encerrar um poder de atração para aqueles que se espalham nas muitas igrejas evangélicas, situadas com particular densidade demográfica nas periferias das cidades. Mariana Cortes (2014: 184) aborda uma prática religiosa que descobriu associada a um mercado popular. Descreve um personagem religioso exemplar dos novos tempos evangélicos:

Convertidos às igrejas evangélicas, principalmente em suas variantes pentecostais e neopentecostais, esses sujeitos, marcados em suas trajetórias biográficas pela precariedade social, veem como perspectiva o engajamento na carreira de “pregadores-itinerantes”, cuja principal prerrogativa é “dar o testemunho” em igrejas e eventos, narrando episódios dramáticos de sua trajetória biográfica, como experiências com a criminalidade violenta, mendicância, prostituição, homossexualidade, doenças, deficiências. [...] há, nas narrativas de conversão desses “pregadores”, o apelo constante para a “estranheza” de suas identidades progressas, como “ex-mendigos”, “ex-bandidos”, “ex-assaltantes”, “ex-trafficantes”,

“ex-deficientes físicos”, “ex paraplégicos”, “ex-mudos”, “ex-bruxos”, “ex-macumbeiros”, “ex-homossexuais”, “ex-travestis”, “ex-prostitutas”, e uma infinidade de outros “ex-”.

Certos usos desse gênero religioso, o *testemunho*, exprimem formas muito atuais de articular política e religião. Com efeito, as biografias dos “ex”, como descreve Mariana Cortes, são também elaboradas mediante pano de fundo calcado em experiências relacionadas à morte de parentes e amigos (na modalidade extermínio) e às muitas faces da precariedade (trabalho, moradia, entre outras) presentes no cotidiano dos pobres urbanos.

Enquanto gênero amplamente difundido em cultos pentecostais, o *testemunho* não tem limites temáticos precisos. O exemplo que destacamos dos “ex-tudo”, os “pregadores itinerantes” descritos por Mariana Cortes, se associa a um horizonte social, político e religioso relativo ao lugar dos pobres nas cidades (cf. Birman, 2017). O *desumano*, nas poucas linhas que reproduzimos do *testemunho* do irmão Amorim, constitui-se como uma narrativa em que se destaca a vida vivida no sofrimento, em uma existência sem amparo, reduzida a uma sociabilidade mínima, posto que teria perdido, também, as formas mais naturalizadas de habitar o próprio corpo: comer, dormir e morar. Atividades que apontam e definem, em sua falta, a desumanidade que o *irmão Amorim* viveu no passado: “ele comeu lixo, dormiu com os mortos e viveu na prisão”.

Esses e outros *testemunhos* revelam forma de se apropriar das experiências de pobreza urbana por uma específica matriz teológica, que associa o sofrimento à violência e ao crime praticados por aquele que é também uma de suas vítimas. *Grosso modo*, o horizonte de vida cultivado em algumas igrejas evangélicas projeta a redenção religiosa como um resultado obtido pela graça divina que atuou sobre as dificuldades do fiel nos terrenos da pobreza, da violência, do crime e, em consequência, do sofrimento. O que assim se materializa como religioso e político, no *testemunho* que citamos, possibilita, no entanto, mais do que a narrativa de uma vitória pessoal, visto que as igrejas e os pregadores articulam, por meio dessa vitória, dois planos que se entrelaçam na esfera pública: *salvar os criminosos da morte e a cidade do crime*.¹ Como veremos adiante, o combate secular aos criminosos, ao defini-los como inimigos da cidade, retirou-os de um pertencimento pleno à condição humana. Sob a condição de inimigos é preciso combatê-los. Algumas igrejas pentecostais afirmam que o diabo se encontra encarnado nessa figura da destruição. A guerra secular pôde associar-se à guerra espiritual – instrumentos que vieram a ser cada vez mais claramente propostos para combater a violência. Assim, buscar salvar os inimigos da cidade da morte (quase) certa e de sofrimentos intensos por meio da redenção se estabeleceu como um objetivo partilhado. Os dois caminhos não foram construídos de modo a ser incompatíveis. Ao contrário, são vistos como complementares em suas faces secular e religiosa.

HORIZONTES MODERNOS EM CAUSA: AS NARRATIVAS SECULARISTAS SOBRE A GUERRA E A TORTURA

Começemos pela guerra. Talal Asad (1993, 2003), autor conhecido por seu trabalho renovador nos estudos da religião, dedicou-se mais recentemente ao questionamento crítico das premissas do secularismo, isto é, das narrativas por excelência que historicamente estabeleceram as relações hierarquizadas de sentido entre os polos secular e religioso, sobretudo ao longo da modernidade europeia. Lembremos, pois, com Asad (2003, 2011) que a perspectiva secularista historicamente se estabeleceu no Ocidente como intrínseca ao progresso constitutivo da modernidade. Nessa grande narrativa cujo caráter fundacional é amplamente reconhecido, as forças obscurantistas da tortura, do cadafalso, da exibição de corpos estraçalhados teriam sido derrotadas para dar lugar à racionalidade iluminista e aos princípios civilizatórios, progressivamente consolidados tanto nas mentes quanto nos corpos (Asad, 2003: 100). A narrativa secularista, conforme aponta Hirshkind (2017), sempre se confundiu com o processo de modernização do mundo a partir do Ocidente. Foi essa perspectiva civilizatória que construiu as colônias, o tratamento de suas populações dentro e fora das metrópoles europeias e justificou a escravidão além-mar.

Acompanhemos então as reflexões de Asad (2011) no texto em que associa a discussão do secularismo pelo viés dos sentidos modernos atribuídos ao sofrimento, abordando a crueldade e a tortura. Com efeito, o autor enfatiza o modo como a narrativa da modernidade secular fez da produção do sofrimento algo pouco compatível com a civilização: essa teria perdido a legitimidade desfrutada em épocas progressas. No entanto, como observa,

a história moderna da “tortura” não é somente um registro da progressiva proibição de práticas cruéis, desumanas e degradantes. É também parte de uma narrativa secular de como alguém se torna verdadeiramente humano (Asad, 2011: 174).

E nesse sentido afirma que “durante o processo de aprendizado da humanidade plena (nas sociedades coloniais) somente alguns tipos de sofrimento foram pretensamente eliminados” (Asad, 2011: 174). O sofrimento desumano, destaca o autor, foi também definido pelo discurso da reforma colonial. Punir os comportamentos considerados bárbaros e moralmente intoleráveis faria parte dessa reforma:

Claramente, então, houve sofrimento e sofrimento no progresso secular [...] não é somente que algumas formas de sofrimento foram tidas como mais sérias do que outras, mas que o sofrimento “desumano”, em oposição ao sofrimento “necessário” ou “inevitável”, era percebido como essencialmente gratuito e, portanto, punível juridicamente. Por outro lado, a dor suportada ao longo do movimento de se tornar “plenamente humano” era necessária no sentido de que havia razões sociais ou morais pelas quais tinha de ser sofrida (Asad, 2011: 176).

Talal Asad assinala que em sociedades civilizadas seria de esperar que as práticas militares de infligir dor fossem consideradas, com o passar do tempo, moralmente inaceitáveis. Essa hipótese parece ainda fazer sentido devido à crença no caráter evolutivo e progressivo dos valores associados ao moderno e ao secular. Ele, porém, argumenta, com razão, que a produção da dor que antes chocava agora choca cada vez menos. A relativização da dor e os critérios de aceitabilidade do sofrimento têm nas guerras atuais um exemplo de seus efeitos, a saber, a elaboração cada vez mais sofisticada tecnologicamente de impor novas formas de sofrimento. Gases, bombas com estilhaços, napalm, minas, queimaduras por petróleo nas peles humanas e um arsenal sempre renovado para provocar cada vez mais destruição.

Resumidamente, as cruéis tecnologias modernas de destruição são integrais ao modo moderno de guerrear... Na guerra, o Estado moderno requer de seus cidadãos não apenas que eles matem e mutilem os outros, como também que eles sofram mortes e dores cruéis. A vida humana é sagrada, mas somente em contextos particulares que o Estado define (Asad, 2011: 180).

As reflexões do autor vão no sentido de apontar não somente um amortecimento do que se sente em relação aos atos cruéis, mas também um modo cada vez mais complacente e relativista de encarar esses usos da força bruta quando estão em jogo razões políticas e jurídicas. As doutrinas securitárias correntes, nesse sentido, construíram paulatinamente critérios sobre o uso de medidas cruéis, como a tortura (raramente nomeada como tal) ou medidas extremas (como o extermínio de populações civis), e assim indicam os limites razoáveis para sua aplicação: à medida que se atenham aos objetivos a alcançar, sempre maleáveis, aliás, equilibram-se os benefícios com os efeitos destrutivos também gerados.

Destaquemos nesse mesmo sentido, as formulações de Agamben (2004,) sobre o Estado de exceção, o trabalho de John e Jean Comaroff (2012), de Achilles Mbembe (2016) e de Stephan Graham (2016), cujas descrições das tecnologias de guerra e da militarização indicam crescente indistinção entre os estados de guerra e de não guerra, da lei e do crime, da ordem e da desordem. Em resumo, estamos diante de um uso constante e cumulativo de formas mortíferas de combate e de vigilância sobre populações civis e um emaranhado reiterado entre atividades de paz e de guerra.² Jogos de guerra virtuais e alvos presenciais efetivos se articulam de tal forma, que parece impossível distinguir espaços de guerra daqueles ditos pacificados. Todos, em suma, submetidos aos circuitos das práticas de combate militarizado e de controle armado da paz.

E, desse ponto de vista, defende Asad (2011), os atos cruéis podem e são relativizados. Segundo ele, a racionalidade tecnológica permite supor que um uso criminoso da força será reconhecido quando seu emprego não se justificar pelos meios a alcançar – seria excessivo e/ou desnecessário. Pode indicar, por exemplo, um descompromisso com as regras de ataque e defesa que as situações

exigem. Por outro lado, nessa lógica instrumental da guerra como procedimento corriqueiro e aceitável, não seria legítimo torturar um traficante ou um terrorista para saber onde ele escondeu um jovem sequestrado ou um arsenal de armas? Sabemos que a resposta é sim. Os critérios para o uso da tortura e da morte definitivamente não se atrelam a valores abstratos que supostamente estariam amparados pela modernidade secular.

As práticas de infligir dor e sofrimento são reconhecidas como formas de controle necessárias, ao sabor das circunstâncias. São amparadas na indiferença crescente sobre a morte daqueles que são apontados como inimigos reais, virtuais ou potenciais. As reflexões humanitárias sobre a morte e sobre o sofrimento não parecem pertinentes nos contextos de aplicação dessas lógicas de combate, direcionadas a inimigos internos e externos. Para que fossem legítimas seria preciso retirar suas vítimas dos enquadramentos que as transformaram em alvos desumanizados pela condição de inimigo que lhes foi atribuída. Já a perda de um soldado (tido como integrado à ordem e à civilização) na “guerra ao tráfico”, na “guerra ao terrorismo” é legitimamente chorada e dignificada, como podemos acompanhar diariamente na mídia impressa e televisiva. Não tem por que considerar que o uso da violência (como dever militar) ordenado pelo Estado deva ser percebido como atos de indivíduos violentos. São atos que se justificam pela racionalidade e tecnologias próprias ao combate nas guerras urbanas e pela militarização crescente de seus espaços. Criticam-se os exageros, o sofrimento desnecessário, a crueldade como ato individual, como chama atenção Talal Asad (2011), e, por isso, esses comportamentos seriam injustificáveis em circunstâncias limitadas, das quais se ressalta o caráter não inteiramente humano dos inimigos aos quais se dá combate.

A crítica da narrativa secularista, efetivada por esse autor, insiste, portanto, na associação da modernidade atual com práticas violentas e coloca o cálculo e a mensuração como critérios pragmáticos essenciais para torná-la legítima. Embora não explore os sentidos religiosos da dor, os contrapõe a outras experiências:

Porque [...] para os ascetas, assim como para os sadomasoquistas, a dor não é apenas um meio que pode ser mensurado e pronunciado excessivo ou gratuito com relação a um fim. A dor não é uma ação calculada, mas um engajamento passional (Asad, 2011: 184).

Ao chamar atenção para o surgimento na modernidade de outra relação com o sofrimento, visto essencialmente como *parte essencial da fabricação do humano* e a sua utilização crescente nas formas políticas de construção do Estado-nação, Talal Asad nos inspira a pensar sobre as relações que essa perspectiva secular da guerra e da produção do sofrimento entretém contemporaneamente com os horizontes religiosos de enfrentá-la. Como essas duas faces da dor se fabricam reciprocamente em cidades como o Rio de Janeiro? Como a violência e a crueldade, que cada vez mais são vistas como instrumentos aceitáveis de

controle das *populações perigosas*, se constituem por meio das abordagens religiosas junto aos sujeitos que participam dessas *guerras sem fim* (Mbembe, 2016).

Voltemos ao Brasil e mais particularmente agora ao Rio de Janeiro. Como já sugeriu Márcia Leite (2000) nos idos dos anos 1990, a categoria *violência* configurou-se paulatinamente como importante instrumento para conectar e abranger as muitas atividades e os discursos que participam dos dispositivos relacionados à gestão da guerra, claramente em continuidade com a gestão da pobreza, ao analisar o emprego da *metáfora da guerra* a partir dessa época.

Constituíram-se paulatina e simultaneamente um problema, a *violência*, e um campo heterogêneo de medidas para contê-la e solucioná-la, com muitas propostas em experimentação.³

Interessam-nos particularmente, no entanto, as propostas de caráter pastoral, aquelas que visaram atacar a violência por meio da educação de caráter tutelar dos pobres urbanos, tidos como os seus maiores responsáveis. Sabemos que as tecnologias de guerra, ao se expandir, produziram ramificações associadas à ausência de formação moral dos pobres, que estaria na base de sua adesão, principalmente dos jovens, ao crime e à violência. O acompanhamento religioso no plano institucional secular expandiu-se ao longo dos anos e ganhou, em certos casos, grandes visibilidade e legitimidade.

O par religioso/secular em ações conjugadas veio a ser um poderoso instrumento no interior dos dispositivos de governo dos pobres. Com o objetivo de conter a criminalidade, de eliminá-la e de dominar os territórios em que supostamente ela se origina, forjaram-se modos de governar nos quais os usos correntes e cada vez mais expandidos da noção de crime tornaram mais complexa as relações entre esses domínios efetivamente entrelaçados. Surgiram novos atores, novas temáticas e novos modos de agir de religiosos e leigos nas igrejas, nas ruas e praças, na mídia, ocupando espaços públicos, impensáveis até pouco tempo atrás.

Nesse processo, ganhou importância específica o encontro entre uma vertente pentecostal de redenção dos pobres e uma perspectiva secular, hoje hegemônica, de salvação e, também, principalmente, de sua criminalização como *inimigos* da sociedade. Lembremos que há nesses encontros uma construção significativa de diferenciais de gênero e de raça em suas configurações tanto seculares quanto religiosas. Disso decorre o fato de que a guerra e a violência não parecem ser enfrentadas pelas mulheres de maneira igual às que são equacionadas pelos atores masculinos. Isso posto, abordaremos também a agência religiosa e secular das mulheres pelo que parece distingui-las quando vistas em relação com a guerra, isto é, outra relação com o sofrimento e com a dor.

CAPTURAS

Queremos agora, em continuidade com a etnografia de Cortes (2014) a respeito dos empreendedores da fé, como o *irmão Amorim*, trazer à cena um campo mais

difuso de discursos que tomam como ponto de partida a fala das vítimas e que discorrem sobre o sofrimento como *desumano*. Há uma diferença em termos de visibilidade, destaca Carly Machado (2016: 2)

Enquanto a violência é exibida ostensivamente através de diferentes meios, o sofrimento busca visibilidade a duras penas, confrontando-se continuamente com a invisibilidade produzida pelo silêncio da dor e o silenciamento da injustiça.

Grande parte das narrativas evangélicas que examinamos sobre o sofrimento dissocia-se, de forma ambígua e ambivalente, *grosso modo*, do veio dominante acusatório que criminaliza os pobres, responsabilizando-os sobre a violência que recai sobre eles próprios. A lógica da guerra, ao prevalecer, não dá lugar para aqueles que a sofrem, a não ser quando, em um encontro religioso, terão oportunidade de ser liberados dos demônios que os aprisionaram até então como bandidos violentos. A ambiguidade reside em parte na postulação da agência dos demônios como aqueles que destroem as pessoas e suas vidas e retiram dessas a sua dimensão humana, levando-os ao mau combate. Essa agência demoníaca, no entanto, como já argumentou Cecília Mariz (1999), em relação à Batalha Espiritual,⁴ não retira do indivíduo sua capacidade de reagir. Ele seria, em um primeiro momento, alguém que se deixou dominar e por isso sofre as consequências sociais e morais de suas escolhas: virou o alvo legítimo de uma política de extermínio, sofre com a pobreza e a desconsideração por sua pessoa (já que por meio da agência do demônio perdeu sua humanidade). Em um segundo momento, esse indivíduo é apresentado como alguém que se beneficiou de um encontro religioso. Encontro que transforma a invisibilidade de seu sofrimento em um martírio cristão, abrindo-lhe, conforme o prometido, o acesso à cidade. O sofrimento vivido como um martírio redentor passa a integrar os testemunhos dos “ex-bandidos” e “ex-traficantes” que trazem em seus corpos as marcas das violências pelas quais passaram.

Fala-se a respeito da morte, da tortura, da prisão como práticas que provocam efeitos de devastação sobre as pessoas. São narrativas que insistem na dor física e moral de suas vítimas, equacionando-as ao sofrimento, tal como esse foi *grosso modo* elaborado pelo cristianismo. O sofrimento é eliminado junto com as faltas morais do novo cristão. Somente suas marcas são exibidas e destacadas como um sinal de pertencimento a um mundo cruel que constitui os *resgatados da morte* também como *homens*.

Birman e Machado (2012) abordaram uma variante dos “ex-bandidos” e “ex-tudo” discutidos por Mariana Cortes. Reivindicando a mesma identidade evangélica, os “ex-bandidos” são personagens de grande importância na construção de trajetórias ideais dos fiéis e da Igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias (Adud) em suas relações com certas instituições seculares.

Na igreja conduzida pelo pastor Marcos Pereira vemos como ele dotou de centralidade no culto os personagens “ex-bandidos”, fazendo-os circularem

entre lugares do crime e da punição para finalmente alcançarem outros portos por intermédio da Igreja. O termo pelo qual foram identificados na Adud é particularmente revelador:

Um dos principais objetivos missionários da ADUD é transformar os indivíduos, designados como resgatados da morte, em uma categoria especial de fiéis, que protagonizam nos vídeos suas próprias histórias de vida, arranjadas evidentemente por critérios e da perspectiva da igreja. As histórias testemunham suas experiências com a morte, com o sofrimento e com os territórios onde estiveram reclusos: esconderijos do tráfico, celas de delegacias e penitenciárias. Através de seus corpos marcados e transformados pelo sofrimento, os ex-bandidos e ex-trafficantes operam como mediadores sociais para a formação de uma nova comunidade de salvação, em oposição à vida que deixaram para trás (Birman & Machado, 2012: 4).

A redenção propiciada pelos cultos por meio de imagens (vídeos e fotos) propagadas pela Adud é indissociável de uma salvação social e moral, designada por seu pastor como *cidadania*, e cujo horizonte maior seria a efetivação de uma limpeza territorial e moral da cidade pela conversão ilimitada e abrangente de seus habitantes. A relação entre a redenção dos *resgatados da morte* e a cidade ganha todo o seu sentido quando se percebe que os ditos *resgatados* teriam sido, de maneira naturalizada, identificados e tratados como inimigos da cidade. Assim, *resgatá-los da morte* é também *resgatar* a cidade dos criminosos que promovem seu cerco e que, nos embates armados nas periferias, seriam aqueles que mais morrem. Afirma-se, assim, um duplo resgate cujo objetivo é transformar esses indivíduos em *cidadãos cristãos*. Carly Machado muito justamente chamou atenção para esse entrelaçamento institucional de projetos de finalidade secular e de implementação religiosa como *pastorais*, no sentido foucaultiano do termo.⁵

A igreja do pastor Marcos compartilha com os fiéis um mapa virtual da criminalidade: os lugares do crime são identificados como aqueles que provocam a morte, onde se exerce a crueldade e se pratica a punição: lugares de onde Deus se ausentou. Os vídeos falam através de cenas, muitas delas violentas, sobre um trabalho religioso que é capaz de dobrar diante da ordem divina aqueles que estariam perdidos no mundo dos homens. As imagens de exorcismo reverberam o ato de dominar o demônio, a besta-fera, até ela ser dobrada pelo poder da força superior que física e espiritualmente se manifesta. Certos vídeos assistidos na igreja, também disponíveis em outras plataformas midiáticas, exibem os efeitos da crueldade praticados por traficantes que submetem bandidos rivais em seu poder. A câmera foca os corpos machucados, amarrados, vendados, com marcas das torturas que lhes foram infligidas. A intervenção do pastor permite salvá-los da submissão à morte, ao inferno e aos demônios do crime e da pobreza. E há ainda aqueles vídeos cujas cenas de exorcismo levam o público da igreja a compartilhar entre si e com os “ex-bandidos” presentes

as capturas ritualizadas pelas quais estes últimos foram finalmente *resgatados da morte*. O didatismo dos vídeos visa reiterar o vínculo entre espaços seculares aparentemente inócuos como as prisões, perigosos como as favelas e pecadores como os bailes, com os efeitos positivos do trabalho missionário nessas periferias da cidade, onde tudo isso se acumula.

O *humano* do ponto de vista das atividades do pastor, como facilmente se deduz, é uma qualidade reconhecida no condicional: só se obtém pela conversão ao cristianismo. O *testemunho* recolhido por Mariana Cortes descreve a vida desprovida de qualidades humanas e, por isso, uma vida de sofrimento, de animalidade e também de aprisionamento. O valor mercantil dos “*ex-tudo*” se deve a sua elaboração como potentes instrumentos de conversão que podem ser produzidos e comercializados pela própria Igreja, como acontece na Adud, ou, como vimos, ser elaborados por esses pequenos empreendedores religiosos e vendidos em circuitos heterogêneos do mercado informal. Os relatos sobre crimes e várias formas de crueldade, como a tortura, o assassinato, o aprisionamento, o abandono e a miséria, são permanentemente explorados pela mídia secular e religiosa como a matéria-prima dessas formulações teológicas.

Com efeito, as narrativas cristãs e seculares tomam a mesma população como alvo de intervenções diversificadas e nem sempre com os mesmos objetivos explícitos. Trata-se de um campo em que as diferenças que até agora apontamos são também grandemente associadas a práticas interseccionais (Brah, 2006; Piscitelli, 2008) (que implicam distintamente religião, classe, raça e gênero) e são submetidas a articulações específicas e reiteradas diferencialmente por igrejas e instituições seculares.⁶ Personagens “*resgatados da morte*”, na terminologia da Adud, são, como sabido, pobres, negros e homens moradores das periferias. É nos seus corpos que se materializa o potencial disruptivo desses sujeitos da morte e da violência. No entanto, há uma positividade atribuída a esse passado de crueldade na vida dos “*ex-bandidos*”: é por meio da transformação benéfica do sofrimento em martírio que pode nascer mais um cristão na cidade.

Ao se ficcionalizar, como vemos, os eternos combates entre o Bem e o Mal, também se promove a guerra urbana intermitente e se justifica o valor pragmático da violência. A questão é saber, ao menos momentaneamente, de que “*lado*” o “*ex-bandido*” se encontra. Como “*ex-bandidos*” alguns conseguiram atribuir positividade plena a suas carreiras progressas no crime e assim ampliar seu horizonte no presente. Carreiras de artistas gospel, de missionários, de pastores ou ainda de políticos se inscrevem em seus horizontes do possível. O mercado das terapias religiosas, do confinamento de menores e de drogados, aqueles da mídia, e também as ofertas crescentes em empregos como *seguranças* – cujas empresas e milícias organizadas apreciam homens fortes e seus vínculos com a polícia – não param de se desenvolver. As franjas e fronteiras porosas entre bandidos, policiais, funcionários e convertidos estão em cons-

tante movimento. Percebem-se, como já se observou, o caráter circular das trajetórias de seus integrantes e a cristalização de certos circuitos entre a rua, a periferia e as instituições de acolhimento, de conversão e de punição. Nada disso parece apagar uma certa indefinição identitária.⁷

SOFRIMENTO EM AÇÃO: PERFORMANCES DE GÊNERO EM ENCONTROS COM O ESTADO EM SUAS FACES MORAIS E RELIGIOSAS

No entanto, as identidades, mesmo quando atribuídas *a priori*, não são fixas. E o sofrimento tampouco é uma categoria estável, como também observaram Talal Asad (2003, 2011) e sobretudo Veena Das (2015, 2011a).

Perspectivas críticas em uma produção acadêmica recente têm permitido entender os jogos de poder e as relações conflituosas que transitam entre o legal, o ilegal e o criminoso, desfazendo o jogo binário e essencialista que dispõe em confrontos sem mediações os onipresentes policiais e bandidos (Machado da Silva, 2008; Leite, 2013; Telles, 2010, 2015; Hirata, 2010; Feltran, 2012; Efreem, 2017 e Rizek, 2011). O descentramento que assim se fez em relação a essas figuras altamente estereotipadas e mediatizadas tornou possível analisar práticas violentas no interior de dinâmicas sociais que estão longe de ser somente subsumidas a uma lógica criminal. Emergiu então um campo analítico de micropolíticas no qual essas categorias são analisadas em seus deslizamentos e assim apontam principalmente para a instabilidade desses processos, seus circuitos, atores e também a fluidez das identidades em jogo sob variadas circunstâncias (Fernandes, 2013, 2017; Rui, 2014).

Ressaltemos agora um veio analítico nesse descentramento das figuras dos bandidos que se passa por meio das relações de gênero, as quais se corporificam mediante uma dimensão ética. Com efeito, os trânsitos entre o humano e o não humano são também trânsitos que se tornaram possíveis por forte mediação de caráter moral que passou a se exercer por meio de relações de gênero. É sobretudo o viés da maternidade posto em relevo que permite eventualmente a agentes do Estado reconsiderar os ditos bandidos como humanos. As figuras maternas em muitas ocasiões reposicionam seus filhos diante da lógica de extermínio a qual eles estão submetidos. Um campo de sentimentos derivados da moralidade materna por vezes ganha destaque e novas formas de agenciamento. De um depoimento de um policial militar que trabalhava em uma UPP na cidade do Rio de Janeiro, César Teixeira (2015) destaca o caráter ambivalente de algumas narrativas policiais em relação ao ato de matar indivíduos. A única referência comum, acionada no momento dos homicídios, é o fato de suas vítimas serem homens, jovens, possivelmente negros e, principalmente, moradores de favelas. Um de seus entrevistados insiste sobre a atividade *de matar bandidos* como uma parte intrínseca de seu trabalho como policial militar. Revela um certo orgulho em contar que forjou muitas provas para assassinos à queima-roupa em incursões que realizou em favelas. Os chamados

“autos de resistência” no seu relato se transformam em “provas” de outra natureza: contabilizam via essa figura jurídico-policial um assassinato justificado como uma defesa legítima por parte do policial em serviço. Assim ele “conta” as mortes que provocou mediante essa referência compartilhada por policiais e familiares, vítimas de violência: trata-se bem de um homicídio designado por uma figura jurídica que todos sabem o que busca encobrir. No entanto, a relação de proximidade com certas mães levou-o a considerar em uma entrevista específica, destacada por Teixeira (2015: 87), esses mortos menosprezados como pessoas “falecidas”:

Enquanto eu era polícia militar, um dos meus maiores orgulhos eram os autos de resistência, que é a morte de traficante em combate. Bato no peito: polícia. Tava de serviço. Subi e matei mesmo. Fui baleado em serviço. Eu tenho uma faixa de dez a 15 autos de resistência. Só que hoje, conheço Dona Vera, do apoio – trabalha comigo aqui –, [que] perdeu o filho em confronto com a polícia: Dona Margarida perdeu o filho em confronto com a polícia; a mãe do falecido Paulinho – teve aqui agora – a polícia matou o filho dela. A gente passa a ter contato com uma outra realidade.

Esse depoimento é revelador de uma figura emblemática, a mãe dos ditos bandidos, sobre a qual se reúnem movimentos que potencialmente desfazem a criminalização dos jovens moradores de favelas. Diante da fala das mães o policial militar, que contou com orgulho o número de autos de resistência que consta de sua folha de serviço, fez um movimento de pesar, seguido de referências que singularizam os jovens: “Dona Vera... trabalha comigo aqui... Dona Margarida..., a mãe do falecido Paulinho”. Os jovens nessa entrevista foram percebidos por um efeito de mediação engendrado pela fala materna em um contexto de atendimento de jovens, o que alterou a forma do policial de os identificar.

Como se sabe, os dispositivos elaborados para tratar da violência articulam diferenças de raça, de classe e de gênero e assim facilitam, naturalizando, as acusações que designam os homens negros como propícios ao crime e às incivilidades, em contraste com as mulheres, posicionadas nesse jogo relacional como aquelas que melhor corporificam os valores morais.⁸ Os nexos com o ilícito e o ilegal, os trabalhos de ocasião, bem como o aprisionamento frequente, além da acusação de ligação com o tráfico são operados como signos de uma falha moral dos homens para responder como *sujeitos cidadãos* diante do Estado. A lógica da guerra, em suma, fortalece essa articulação essencialista dos gêneros pelo aprimoramento das tecnologias de governo relativas à violência.

Como se houvesse um consenso difuso e amplamente partilhado sobre a superioridade moral das mulheres em relação à violência e ao crime que abrange tanto pontos de vista religiosos como seculares. E de certa forma, o que relatamos aponta para os homens como o alvo dos trabalhos pastorais e para as mulheres como aquelas que teriam uma pouco questionada e (muito acionada) aderência aos valores morais seculares e cristãos.⁹

As articulações entre as práticas religiosas católicas, cristãs e também seculares indicam outro lugar concedido ao sofrimento quando se mencionam mulheres. Investido de uma agência específica, ele revela uma adesão apaixonada e visceral (Hirshkind, 2017) à causa de seus filhos, o que contrasta com as formas de distanciamento e de indiferença cultivados por aqueles associados ao combate, tido como pragmático e necessário, aos inimigos da cidade. As acusações às mulheres feitas por policiais e juízes, em contextos de conflito, não as inscrevem facilmente em um campo cristalizado e relativamente estável “do lado” dos inimigos da sociedade. Como sinalizam Vianna e Farias (2011), há tentativas recorrentes de inversão de papéis para, em julgamentos dos policiais militares acusados pelas mortes de seus filhos, os recolocar no banco dos réus. E assim a *luta das mães* inclui esforços para coibir a criminalização da vítima e delas próprias nos julgamentos. Adriana Vianna (2015: 412), ao analisar a presença materna na construção das “vítimas” em julgamentos sobre jovens assassinados, observa como essas distinções são disputadas em seus sentidos por meio da figura materna:

No mesmo julgamento, ocorrido no final de 2010, pudemos ver o quanto a presença materna atua como elemento de ponderação moral na construção da “vítima”, indicando a formação de uma curiosa figura didática mãe-filho como o ponto para o qual convergem as avaliações sobre a veracidade de se estar lidando efetivamente com a morte de um “trabalhador”. A forma como precisa ser exaustivamente demonstrado que os mortos não tinham envolvimento com o tráfico, que estudavam ou trabalhavam não é feita sem menções constantes à mãe, do mesmo modo que ela não cansa de enunciar, seja nas manifestações, seja para outros participantes do julgamento, que havia “criado” direito o seu filho.

A perseverança, enfatiza Vianna (2015: 412), é parte dessa relação materna reconhecida aliás até por seus possíveis acusadores como um argumento legítimo a respeito de seus filhos: “Como asseverou o assistente de acusação no mesmo julgamento, ‘mãe de traficante não fica anos lutando por justiça’”.

Há mais de 25 anos surgiu uma nova figura no encontro de mulheres com o Estado. Como reação de um grupo de mães a chacinas e desaparecimentos de seus filhos, organizou-se o movimento de *mães contra a violência* no Rio de Janeiro (Birman & Leite, 2004; Araujo, 2011, 2014; Farias, 2015). Os esforços cotidianos das *mães*, figuras centrais envolvidas nesta causa, em percorrer os descaminhos da burocracia estatal, em ultrapassar a ilegitimidade de suas regras, em confrontar os desmandos e ameaças das forças policiais têm pavimentado seus movimentos que, desse modo, por meio de cotidianos de sofrimento afirmado e reivindicado, resistem à *guerra sem fim*.

Não é possível considerar com esses exemplos que o estatuto moral das mães foi acionado mediante conexões religiosas diretamente afirmadas. A religião, entretanto, se faz presente por muitos meios no cotidiano das mulheres

(Garcia dos Santos, 2014) e participa da elaboração dessas lutas. Preferimos sugerir que a pauta desses movimentos tem sido organizada com base em princípios identificados como seculares, como a luta por justiça a seus filhos, o que se pode deduzir das análises etnográficas de Adriana Vianna e Juliana Farias (2011). No entanto, o secular nesse e em outros casos, encontra-se embebido em um pano de fundo religioso que o constituiu nos quadros de uma nação católica. Embora se saiba que são as mulheres que enchem os cultos das igrejas evangélicas e de todas as outras, são principalmente as modalidades de articulação entre as diferenças relativas ao gênero e à raça que nos ajudam a compreender as relações entre as mulheres e o sofrimento nos eventos que as mobilizam contra a guerra aos ditos inimigos da sociedade, seus filhos e parentes próximos.

A condição de vítima e de pessoa sacrificada está sem dúvida entrelaçada com certos imaginários católicos que relegam às mulheres, quase automaticamente, um sentido de sacrifício marcado pela passividade, emblemático das tradições marianas. A passividade acompanharia as mulheres que sofrem como figuras do martírio decorrentes dessa tradição que forjou também nessa relação entre sofrimento e santidade a narrativa católica hegemônica sobre a nação brasileira (cf. Steil, Mariz & Reesnick, 2003). Como sugere Cecília Mariz (2003: 261), nas manifestações do catolicismo popular haveria “a glorificação do martírio”. Marjo Theije e Els Jacobs (2003: 37) reforçam a percepção do viés de gênero estruturando os cultos às aparições de Maria.

Percebe-se que o enquadramento nessa literatura das mulheres que defendem seus filhos por meio das imagens do sacrifício feminino não dá conta inteiramente das formas de agir dessas mulheres. Isso porque o ato de se sacrificar (e de sofrer) é aquele que parece prover de agência a figura materna. Como destaca Adriana Vianna (2015), elas fazem do sofrimento um modo de intervenção específico, capaz de afrontar, com o desgaste físico e moral que também as alimenta, a luta cotidiana.

O sacrifício assim faz parte do que em alguns trabalhos se indica como o cotidiano das mulheres, que se espraia entre trabalho, casa e cuidados e não se distingue da vida tal como é posta e vivida (Das, 2011a, 2015). É em um modo minoritário e quase invisível que textos etnográficos chamam atenção para o modo como as mulheres acionam a justiça, a polícia, o tráfico, o pastor, o pai/mãe de santo buscando aliados e recursos para afrontar as forças em jogo em encontros diversos, nas igrejas, nas periferias, nos julgamentos, nas situações de confronto armado e em suas moradias.

Como vimos, o exorcismo se apresentou como um instrumento altamente mediatizado de ação religiosa para retirar os homens das situações de envolvimento com o crime e os redimir. O recurso a outros instrumentos religiosos, menos legítimos, mas nem por isso considerados ineficazes (Maggie, 1992), foi minuciosamente descrito por Camila Pierobon (2018) em sua tese de dou-

torado. Leonor, sua interlocutora de pesquisa, contou-lhe detalhadamente como se dedicou intensamente a preparar um número gigantesco de *trabalhos de macumba* para salvar sua filha da prisão, onde ela foi barbaramente torturada. É interessante destacar que Leonor frequentava uma igreja evangélica cujo pastor recusou ajudá-la, por que sua filha estaria comprometida com o tráfico. Assim Leonor resolveu – diante da terrível situação que ela enfrentava como presa, torturada, e submetida a um julgamento claramente orientado para condená-la por associação com o tráfico – dedicar-se, em segredo, mas com afincos, a fazer trabalhos mágicos para inviabilizar, com o auxílio de suas entidades (Exu e Pombagira), sua condenação. Sua atividade religiosa nesse caso decorreu, como assinala Pierobon (2018), fundamentalmente de uma ética de cuidados que a sustenta subjetivamente, dando-lhe condições de habitar o mundo sempre brigando, *na luta*, a favor de seus filhos e de sua mãe doente.

Se o entrelaçamento entre o religioso e o secular levou principalmente pastores, ao menos nos casos aqui tratados, a ganhar mais visibilidade na esfera pública e a promover suas igrejas como atores importantes no combate ao crime e à violência, o mesmo não aconteceu com as mulheres. A crueldade e a violência praticadas nessas guerras sem fim se reafirmam como masculinas, bem como as alianças entre certas igrejas e segmentos do Estado para exercer o pastorado de corpos e almas.

A mediação feminina, ainda que com limites evidentes, tem operado com frequência de forma mais claramente localizada, desfazendo vieses generalizantes que reiteram seus filhos e parentes como inimigos. Nas redes que integram homens, mulheres, filhos e parentes, o pastor pode abençoar um *irmão* que se *afastou* da igreja, pode acolher jovens *desviados*, envolvidos em atividades escusas. Do mesmo modo, é possível ao padre católico, e também ao pastor e ao pai de santo, bem como ao dirigente espírita, proteger algum antigo fiel em fuga. Essas ocorrências raras, por certo, também articulam religião e política, secularismo e violência, mas assim o fazem principalmente por meio da mediação física e moralmente encarnada pelas mulheres com o sofrimento, em contraste com os homens, marcados pela violência. Essas práticas, pouco visíveis, desfazem em algum nível as grandes rupturas que legitimam cotidianamente a guerra e o número crescente de indivíduos a eliminar ou, quem sabe, a salvar e redimir via os muitos programas de tutela, alimentados pelos governos dos pobres. Em suma, a intervenção feminina não se apresenta tão condicionada às fronteiras que separam os que têm direito à vida dos que podem morrer.

Terminemos então ressaltando que em meio aos efeitos dessas articulações entre práticas seculares e religiosas destaca-se o fato de se encontrarem constituídas também mediante uma ética de cuidados, como assinalou Pierobon (2018). Uma ética que, essencialmente, não se pratica no condicional pelo respeito exigido às clivagens políticas e aos dispositivos da violência. Seus impe-

rativos são de base relacional, possibilitando assim que os elos familiares prevaleçam sobre quaisquer outras considerações. Ao finalizar o texto com as mediações das mulheres queremos chamar atenção para esses seus movimentos que, por mais invisíveis que sejam, são compostos por gestos que confrontam e se contrapõem à *guerra sem fim* por meio de uma lógica relacional com base em uma ética de cuidados. A dissolução do eixo relativo à distinção entre o humano e o não humano parece se constituir como um movimento nos dias de hoje fortemente minoritário, no qual se destaca um viés de gênero também inscrito nos entrelaçamentos religiosos e seculares.

Recebido em 12/3/2018 | Revisto em 9/1/2019 | Aprovado em 4/2/2019

Patricia Birman é doutora em antropologia social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É professora titular de antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pesquisadora do CNPq.

NOTAS

- 1 Cf. Carly Machado (2014 e 2016) analisou dois importantes projetos que associam a salvação individual à salvação da cidade, a saber, o projeto Afro-Reggae e o projeto do pastor Marcos Pereira, ambos dedicados a constituir um nexos entre estes dois objetivos, vistos, portanto, como interligados: salvar a cidade do crime e os criminosos da morte. Para uma análise do projeto do pastor Marcos Pereira, ver Birman & Machado (2012) que retomaremos aqui. É importante ressaltar que o religioso nesses artigos citados é compreendido por uma perspectiva relacional, sem sentido fixo e estabelecido, conforme a perspectiva inaugurada por Talal Asad (1993). Para análises nessa perspectiva no Brasil, consultar os trabalhos de Emerson Giumbelli (2014).
- 2 Cf. nessa mesma perspectiva Achilles Mbembe (2016: 133); ele descreve o que entende por colônia aproximando sua construção das formas atuais de exercício do governo: “Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre ‘inimigo’ e ‘criminoso’. Assim, é impossível firmar a paz com eles. Em suma, as colônias são zonas em que a guerra e a desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do Estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’”.
- 3 Não cabe neste artigo desenvolver tudo aquilo que ao longo dos anos foi apresentado pelos governantes como novas formas e tecnologias de gestão da violência. Novas armas, novos equipamentos de vigilância, novos agentes públicos para tratar do problema, novos segmentos do Estado envolvidos e criados: Força Nacional, Exército, serviços de inteligência, assessorias especiais etc. Não conheço trabalhos que se tenham dedicado a levantar esse campo e sua progressão. Podemos destacar aqueles fundamentais que ao longo da última década se voltaram para compreender sociologicamente “a produção das mar-

gens” (Das, 2004) como um processo em curso na cidade (Leite, 2013; Machado, 2008, entre outros)

- 4 Cf. O trabalho de Raquel Sant’Ana (2017) sobre as premissas da Batalha Espiritual e da Teologia do Domínio, ambas pentecostais. Enquanto a Batalha Espiritual é agenciada para o combate aos demônios, identificando-os mediante comportamentos permissivos e discursos favoráveis à pauta do aborto e do homossexualismo, a Teologia do Domínio é descrita como uma forma de agenciamento direcionada para um objetivo político e religioso, a saber, conquistar os espaços sociais e políticos, “ocupá-los” política e religiosamente.
- 5 Aponta como parte de uma biopolítica as tentativas de controlar e disciplinar institucionalmente esses indivíduos que tanto são postos em prisões quanto circulam em instituições religiosas e terapêuticas.
- 6 O trabalho de Avtar Brah (2006) e de Adriana Piscitelli (2008) nos inspiraram particularmente. Mediante a análise das práticas interseccionais, insistem sobre “as articulações entre diferenças”. Distanciam-se, assim, de uma perspectiva essencialista e a-histórica relativa aos estudos de gênero e raça.
- 7 Adriana Fernandes (2013, 2017) analisa certos circuitos de populações de rua que envolvem diferentes modalidades de busca por moradia que podem incluir abrigos, centros de acolhimento religiosos, prisões e hospitais etc. Os circuitos do *crack* foram analisados por Taniele Rui (2014) nesse mesmo sentido, destacando as idas e vindas entre a rua e os recolhimentos compulsórios. Recentemente no Rio de Janeiro se aprovou uma lei que permite a presença de policiais militares no interior de estabelecimentos escolares, para coibir ataques criminosos e violentos de estudantes e também de pessoas estranhas aos membros do *staff* escolar. Essa lei que militariza as instituições escolares também cria uma abertura para incluir os estudantes em circuitos de punição: da escola para a delegacia, desta para um centro de acolhimento de menores etc.
- 8 O programa Bolsa Família, por exemplo, aciona o que seriam faltas morais masculinas – como a bebida, o gasto perdulário do salário – para direcionar o recebimento da bolsa pelas mulheres.

- 9 Em um certo momento, as mulheres foram chamadas a participar de projetos de *pacificação* da cidade como protagonistas nas favelas. Sua atribuição era auxiliar no trabalho de controle da juventude local, à base de conselhos fornecidos aos que conseguiam identificar como sujeitos às atrações do tráfico. *Jovens em situação de risco*, como foram volta e meia designados ao longo dos últimos 30 anos, eram seus alvos. Esse dispositivo, ao menos teoricamente, dotou as mulheres de um papel de tutela. O programa inaugurado pelo antigo ministro Tarso Genro, do governo Lula, queria inovar o tratamento da segurança pública por meio de uma política de aproximação com os jovens negros favelados que teria as mulheres também faveladas como suas auxiliares. Mulheres da Paz surgiu nos anos 2000 (cf. Sorj, 2016).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. (2004). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.
- Araújo, Fábio. (2014). *Das técnicas de fazer desaparecer corpos*. Rio de Janeiro: Lamparina/Faperj.
- Araújo, Fábio. (2011). Narrativas do terror e do sofrimento. Relato materno sobre o desaparecimento forçado do filho. *Sociedade e Cultura*, 14/2, p. 333-344.
- Asad, Talal. (2011). Reflexões sobre a crueldade e a tortura. *Revista Pensata*, 1/1, p. 160-163.
- Asad, Talal. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. (1993). *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Birman, Patrícia. (2017). Governing the poor: secular and religious practices in debate. In: Mapril, José; Blanes, Rui; Giumbelli, Emerson & Wilson, Erin (orgs.). *Secularisms in a postsecular age?* Palgrave: Macmillan.
- Birman, Patrícia. (2015). Ocupações: territórios em disputa, gêneros e a construção de espaços comuns. In: Birman, Patrícia; Leite, Márcia; Machado, Carly & Carneiro, Sandra

Sá (orgs.). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: FGV.

Birman, Patrícia & Leite, Márcia (orgs.). (2004). *Um mural para a dor: movimentos cívicos religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: UFRGS.

Birman, Patrícia & Machado, Carly. (2012). A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27/80, p. 55-69.

Brah, Avtar. (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26, p. 329-376.

Comaroff, Jean & Comaroff, John. (2012). *Theory from the South or How Euro-America is evolving toward Africa*. Boulder: Paradigm Publishers.

Cortes, Mariana. (2014). O mercado pentecostal de pregações e testemunhos: formas de gestão do sofrimento. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34/2, p. 184-209.

Das, Veena. (2015). *Affliction. Health, disease and poverty*. New York: Fordham University Press.

Das, Veena. (2011a). *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press.

Das, Veena. (2011b). O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, 37, p. 9-41.

Das, Veena & Poole, Deborah. (2004) *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fé: School of American Research Press.

Efrem Filho, Roberto. (2017). Os meninos de Rosa: sobre vítimas e algozes, crime e violência. *Cadernos Pagu*, 51, p. 175-106.

Farias, Juliana. (2015). Da capa de revista ao laudo cada-vérico; pesquisando casos de violência policial em favelas cariocas. In: Birman, Patrícia; Leite, Márcia; Machado, Carly; Carneiro, Sandra de Sá (orgs.). *Dispositivos urbanos e tramas dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: FGV/Faperj, p. 419-450.

Feltran, Gabriel. (2012). Governo que produz crime, crime que produz governo: o dispositivo de gestão do homicídio em São Paulo (1992-2011). *Revista Brasileira de Segurança Pública*. São Paulo, 6/2, p. 232-255.

Fernandes, Adriana. (2017). Medicalização e quedas: formas de narrar a contrapelo. Apresentação no Seminário Fazendo mover, fazendo parar: entre prisões, abrigos, ruas, pessoas e documentos. Museu Nacional, UFRJ (mimeo).

Fernandes, Adriana. (2013). *Escuta ocupação: arte do contornamento, viração e precariedade no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. PPCIS/Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Garcia dos Santos, Yumi. (2014). Família, trabalho e religião das mulheres assistidas em São Paulo. *Cadernos de Pesquisa*, 44/152, p. 400-421.

Giumbelli, Emerson. (2014). *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome.

Graham, Stephen. (2016). *Cidades sitiadas. O novo urbanismo militar*. São Paulo: Boitempo.

Hirata, Daniel. (2010). *Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida*. Tese de Doutorado. PPGS/Universidade de São Paulo.

Hirschkind, Charles. (2017). Existe um corpo secular? *Religião e Sociedade*, 37/1, p. 175-189.

Leite, Márcia Pereira. (2013). La favela et la ville: de la production des "marges" à Rio de Janeiro. *Brésil*, 3, p. 109-128.

Leite, Márcia Pereira. (2000). Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da cidadania e da política no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15/44, p. 73-90.

Machado, Carly. (2014). Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 20/42, p. 153-180.

Machado, Carly. (2013). É muita mistura: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, 33/2, p. 13-36.

Mbembe, Achilles. *Necropolítica*. (2016). *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, 32, p. 122-151.

Machado da Silva, Luiz Antonio (org.). (2008). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Faperj.

Maggie, Yvonne. (1992). *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

Mariz, Cecília. (2003). Rainha dos Anjos. A aparição de Nossa Senhora em Itaipu, Niterói. In: Steil, Carlos Alberto; Mariz, Cecília & Reesink, Misia (orgs.). *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: UFRGS, p. 269-282.

Mariz, Cecília. (1999). A teologia da guerra espiritual: uma revisão da literatura socioantropológica. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47, p. 33-48.

Pierobon, Camila. (2018). *Tempos que duram e lutas que não acabam: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate*. Tese de Doutorado. PPCIS/Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Piscitelli, Adriana. (2008). Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiros. *Sociedade e Cultura*, 11/2, p. 263-274.

Rizek, Cibele & Georges, Isabel. (2016). Práticas e dispositivos: escalas, territórios e atores. *Contemporânea*, 6/1, p. 51-73.

Rui, Taniele. (2014). *Nas tramas do crack – etnografia da abjeção*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.

Sant’Ana, Raquel. (2017). *A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma “coletividade evangélica” a partir da Marcha para Jesus*. Tese de Doutorado. PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Sorj, Bila. (2016). Políticas sociais, participação comunitária e a desprofissionalização do care. *Cadernos Pagu*, 46, p. 107-128.

Steil, Carlos Alberto; Mariz, Cecília & Reesink, Misia (orgs.). *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: UFRGS.

Teixeira, Cesar Pinheiro. (2015). O ‘policial social’: algumas observações sobre o engajamento de policiais militares em projetos sociais no contexto de favelas ocupadas por UPPs. *Dilemas*, 8/1, p. 77-96.

Telles, Vera. (2015). Cidade: produção de espaços, formas de controle e conflitos. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, 46/1, p. 15-41.

Telles, Vera. (2010). *A cidade nas fronteiras do legal e ilegal*. Belo Horizonte: Argumentum.

Theije, Marjo & Jacobs, Els. (2003). Gênero e aparições Marianas no Brasil contemporâneo. In: Steil, Carlos Alberto; Mariz, Cecília & Reesink, Mizia (orgs.). *Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições Marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.

Vianna, Adriana. (2015). Tempos, dores e corpos. Considerações sobre a “espera” entre familiares de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro. In: Birman, Patrícia; Leite, Márcia Pereira; Machado, Carly & Carneiro, Sandra de Sá (orgs.). *Dispositivos urbanos e tramas dos viventes, ordens e resistências*. Rio de Janeiro: FGV/Faperj, p. 405-418.

Vianna, Adriana & Farias, Juliana. (2011). A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, 37, p. 79-116.

NARRATIVAS SECULARES E RELIGIOSAS SOBRE A VIOLÊNCIA: AS FRONTEIRAS DO HUMANO NO GOVERNO DOS POBRES

Resumo

Analisaremos encontros e confrontos na esfera pública em discursos religiosos e seculares sobre a violência. Sugerimos que o tratamento da violência nesses discursos possui como eixo a distinção entre o humano e o não humano, bem como as pequenas nuances dispostas ocasionalmente em suas fronteiras. Essas se configuram de forma instável e variada tanto em suas versões seculares quanto religiosas, incluindo também os sentidos atribuídos à dor e ao sofrimento. As ideias religiosas de dor e de sacrifício como caminhos de redenção já conduziram tanto à recusa quanto a um consentimento implícito das práticas da tortura, do homicídio, do crime e da violência. O repertório de problematizações e de intervenções micropolíticas em torno da violência nos encaminhou para a importância das relações de gênero nesse campo, com destaque para as éticas que hoje estruturam certas condutas, tanto religiosas quanto seculares.

Palavras-chave

Secularismo;
violência;
sofrimento;
religião;
gênero.

SECULAR AND RELIGIOUS NARRATIVES ON VIOLENCE: THE FRONTIER OF THE HUMAN IN THE GOVERNMENT OF THE POOR

Abstract

The article analyses the encounters and confrontations in the public sphere in religious and secular discourses on violence. I suggest that the treatment of violence in these discourses pivots on the distinction between the human and the non-human, as well as the small nuances located occasionally on their boundaries. These are configured in unstable and varied forms in both their secular and religious versions, including too the meanings attributed to pain and suffering. The religious ideas of pain and sacrifice as paths to redemption already lead to both a rejection of and an implicit consent to the practices of torture, homicide, crime and violence. The repertoire of problematizations and micropolitical interventions surrounding violence points to the importance of gender relations in this field, highlighting the ethics that today structure certain conducts, religious and secular alike.

Keywords

Secularism;
violence;
suffering;
religion;
gender.

I Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, RS, Brasil
guilherme_bartz@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3804-6130>

II Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, RS, Brasil
ruben.oliven@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3556-6955>

Guilherme Furtado Bartz^I
Ruben George Oliven^{II}

COMO O TRABALHO FLEXÍVEL AFETA OS MÚSICOS ERUDITOS? O CASO DA ORQUESTRA DE CÂMARA THEATRO SÃO PEDRO DE PORTO ALEGRE

INTRODUÇÃO

A flexibilização do trabalho é realidade que atinge número cada vez maior de profissões. No setor artístico, um dos segmentos que vêm sendo mais afetados por essa configuração é o da música, especialmente o setor formado pelos profissionais que atuam no campo da música erudita. Nesse ramo, muitos músicos trabalham de forma descontinuada, tendo que adotar múltiplas frentes de trabalho para poder enfrentar a incerteza econômica e a falta de garantias profissionais. Este artigo analisa essa realidade a partir de um caso concreto: os músicos da Orquestra de Câmara Theatro São Pedro (OCTSP), grupo sediado em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul.

Esses profissionais foram estudados a partir de uma pesquisa etnográfica. A combinação da observação direta dos ensaios e dos concertos com entrevistas individuais possibilitou captar a dinâmica da orquestra e o cotidiano dos músicos com foco nas relações de trabalho.

A etnografia que embasa este artigo foi realizada com os músicos da orquestra entre dezembro de 2016 e agosto de 2017, e consistiu na observação de 22 ensaios e dez apresentações do conjunto. Também foram feitas 16 entrevistas individuais, incluindo 15 instrumentistas e o maestro. É importante frisar que os profissionais que participaram da pesquisa obtinham toda a sua renda desempenhando atividades exclusivamente vinculadas ao campo da música.

Ainda que o foco da etnografia tenha sido sobre a participação dos músicos no contexto da OCTSP, também buscamos examinar todas as demais formas de atuação profissional desses indivíduos, seja como instrumentistas de outras orquestras ou professores de música, seja como músicos de eventos (casamentos, formaturas, aniversários, homenagens, funerais) ou em outras atividades musicais. Essa ampla variedade de estratégias de atuação profissional é reveladora, principalmente, da grande flexibilidade, informalidade e precariedade que caracteriza esse setor específico de trabalho.

O artigo tem três seções, seguidas de uma conclusão. A primeira seção oferece considerações teóricas, a partir de Boltanski e Chiapello (2009), sobre a flexibilidade e a precarização do trabalho num contexto geral. A segunda, apoiada em Menger (1999, 2005), examina esse fenômeno de forma mais explícita: no universo artístico. A terceira seção apresenta os resultados da etnografia com os músicos da orquestra, que revelaram as particularidades dessa flexibilidade e as implicações dessa condição em suas vidas, tanto no âmbito profissional quanto fora dele. Por último, a conclusão explicita certas contradições observadas nas relações de trabalho dos músicos e aponta novas possibilidades de pesquisa nesse setor específico do mercado de trabalho.

1. TRABALHO FLEXÍVEL E PRECARIZAÇÃO

Uma boa parte do trabalho musical na atualidade, especialmente no contexto da música erudita, vem sendo marcada pela flexibilidade, a atuação por projetos,¹ os múltiplos empregos, a incerteza econômica e a falta de garantias profissionais por parte dos trabalhadores. Essas características não são atributos exclusivos da atividade musical, nem mesmo da atividade artística entendida num sentido amplo. Antes, relacionam-se a contextos mais extensos: são configurações que vêm sendo observadas há algumas décadas e que atingem uma série de setores do mundo do trabalho, em níveis globais. Essas novas conformações, percebidas dentro do que se poderia chamar de um novo espírito do capitalismo (Boltanski & Chiapello, 2009), possuem origem histórica definida e certas peculiaridades que merecem ser elucidadas. O trabalho, tal como o entendemos hoje, nem sempre ocorreu dentro dos moldes atuais – em especial o trabalho artístico e o musical. Por essa razão, torna-se relevante compreender como essas mudanças tiveram curso.

Boltanski e Chiapello (2009) são sociólogos que ajudam no entendimento desse cenário de transformações no mundo do trabalho. De acordo com eles, a partir dos anos 1980 muitas empresas adotaram como estratégia, em relação a seus trabalhadores, aquilo que veio a ser denominado flexibilidade. Esse termo pode ser explicado a partir de dois enfoques. Primeiro, verifica-se uma flexibilidade interna nas empresas, com base em profunda transformação da organização do trabalho: uma exigência devida à polivalência do trabalhador, que precisa desenvolver seu autocontrole, sua autonomia etc. Segundo, perce-

be-se uma flexibilidade externa, que supõe uma organização do trabalho em rede, na qual as empresas encontram os recursos de que carecem por meio de abundante subcontratação e de mão de obra maleável em termos de emprego (empregos precários, temporários e trabalho autônomo), de horários e de jornada de trabalho (em tempo parcial, com horários variáveis etc.) (Boltanski & Chiapello, 2009: 240).

Com o passar dos anos, conforme essas mudanças foram sendo implementadas pelas empresas, observou-se que inúmeros trabalhos se tornaram cada vez mais precarizados. Os vínculos entre os trabalhadores e as empresas fragilizaram-se, já que muitos contratos de emprego passaram a ser feitos dentro da lógica flexível: por um tempo determinado, parcial e variável – fator que impactou diretamente a confiança e segurança do empregado em relação a seu emprego. Essa tendência veio se acentuando tanto nas últimas décadas, que, em alguns setores, o que era a exceção de antigamente tem-se transformado na regra atual: a forma normal e mesmo aceitável de trabalho, em diversos segmentos, vem seguindo o modelo da flexibilidade.²

Quando surgiram, essas mudanças foram acompanhadas, não sem alguma ironia, de uma “propaganda positiva”. Elas nasceram (e ainda aparecem) vinculadas a uma ideia de libertação do trabalhador, conceito originalmente associado a uma crítica ao capitalismo. No entanto, com o tempo, essa ideia desvirtuou-se, passando a representar um novo tipo de exploração do trabalhador.

Na esteira dessas mudanças, observou-se também um culto ao desempenho individual e uma exaltação da mobilidade do trabalhador (Boltanski e Chiapello, 2009: 239). Os profissionais mais valorizados passaram a ser aqueles que apresentavam alto rendimento produtivo e grande versatilidade em sua forma de atuação. Uma palavra que ganhou força, e que também carregava consigo a intenção de dissimular as novas desigualdades do mundo do trabalho, foi empregabilidade. Esse termo designa a capacidade que as pessoas precisam ter para que a elas se recorra nos projetos (Boltanski e Chiapello, 2009: 126). Defende-se que a experiência que se conquista na atuação em múltiplos projetos é uma oportunidade para aumentar a própria empregabilidade – que também pode ser entendida como uma espécie de capital pessoal que cada um deve ter e gerir, sendo constituída pela soma de inúmeras competências.

Essas e outras transformações no mundo do trabalho acabaram sendo acompanhadas de forte degradação da situação de muitos trabalhadores. No que se refere à condição financeira e à estabilidade profissional, é importante ressaltar que a posição social de inúmeras pessoas sofreu reveses significativos. Para Boltanski e Chiapello (2009: 279), no que diz respeito aos salários, parece que cada vez mais estão sendo desvinculados desses pagamentos os custos incorridos antes do emprego (gastos com formação, sustento durante os períodos de inatividade, folgas etc.) e depois dele (reconstituição das forças, desgaste e enve-

lhecimento etc.). Os pagamentos estão cada vez mais atrelados apenas ao tempo efetivamente trabalhado, o que corresponde a um ajuste quase em tempo real, por parte das empresas, entre os gastos, o número de empregados e a demanda pelos serviços (Boltanski & Chiapello, 2009: 272).

Essa nova forma de exploração dos trabalhadores, que beneficia empresas e empregadores, encontra pouca resistência por parte dos prestadores de serviço, porque o medo difuso do desemprego, associado à forte concorrência, é fator que neles estimula certa “docilidade”. Para poder continuar “jogando o jogo”, dentro das regras atualmente vigentes, as pessoas são pressionadas a aceitar essas novas relações trabalhistas, pouco podendo fazer para mudar a situação em que se encontram.

2. O TRABALHO NO CONTEXTO ARTÍSTICO

Pierre-Michel Menger é um sociólogo francês que se vem debruçando sobre o tema do trabalho no âmbito artístico. Segundo seu entendimento, a classe dos artistas caracteriza-se pelos seguintes atributos:

no seio da população ativa, os artistas são mais jovens, mais instruídos, mais concentrados nas metrópoles, conhecem taxas mais elevadas de trabalho independente assim como de desemprego e de subemprego involuntário (devido à forte difusão das diferentes formas de trabalho a tempo parcial e de trabalho intermitente), e são muito frequentemente pluriativos. Os seus ganhos são em média inferiores aos dos ativos da sua categoria de pertença – os “quadros e profissionais intelectuais superiores” em França, os “professionals, technical and managerial workers” nos EUA. Os seus rendimentos são por outro lado mais variáveis de um período a outro da sua carreira, e as desigualdades interindividuais de rendimento são ao mesmo tempo particularmente elevadas e paradoxalmente muito bem aceitas (Menger, 2005: 17).

O autor ressalta que as formas de emprego por meio das quais os artistas oferecem seus serviços são em geral o autoemprego, o *freelancing* e as diversas formas atípicas de trabalho (trabalho intermitente, trabalho em tempo parcial e multiassalariado). Isso tem como efeito introduzir nas situações individuais de atividade a descontinuidade; as alternâncias entre períodos de trabalho, desemprego e procura de atividade; a gestão de redes de interconhecimento e de sociabilidade fornecedoras de informações e de compromissos; a multiatividade na e/ou fora da esfera artística etc.

De acordo com Menger (2005: 109), o mundo artístico desenvolveu quase todas as formas flexíveis de emprego, ou seja, diversas modalidades de exercício do trabalho (desde o mais estreitamente subordinado até o mais autônomo) e diferentes combinações de atividade (da pluriatividade escolhida pelo criador de sucesso à pluriatividade forçada do criador que financia o seu trabalho através de atividades de subsistência).

Isso não quer dizer que trabalhos ditos *estáveis* não sejam encontrados nesse setor. Ocorre que serviços desse tipo tendem a se concentrar em locais

específicos, principalmente em organizações artísticas com atuação sólida e permanente, tais como orquestras sinfônicas, casas de ópera, conservatórios e empresas de arquitetura (Menger, 1999: 546). Ainda assim, essas mesmas organizações costumam combinar, em seu quadro de funcionários, uma parte de trabalhadores estáveis com uma parcela de prestadores de serviços com vínculos temporários. Observando-se organizações culturais menores ou de atuação mais efêmera, contudo, percebe-se que há um predomínio dos contratos de trabalho de curto e médio prazos.

Seguindo a lógica da flexibilidade, os contratos de trabalho firmados entre trabalhadores e contratantes possibilitam criar laços e despedir os primeiros de acordo com as conjunturas e necessidades momentâneas, sem grandes prejuízos para os segundos. Essa situação é, paradoxalmente, muito semelhante à observada em setores nos quais os trabalhadores são pouco qualificados – já que a simplicidade das tarefas que eles realizam permite rápida substituição da mão de obra em caso de necessidade. Nesses outros mercados, ditos secundários, os trabalhadores costumam ter pouca qualificação e formação, por isso recebendo salários baixos (Menger, 1999: 546).

Apesar de semelhante, entretanto, a situação no contexto artístico apresenta algumas distinções interessantes. Esse é um setor no qual as diferenças entre os trabalhadores são extremamente valorizadas: de talento, experiência, aparência física etc. (Menger, 2005: 102). Além disso, como classe, os artistas costumam ter formação e qualificação superiores aos dos trabalhadores secundários.³ É nesse ponto que surge o paradoxo: os artistas são trabalhadores qualificados e relativamente bem remunerados (como ocorre nos mercados primários), mas atuam sob um regime de grande flexibilidade de emprego (como verificado nos mercados secundários).

Ao seguir a lógica da flexibilidade, as organizações artísticas beneficiam-se enormemente dessa configuração porque, num cenário de desintegração vertical da produção, elas podem minimizar seus riscos, transferindo a incerteza do mercado para baixo, ou seja, diretamente para os trabalhadores (Menger, 1999: 550). Os artistas tornam-se, na realidade, trabalhadores independentes que ficam circulando entre os vários empregos disponíveis. Eles acabam atuando como “operadores de pequenos negócios”, realizando transações com organizações maiores e, muitas vezes, participando de forma esporádica e simultânea em múltiplas frentes de trabalho.

Ainda que assimétrica, essa relação entre empregados e empregadores se tornou a forma predominante que ambos os lados encontraram para, juntos e de forma interdependente, poder atuar. Nesse sentido, o artista acaba muitas vezes se tornando um empresário de sua própria carreira, um *portfolio worker*, “a custo de uma forte individualização do seu sistema pessoal de atividade e de uma gestão racionalizada dos seus capitais pessoais (tempo, esforço, competências, empregabilidade, reputação)” (Menger, 2005: 122).

No que se refere aos contratantes, percebe-se como é do interesse das organizações poder contar sempre com um leque de profissionais competentes e (quase sempre) disponíveis, que possam constituir equipes capazes de oferecer um serviço de qualidade. Os empregadores, desse modo, ficam livres para recorrer ou não a indivíduos que conhecem e com os quais já trabalharam (o que representa segurança), e também deixam em aberto a possibilidade da descoberta de novos talentos (o que constitui uma aposta, mas sem grandes riscos, já que os vínculos podem ou não ser firmados, conforme o interesse dos contratantes) (Menger, 2005: 106-107).

Diante dessa configuração, constata-se que o lado mais frágil da negociação, ou seja, o lado representado pelos artistas, é aquele que mais sofre com as incertezas e as flutuações econômicas, sobretudo no que se refere à renda. Ao se considerar a carreira de um único artista, com frequência é possível observar alterações nos ganhos econômicos ao longo dos anos, discrepâncias essas também verificadas quando se comparam os rendimentos de diversos artistas de um mesmo setor.

Essa grande insegurança financeira e profissional experimentada pelos artistas acaba se refletindo tanto em termos práticos quanto emocionais. O sentimento de incerteza e dúvida em alguma medida parece acompanhar todos aqueles artistas que não possuem vínculos estáveis em sua forma de atuação profissional. É claro que alguns indivíduos são mais afetados que outros, tanto emocionalmente quanto em sua atividade prática diária. Quanto menos um artista possuir garantias de que irá obter trabalho ou que conseguirá se manter permanentemente empregado, mais fortes serão os efeitos negativos dessa insegurança.

Menger (1999: 550) ressalta que quanto mais talentoso ou habilidoso for um artista, quanto melhor for sua reputação e quanto maior e mais qualificada for sua rede de contatos (bons relacionamentos interpessoais no meio profissional), mais chances esse indivíduo terá de obter trabalhos. Isso acaba gerando monopólios, nos quais um certo número de artistas domina determinados setores de atuação. Em contrapartida, artistas mais novos e em início de carreira ou que não preenchem satisfatoriamente as características acima mencionadas tendem a formar uma população periférica que sofre mais diretamente com a insegurança profissional. Estando à margem do mercado de trabalho, algumas parcelas de trabalhadores enfrentam maior descontinuidade de atuação e taxa de desemprego mais elevada.

A fim de combater tais incertezas, tanto em termos práticos quanto emocionais, uma palavra-chave para os artistas é a conquista de uma boa reputação. Esse conceito relaciona-se diretamente com o de empregabilidade, posto que ter boa reputação influencia diretamente as chances de obter trabalhos. Como empresários de suas próprias carreiras, os artistas precisam constantemente manter elevada reputação no intuito de conquistar boas oportuni-

dades de atuação. A reputação, em geral, não é algo que se conquista da noite para o dia: antes, é resultado da atuação do profissional ao longo dos anos, sendo um capital acumulável (Menger, 2005: 85-86) que funciona como uma espécie de currículo que o artista exhibe.

A reputação também é elemento importante a ser levado em conta no que se refere à circulação dos profissionais pelos vários trabalhos. Isso porque um artista que tenha um “bom nome” no meio e que seja reconhecido por cumprir bem suas tarefas acaba sendo mais requisitado por aqueles que detêm o poder de contratar. Como para cada projeto a opção costuma ser, na maior parte dos casos, pelos profissionais com certa “garantia de qualidade”, geralmente acabam sendo empregados aqueles que reconhecidamente mais se destacam.

No meio artístico, ambiente que em geral se caracteriza por forte concorrência profissional, a reputação surge como um capital pessoal que o artista deve cultivar e gerir. Caso contrário, se cair em descrédito (por motivos diversos), sempre há o risco de um artista ter suas oportunidades de trabalho bastante limitadas. Nesse sentido, observa-se como a lógica da flexibilidade possibilitou a emergência de novas formas de valorização e distinção dos trabalhadores, em meio às quais a empregabilidade e a reputação aparecem como instâncias de destaque.

3. O TRABALHO NO ÂMBITO DA MÚSICA ERUDITA: OS MÚSICOS DA ORQUESTRA DE CÂMARA THEATRO SÃO PEDRO

A investigação sobre as condições de trabalho dos músicos da Orquestra de Câmara Theatro São Pedro (OCTSP), conjunto musical sediado em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, possibilitou traçar um panorama do modo como ocorre a atuação de profissionais nesse mercado de trabalho específico. Os resultados obtidos refletem um caso particular, mas, em alguma medida, também podem ser generalizados para outras instâncias. A etnografia teve como foco um grupo de músicos que se mantinham unidos pelo fato de atuar numa mesma orquestra, cujo caso, entretanto, sem dúvida espelha uma realidade comum a muitos músicos eruditos brasileiros e de outros países, indivíduos que possuem condições de trabalho semelhantes, em vários aspectos. Antes, porém, de abordar a condição desses artistas, é relevante descrever brevemente a própria orquestra.

3.1. A Orquestra de Câmara Theatro São Pedro (OCTSP)

Fundada em 1985, a Orquestra de Câmara Theatro São Pedro tem como sede, como seu nome indica, o Theatro São Pedro, prédio histórico inaugurado em 1858 e localizado no Centro Histórico de Porto Alegre. A OCTSP é uma das cerca de dez orquestras que atualmente existem no Rio Grande do Sul, sendo uma das mais tradicionais e importantes devido a suas mais de três décadas de atuação continuada. Como a maioria desses conjuntos, é um grupo de nível

profissional em que atuam majoritariamente músicos graduados e não apenas estudantes de música – como outras orquestras de menor projeção do estado.

O surgimento da OCTSP ocorreu graças a uma parceria informal entre a direção do Theatro São Pedro e o Departamento de Música da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Inicialmente, a proposta era formar uma orquestra jovem que atuasse naquele teatro. O objetivo era permitir que os estudantes de música se apresentassem ao público e projetassem sua futura carreira. Com o passar dos anos, contudo, a OCTSP profissionalizou-se, deixando de empregar apenas estudantes de música para aceitar, em seu quadro, principalmente instrumentistas já diplomados.

Apesar de, desde o início, realizar seus ensaios e apresentações nas dependências do Theatro São Pedro e mesmo levando o nome do próprio teatro, a OCTSP não se encontra atrelada a essa instituição; apresenta autonomia em sua direção, possuindo diretoria e CNPJ próprios. Ao contrário do que muitos acreditam, a OCTSP não é da Secretaria da Cultura nem do estado do Rio Grande do Sul, não recebendo diretamente verba pública. A orquestra não possui vínculo jurídico com o Theatro São Pedro, mas sim vínculo afetivo – já que, em certo sentido, é a única produção feita exclusivamente no espaço físico do teatro.

A diretoria da OCTSP é formada por três dirigentes (um empresário, um advogado e um músico), que contam com o apoio de outros profissionais encarregados da direção-geral, coordenação financeira, coordenação administrativa e assessoria de comunicação. Um único músico exerce o cargo de diretor artístico e maestro da orquestra.

Ao longo de sua existência, a OCTSP contou com importantes patrocinadores⁴ que garantiram temporadas estáveis e continuadas de apresentações. Até poucos anos atrás, a diretoria conseguia planejar, com segurança, as atividades da orquestra para o ano inteiro – o que hoje em dia é quase impossível, visto que o grupo não dispõe mais de investimentos tão substanciais.

A OCTSP é formada por cerca de 20 músicos,⁵ dos quais um terço é do sexo feminino e dois terços são do sexo masculino. A média de idade dos profissionais é de 35 anos. Há instrumentistas que estão na orquestra há bastante tempo, alguns com mais de dez, 15 ou 20 anos de atuação, às vezes sem interrupção. Muitos começaram na orquestra quando ainda cursavam a faculdade de música ou eram recém-formados e a ela continuam ligados até hoje. Outros entraram no grupo há pouco tempo, um ou dois anos apenas.

O conjunto é essencialmente constituído por músicos que tocam instrumentos da família das cordas: violinos, violas, violoncelos e contrabaixos. Eventualmente, outros instrumentistas também são convidados a integrar o grupo, tais como madeiras, metais, percussão etc. Na época da pesquisa, a OCTSP procurava contemplar três séries de concertos, cada uma com uma proposta, repertório e público distintos.⁶ Os cachês que os músicos recebiam para tocar em cada concerto, independentemente da série, estavam em torno de mil reais.⁷

Desde sua criação, a OCTSP é mantida com o apoio exclusivo da iniciativa privada. Para se sustentar, a orquestra depende diretamente das leis de incentivo à cultura. Seu funcionamento está, pois, atrelado à captação de recursos externos – o que pode resultar em atuação continuada ou descontinuada, dependendo das circunstâncias. Nesse sentido, é importante invocar Segnini (2011: 73-74), que ressalta, no caso brasileiro, o fato de que nas últimas duas ou três décadas se tem revelado crescente a participação de grandes empresas no financiamento do setor artístico, graças ao incentivo das próprias políticas públicas.

A participação do capital privado vem sendo estimulada e regulada, nesse setor, por meio da Lei Federal de Incentivo à Cultura (Lei nº 8.813/91), conhecida como Lei Rouanet. Ela define as bases da política de relações entre o Estado e o capital privado, a partir da renúncia fiscal para o investimento em cultura. Em outras palavras, são recursos públicos direcionados para a área da cultura, distribuídos conforme a capacidade de diferentes grupos apresentarem projetos de acordo com as exigências dos patrocinadores. Desde 1997, as empresas podem deduzir de seu imposto sobre a renda até 100% do valor incentivado⁸ em projetos culturais. Nos estados e municípios, a lei de incentivo à cultura, por meio da isenção fiscal, também é reproduzida (Segnini, 2011: 75).

É importante assinalar que essas novas políticas culturais, que aos poucos foram sendo implementadas no Brasil, impactaram em cheio algumas orquestras e seus músicos, obrigando-os a passar por repentinas adaptações. Ao longo dos anos, verificou-se uma redução sistemática dos postos de trabalho formais nas orquestras, justificada por argumentos econômicos e artísticos. Reconhece-se, nesse processo, uma influência de políticas neoliberais e privatizadoras. Segnini (2014: 77) destaca que:

As orquestras sinfônicas, pouco a pouco e não sem conflitos, foram transformadas, por meio da ação do próprio Estado, em fundações e organizações sociais, capazes de captar recursos privados para o desenvolvimento de seus programas artísticos. Nesse processo, algumas orquestras foram fechadas e outras reestruturadas. Isso quer dizer que seus músicos foram submetidos a audições, que redundaram em demissões e novas contratações, não mais de acordo com o Estatuto dos Funcionários Públicos, conforme determina a Constituição Federal de 1988, mas na qualidade de trabalhadores temporários ou celetistas.

Essas transformações não tiveram influências diretas sobre a OCTSP, pois desde o seu surgimento esse conjunto foi mantido exclusivamente pela iniciativa privada. Como a orquestra depende das leis de incentivo à cultura para captar recursos junto às empresas privadas, os músicos da OCTSP não possuem salário fixo: recebem de acordo com a participação nos concertos.⁹ Na época da pesquisa, sua diretoria estava sempre às voltas com dificuldades financeiras, procurando patrocinadores a fim de manter a orquestra em funcionamento. O ritmo de atuação da orquestra, portanto, era diretamente pautado pela captação desses recursos.

Embora o foco da etnografia tenha sido sobre a participação dos músicos na OCTSP, ao longo da pesquisa foram também consideradas todas as outras formas de atuação desses profissionais: como instrumentistas de outras orquestras, professores de música e como músicos de eventos (casamentos, formaturas, aniversários, homenagens, funerais) etc. Essas múltiplas formas de atuação profissional revelam, evidentemente, o alto nível de flexibilidade, informalidade e precariedade que marca esse setor de trabalho.

3.2. A flexibilidade do trabalho do músico erudito e as implicações dessa condição

Em primeiro lugar, é importante frisar que os 16 músicos da orquestra entrevistados (os 15 instrumentistas e o maestro) obtinham toda a sua renda desempenhando atividades exclusivamente vinculadas ao campo da música, ou seja, nenhum deles tinha um emprego ou trabalho paralelo em outro setor. Como seus rendimentos oriundos da OCTSP não eram suficientes para seu pleno sustento econômico, viam-se obrigados a recorrer a outras fontes de renda. O trabalho que eles desempenhavam na OCTSP nem sempre representava sua principal fonte de arrecadação: antes, era apenas mais uma das várias atividades que exerciam – poderia ser a principal ou não, dependendo de cada caso. Numa das entrevistas, ao abordar esse tema um dos músicos reclamou do excesso de atividades:

Na semana passada eu estava tocando em três orquestras ao mesmo tempo. Teve um dia que eu tive ensaio o dia todo e um concerto de noite. Eu não queria entrar no palco, queria ir embora para casa. Meu corpo se negava a tocar, de tanto cansaço. Ser músico não é uma atividade fácil, é sofrido. Que profissão difícil que fui escolher! A gente trabalha em casa também... Tem que estudar, sempre levamos trabalho para casa. Financeiramente falando, se o músico toca em apenas uma orquestra, não tem como sobreviver. O músico precisa, pelo menos, tocar em duas ou três orquestras, ou também dar aulas, tocar em eventos... O músico sempre vai trabalhar muito para ganhar o necessário.

Uma particularidade da pesquisa foi que todos os músicos entrevistados, em sua atuação como *performers*, trabalhavam sob o sistema de cachês, ou seja, ganhavam parte de sua renda (ou toda ela) de acordo com a participação em projetos (concertos com orquestras, trabalho em eventos etc.). Num quadro mais geral, pode-se dizer que esses profissionais se localizavam mais à margem de um núcleo central de trabalhadores que também atuam no mesmo setor e que possuem vínculos trabalhistas mais sólidos (carteira assinada, vínculo estatutário etc.). Como consequência, pode-se afirmar que os nossos interlocutores sofriam mais que estes últimos com os efeitos negativos decorrentes da instabilidade profissional. Alguns músicos revelaram:

A instabilidade me incomoda. É algo muito complicado. Tem que estar sempre com um olho na frente. Se eu sei que nesse mês não haverá concerto numa orquestra, já tenho que tentar buscar alguns eventos para tocar, casamentos, ou cachês em outras orquestras... Tem que ir se virando.

Tem orquestras que oferecem uma certa estabilidade, mas outras não. Isso é chato, a gente nunca sabe o que vai acontecer.

Nesse sentido, é importante ressaltar que todos os instrumentistas afirmaram que prefeririam ter um emprego seguro e estável em vez de trabalhos incertos e instáveis, nos moldes dos que vinham desempenhando. Apesar de parecer óbvia, essa resposta unânime é reveladora do grande descontentamento em relação à situação em que eles se encontravam:

Eu preferiria ter um trabalho estável, com salário fixo. Meu trabalho, por ser incerto, traz muitos problemas e preocupações. Espero um dia ter um trabalho estável, poder tocar numa orquestra de forma fixa e regular, até para poder ganhar mais e conseguir concretizar meus planos de vida.

Se eu tivesse que escolher entre um trabalho estável e um instável, eu escolheria um estável, pela estabilidade financeira, como é nas grandes orquestras, como a OSPA.¹⁰

Eu acho que o salário da OSPA é um salário bom, mas não é todo músico que consegue chegar ali. Estando lá é possível ter uma dedicação exclusiva, viver somente daquilo. Nos outros casos a gente tem que tocar em duas orquestras, aceitar outros cachês, fazer outras coisas para poder ter um padrão de vida melhor. Eu preferiria trabalhar em apenas uma orquestra, fixo, tendo a segurança desse trabalho e desse salário, para poder me dedicar só a isso, por mais que eu fosse sentir falta da variedade de trabalhos. Mas a segurança financeira pesaria mais.

Eu preferiria ter um trabalho regular. Quero uma estabilidade para mim. Acho que nenhum músico vai dizer que gosta de tocar por cachê, que quer viver a vida toda fazendo isso. A busca é sempre pela estabilidade profissional.

Para seguir atuando como músicos, muitos indivíduos precisam adotar múltiplas frentes de trabalho. Em primeiro lugar, cerca de dois terços dos instrumentistas entrevistados relataram que, além dos ganhos econômicos oriundos da OCTSP, obtinham cachês tocando em outras orquestras do estado. Esses músicos eram constantemente convidados para concertos em duas, três ou mais orquestras. A inserção desses profissionais em vários grupos lhes possibilitava uma certa segurança econômica, pois existia uma expectativa de que sempre surgiria alguma oportunidade de trabalho. Como as datas dos ensaios e apresentações entre os grupos nem sempre coincidiam, em geral eles podiam aceitar mais de um compromisso ao mesmo tempo. Esses músicos circulavam entre várias orquestras. Alguns entrevistados revelaram que obtinham toda a sua renda atuando somente como músicos de orquestra.

Outros interlocutores, entretanto, trabalhavam também em outras atividades musicais, dentre as quais se destacava a docência. Alguns eram professores em escolas de música, outros davam aulas em projetos sociais, e outros, ainda, possuíam alunos particulares (havia aqueles que recebiam alunos em casa e/ou que iam até a casa dos alunos para ministrar as aulas). Nenhum entrevistado disse ser professor em colégio – apesar de essa ser outra possibi-

lidade de atuação profissional. Assim, a menos que fizessem algum tipo de “contrato formal” com seus alunos, ou que fossem músicos contratados em escolas de música, a docência também aparecia como uma atividade que não oferecia muitas garantias profissionais. Isso porque, a qualquer momento, o aluno pode desistir das aulas, ou a escola de música pode dispensar o professor, já que em muitos casos este é encarado como um profissional autônomo.

Outra forma de ganhar dinheiro é o que se poderia chamar de atuação em eventos: casamentos, formaturas, eventos empresariais, aniversários, homenagens, funerais etc. Dentro dessa categoria ampla, há trabalhos percebidos como mais ou menos prestigiosos, que pagam melhor ou pior etc. Para conseguir uma inserção sólida nesses diferentes segmentos profissionais, todavia, é fundamental constituir uma boa rede de contatos, formada por clientes e colegas que possam indicar trabalhos. Também é importante conhecer outros músicos que estejam dispostos a constituir duos, trios, quartetos etc. quando necessário. Comparando-se o número de horas trabalhadas com o valor do cachê normalmente cobrado, o trabalho em eventos, por exemplo, costuma ser mais vantajoso que o trabalho em orquestras. Trabalha-se menos e se ganha mais. Mesmo assim, é comum que muitos músicos mesquem ambas as atividades no intuito de aumentar sua renda e reputação.

Por fim, outras formas pelas quais os músicos podem obter dinheiro são os recitais que eles eventualmente oferecem (apresentações solo ou em pequenas formações instrumentais), bem como os cachês oriundos da gravação de trilhas sonoras, CDs e DVDs. Estes últimos trabalhos, todavia, tendem a ser esporádicos para a maioria dos músicos. O dinheiro arrecadado com a apresentação de recitais nem mereceria ser contabilizado porque grande parte desses eventos é gratuita, e aqueles nos quais é cobrado ingresso acabam não proporcionando retornos econômicos relevantes. Os cachês decorrentes da participação em gravações são mais rentáveis, mas são oportunidades de trabalho que não costumam aparecer com muita frequência.

É claro que, se todas essas opções musicais se revelarem insuficientes ou mesmo inviáveis, o músico, para sobreviver, em último caso ainda pode atuar em outra área não relacionada à música. No entanto, isso geralmente só é feito em circunstâncias de muita necessidade. A maioria dos entrevistados revelou que nunca havia trabalhado em outro setor, mas um ou outro comentou que, no passado, já teve algum emprego não artístico (em padaria, loja de ferragem etc.), embora fossem atividades desempenhadas antes da opção, em definitivo, pela carreira musical.

Dentro dessa gama de atividades, há trabalhos que compensam mais pelo lado financeiro, enquanto outros valem a pena muito mais pelos retornos imateriais que proporcionam. As preferências por tipo de trabalho variam de acordo com cada indivíduo, que pode priorizar fatores econômicos ou artísticos, dependendo das circunstâncias e necessidades. Independentemente de como

essa escolha seja orientada, contudo, existe uma série de pontos que os músicos precisam cuidar para que sua empregabilidade se mantenha sempre elevada: reputação, manutenção de nível técnico (habilidade, talento) acima da média, boa rede de contatos, competência no exercício da atividade, confiança dos outros em seu trabalho etc.

Ainda no que diz respeito ao tema da flexibilidade trabalhista, um ponto de destaque que surgiu ao longo da etnografia refere-se aos impactos psicológicos negativos da condição desses profissionais. De modo geral, observa-se forte sentimento de insegurança, desconfiança e intranquilidade. Como os empregadores não são “diretamente” responsáveis pela carreira dos artistas, estes muitas vezes se sentem à deriva, com poucas garantias profissionais. A indefinição econômica que o músico erudito experimenta ao longo da carreira – já que ele dificilmente pode prever quando surgirão trabalhos/projetos – acaba lhe gerando forte inquietação e pressão psicológicas, bem como um acentuado estresse emocional. Dificilmente o músico pode antever como estará sua situação financeira em médio e longo prazos. Alguns integrantes da OCTSP foram bastante eloquentes quando falaram a respeito dessa condição desfavorável:

Eu, sendo músico hoje, não sei como será minha vida daqui a um ou dois anos. Não sei se terei a mesma estabilidade de poder continuar tocando nas mesmas orquestras que eu toco hoje. Não sei se continuarei tendo o mesmo retorno financeiro ou não. Não sei se vou ter que buscar outros caminhos, profissionalmente, além de tocar em orquestras. O meu objetivo é continuar sendo um músico de orquestra, mas eu não sei realmente como será daqui para frente.

Às vezes não é possível se planejar, pois não tem como saber como será a realidade no futuro. Eu, por exemplo, tenho planos de vida, mas não tenho a mínima ideia se eles vão se concretizar ou não. Isso é algo ruim. É preciso se acostumar com isso, saber que os planos que temos nem sempre poderão se concretizar. Pode ser que agora eu esteja tocando numa orquestra, e daqui duas semanas mudar completamente o número de concertos. Então eu precisarei buscar outros recursos para poder me manter financeiramente, seja tocando em casamentos, fazendo cachês em outras orquestras, buscando mais alunos...

A próxima semana, por exemplo, eu não sei o que vou ter de concertos. O que aparece de oportunidades eu vou aceitando. Para amanhã terei um trabalho que até uns dias atrás eu não estava esperando. Eu não tenho uma estabilidade. Isso afeta minha rotina diária. Nunca sei como será o meu dia a dia. Em longo prazo, é pior ainda. Eu não posso fazer muitos planos, já que pode ser que nada se concretize. Tu nunca sabes como será a tua condição financeira no final do mês, então tem sempre que estar fazendo reserva financeira ou mantendo uma poupança. Há meses em que nenhum trabalho aparece, e a gente não consegue prever isso. Tem meses em que há muitos trabalhos, que pagam bem. Em outros meses simplesmente cortam tudo e tu não sabes como vai ser. Por melhor que eu esteja vivendo hoje, isso não é garantia de nada para depois. Isso afeta tudo: planos, parte financeira, família, amigos...

Diante de tantas incertezas sobre o próprio trabalho, alguns músicos procuram fugir da instabilidade profissional ambicionando uma vaga num grupo musical que ofereça carteira assinada, ou então buscando uma aprovação num concurso público para alguma orquestra. Tornar-se um músico concursado é o objetivo principal de carreira de vários instrumentistas, pois um emprego desse tipo proporciona as garantias que eles tanto almejam.

No contexto gaúcho, foi possível perceber, a partir da etnografia, que a meta de emprego de vários instrumentistas que pretendem seguir atuando como *performers* é a Orquestra Sinfônica de Porto Alegre. Em termos de salário e de garantias profissionais, essa é a orquestra que mais se destaca, pois se trata de uma fundação pública estadual, administrada sob forma autárquica, que estabelece um vínculo estatutário com seus músicos. Os concursos de admissão de novos músicos, porém, só ocorrem a cada quatro ou cinco anos e costumam ser bastante concorridos, atraindo candidatos de todo o Brasil e até de outros países. O último concurso, realizado no final de 2014, teve 27 músicos aprovados nos mais variados instrumentos, dentro de um universo de mais de 550 candidatas (isto é, a média era de 20 concorrentes por vaga).

A maioria dos 15 instrumentistas entrevistados havia prestado esse concurso, tendo três sido aprovados. Na época da pesquisa de campo, contudo, eles ainda não haviam sido oficialmente chamados para assumir os cargos, mas pouco antes do final de 2017 houve a tão aguardada nomeação. O plano desses músicos, para o ano seguinte, era dedicar-se exclusivamente à OSPA.

Assim, escapariam do regime flexível, uma condição que os obrigava a seguir uma lógica temporal que em muitos casos era bastante caótica. Nessa configuração, o trabalho tende a ser pouco ordenado temporalmente, não possuindo um padrão muito estruturado, característico de outras profissões, por exemplo. Existe grande variabilidade de horários, o que pode ser, por um lado, um fator positivo e, por outro, negativo.

Os aspectos positivos, conforme relatado nas entrevistas, relacionam-se ao fato de haver várias opções para poder montar a agenda de compromissos, de acordo com as próprias preferências individuais. Em outras palavras, o profissional pode jogar como bem quiser com o tempo que tem disponível. É claro que muitos músicos não têm a opção de escolher todos os seus horários de trabalho (os ensaios e apresentações de orquestra são exemplos de compromisso “fixos”), mas muitas atividades podem ser negociadas (como as aulas particulares).

Entretanto, às vezes se torna muito difícil conciliar todas as diversas atividades. A flexibilidade e a informalidade trazem também uma série de problemas incontornáveis. Frequentemente os artistas precisam realizar verdadeiros malabarismos com o tempo dedicado ao trabalho (desmarcando e re-marcando compromissos, recusando ofertas de serviços por falta de espaço na agenda, lamentando os dias ociosos em que poderiam estar exercendo alguma

atividade etc.). A maioria dos trabalhos que surgem não é oferecida para se encaixar perfeitamente na agenda dos músicos: eles, sim, precisam ajustar-se da melhor forma possível para conseguir cumprir com qualidade as tarefas.

É interessante, ainda, explorar a questão dos monopólios que surgem como consequência da concorrência dentro dos meios artísticos, monopólios que, aliás, também resultam da flexibilidade trabalhista. Como já mencionado, manter uma boa rede de contatos, ao menos no que se refere àqueles músicos mais impactados pela instabilidade profissional, é importante em vários sentidos (não apenas para a manutenção de um posto de trabalho numa orquestra, por exemplo). Ter vínculos com outros músicos é relevante porque esses colegas podem fazer indicações de trabalhos tais como eventos, aulas ou até mesmo substituições em orquestras.

É claro que, dentro da lógica da troca de dádivas, quando um músico indica outro para um serviço desse tipo, ele espera que o favor seja retribuído quando surgir uma oportunidade. Essa troca de gentilezas acaba fortalecendo as redes. Um músico que possua vários contatos e, mais do que isso, contatos de qualidade, tem menor possibilidade de se ver em apuros econômicos devido à falta de trabalho. Conforme essas redes vão se fortalecendo, surgem verdadeiros monopólios que dominam certos setores de atuação profissional. As próprias orquestras podem ser encaradas como uma espécie de monopólio, pois há grupos que são tão fechados, que músicos de fora não conseguem entrar.

É nesse sentido que se pode tomar emprestada a noção de “panelinhas”, apresentada por Becker (2008: 113-114) ao escrever a respeito dos músicos de jazz e dos músicos comerciais, universo que foi por ele etnografado:

Uma rede de “panelinhas” informais, interligadas, distribui os empregos disponíveis num dado momento. Para obter trabalho em qualquer nível, ou para avançar até os empregos num novo nível, a posição que uma pessoa ocupa na rede é de grande importância. As “panelinhas” são unidas por laços de obrigação, os membros apadrinham-se uns aos outros na obtenção de empregos, seja contratando-se uns aos outros quando têm poder para tanto, seja recomendando-se uns aos outros para aqueles que fazem as contratações para uma orquestra. A recomendação é de grande importância, pois é assim que indivíduos disponíveis tornam-se conhecidos pelos que contratam; a pessoa desconhecida não será contratada, e o pertencimento a essas “panelas” assegura a um músico que ele tem muitos amigos que o recomendarão para as pessoas certas. Assim, o pertencimento às “panelas” proporciona emprego estável ao indivíduo.

Obviamente, quanto mais à margem desses monopólios ou “panelinhas” estiver um artista, maior será a sua instabilidade profissional, já que mais dificuldades ele enfrentará para mostrar aos outros a qualidade e o valor de seu trabalho. A forte concorrência gerada pela flexibilidade trabalhista acaba ensejando o estabelecimento de formas protetivas alternativas. Os trabalhadores, quando podem, buscam apadrinhar-se uns aos outros, protegendo-se contra ameaças externas, isto é, contra outros músicos que possam lhes tomar o es-

paço.

Valores sociais como amizade, companheirismo e simpatia, por exemplo, por vezes podem sobrepujar as qualidades artísticas propriamente ditas do profissional (habilidade técnica, musicalidade, disposição e vontade para o trabalho, talento etc.) no que se refere à contratação para algum trabalho. Em outras palavras, aqueles que são empregados nem sempre são os melhores músicos (num sentido estritamente técnico), mas sim aqueles indivíduos que possuem bons relacionamentos interpessoais e uma boa rede de contatos.

No caso da OCTSP, o maestro era a pessoa que detinha o poder de determinar quem fazia parte da orquestra e quem ficava de fora do grupo. Ele também nomeava os músicos que assumiriam os postos mais relevantes dentro do conjunto (*spalla* e líderes de naípe). Em consequência disso, os instrumentistas esforçavam-se para sempre manter um bom relacionamento com o regente. Mas não apenas isso: eles precisavam se dar bem com os outros colegas, a fim de fortalecer os laços profissionais, constituindo assim uma boa rede interna de contatos que os ajudava na manutenção do emprego.

3.3. Reflexões sobre a flexibilidade do trabalho no universo da música erudita

Este artigo tem como propósito de investigação os profissionais da música erudita que sofrem mais diretamente com as situações de flexibilidade/mobilidade, instabilidade, precariedade e informalidade nesse setor específico de trabalho. A orquestra pesquisada, justamente por ser formada exclusivamente por instrumentistas que atuam a partir do sistema de cachês, revelou-se um ambiente propício e fecundo para a compreensão dessas realidades profissionais.

É muito difícil achar um “culpado” para a situação desses músicos: não estamos sugerindo, nesse ponto, que a OCTSP devesse ser responsabilizada pela condição em que esses profissionais se encontram. Isso porque, como já relatado, o próprio funcionamento e existência da OCTSP dependem exclusivamente da captação de recursos externos, que podem surgir ou não, de acordo com as circunstâncias. Preferimos inverter a perspectiva: vemos a OCTSP como mais uma oportunidade de trabalho para esses músicos, e isso é algo positivo para eles.

Ao longo da pesquisa, foi possível observar que a situação flexível de trabalho nem sempre é percebida como algo negativo por todos os músicos – desde que os trabalhos existam, é claro. Há indivíduos que gostam de trabalhar em vários segmentos diferentes, dentro deste grande campo denominado mercado da música. Eles se sentem livres para direcionar sua carreira segundo seus próprios interesses, sem tantas obrigações para com um único empregador ou local de trabalho. Para esses músicos tal situação apresenta seus próprios benefícios e vantagens. Isso, entretanto, se torna um problema para aqueles profissionais que não se sentem confortáveis diante dessa configuração. Há indi-

víduos que são obrigados a desempenhar múltiplas atividades porque, se não o fizerem, não conseguirão se sustentar economicamente, ao menos não de forma compatível com suas expectativas.

Muitos dos entrevistados tinham como perspectiva ou expectativa de vida o trabalho exclusivo como músicos de orquestra. Como a realidade do mercado de trabalho não lhes permitiu essa atuação direcionada, foram forçados a assumir outras ocupações, a buscar alternativas; por isso dão aulas, tocam em eventos de todos os tipos etc. Não fazem isso por vocação ou por gosto, mas porque precisam complementar a renda. Esses indivíduos, no fundo, são obrigados a adotar uma flexibilidade profissional que não lhes convêm. Isso é revelador de um verdadeiro drama social do trabalho (Dubar, 2005: 149), no qual os trabalhadores precisam desempenhar tarefas que não desejam por uma questão de sobrevivência econômica.

Além de suscitar certo desgosto, a necessidade de atuar em múltiplas frentes de trabalho tende a gerar uma queda no rendimento do músico, especialmente quando se considera a função principal que ele gostaria de estar exercendo. Ao trabalhar com diferentes atividades, o artista acaba, no fundo, não se aperfeiçoando ou se especializando em nenhuma, muito menos no segmento em que ele de fato gostaria de se envolver – seja por falta de tempo ou mesmo de disposição física e mental, já que os outros trabalhos acabam lhe consumindo muita energia.

O músico erudito, nos dias de hoje, diante das configurações observadas no mundo do trabalho artístico, parece viver numa situação de plena liberdade – é a propalada “liberdade do trabalhador”, que aparece associada à propaganda positiva em torno da flexibilidade trabalhista. Em muitos sentidos, ele é realmente livre para escolher os trabalhos que mais lhe agradam, os projetos mais convenientes para sua participação. O fato de não estar amarrado a um único empregador sem dúvida lhe traz uma série de vantagens, e é interessante constatar que, na história da música, tal situação nem sempre foi assim.

A liberdade na atuação artística é algo que veio sendo conquistado aos poucos, pelos próprios artistas. Foi um processo que se desenvolveu ao longo dos séculos. Nesse sentido, é interessante fazer referência à história de Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791), um dos mais consagrados compositores da música clássica, indivíduo que lutou com todas as suas forças, ao longo da vida, pela obtenção de sua liberdade criativa e de atuação profissional (Elias, 1995).

Contudo, essa mobilidade ou versatilidade na atuação do músico, quando em excesso (como parece estar se tornando a regra hoje), acaba sendo não uma libertação, mas algo que oprime o artista. Isso porque o músico se vê colocado num contexto de mercado de trabalho no qual tudo pode acontecer, e ele dificilmente consegue fazer previsões a respeito de como será seu futuro. Sem conseguir firmar raízes em local algum, encontra muitas dificuldades para direcionar sua carreira para um único objetivo ou finalidade. Ao não tecer vín-

culos estáveis com nenhum empregador, os profissionais realmente se veem livres para fazer o que bem quiserem, mas essa liberdade excessiva em certa medida acaba os enclausurando. Se quiserem aceitar trabalhos, eles podem; se quiserem negá-los, também podem. São livres, mas sem nenhuma garantia.

A situação social e de trabalho do músico, ao longo dos tempos, passou por um processo de reversão em sua própria essência. Mozart ansiava poder sobreviver como artista liberto, sem depender diretamente dos mandos e desmandos da aristocracia. Muitos músicos hoje – todos os nossos entrevistados, pelo menos –, contudo, desejam o oposto disso: querem adquirir estabilidade no emprego, vínculos mais fortes com os seus empregadores, pois assim terão a garantia de sobrevivência econômica adequada a suas necessidades.

A liberdade associada ao contexto da flexibilidade é enganosa em vários níveis. Em primeiro lugar, o músico muitas vezes não é “realmente livre” para escolher os trabalhos que vai desempenhar. Dependendo do local em que reside e atua, bem como do contexto artístico no qual está inserido e da demanda que existe por seus serviços, o artista pode se ver na obrigatoriedade de aceitar qualquer oportunidade que apareça, independentemente da qualidade dos trabalhos oferecidos. Na verdade, em muitos momentos o músico acaba não podendo escolher. A ideia da liberdade do trabalhador, sob esse ângulo, também é algo que precisa ser relativizado.

Outro ponto é que, ao mesmo tempo em que estimula uma atuação em múltiplas frentes de trabalho, a flexibilidade pode ser também um fator limitador dessa mesma atuação. Muitos músicos precisam negar bons trabalhos devido a compromissos já assumidos, ou então cancelar boas oportunidades de ganhar dinheiro na expectativa de acordos já firmados que, no fim, acabam não se concretizando. Além disso, muitas ofertas de trabalho nem sempre resultam em trabalho realmente cumprido, já que pode haver inúmeras colisões de horários entre as diversas oportunidades de prestação de serviços.

A propaganda positiva em torno da flexibilidade do trabalho e do trabalhador também oculta o fato de que muitas atividades possuem certa sazonalidade. Não são todos os trabalhos que aparecem com regularidade ou periodicidade, já que alguns serviços costumam ocorrer apenas em certas épocas do ano. Tocar em formaturas e casamentos, por exemplo, são eventos que se concentram em meses específicos. Da mesma forma, em janeiro e fevereiro as atividades musicais costumam apresentar um decréscimo significativo: as orquestras interrompem sua atuação, muitos alunos param de fazer aulas porque viajam de férias etc.

A soma de todos esses fatores e outros mais faz com que os músicos se sintam bastante inseguros em relação a suas possibilidades e oportunidades de trabalho. Não é tanto no sentido de que não haverá nenhum trabalho por um tempo muito prolongado, mas sim no que diz respeito à regularidade, qualidade e rentabilidade desses serviços. Boa parcela dos músicos nunca tem

plenas garantias de que estará trabalhando, pois, assim como alguns meses podem ser lucrativos, outros podem não render praticamente nada. As garantias em geral são quase sempre de curto prazo. Em médio e longo prazos, quase não há como prever o que pode acontecer.

Dos 15 instrumentistas entrevistados na pesquisa, somente um possuía carteira assinada como músico de outra orquestra. Só ele, portanto, tinha garantias (mínimas, mas importantes – pois sempre há o risco de ser despedido) de que teria férias remuneradas, décimo terceiro salário, seguro desemprego, horas extras, adicional noturno, fundo de garantia etc. Quanto aos outros 14, o sentimento de dúvida e insegurança era grande. A estratégia normalmente adotada pela maioria deles era a de aproveitar ao máximo as oportunidades de trabalho durante o ano para, nos meses mais difíceis, ter algum dinheiro guardado para pagar as despesas. Em caso de necessidade, costumavam pedir auxílio econômico aos familiares ou ao cônjuge.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa mostra que a fronteira que separa o emprego do desemprego nunca é muito bem delimitada no segmento do mercado de trabalho dos músicos eruditos, já que ela varia de acordo com os meses do ano e ao longo da própria carreira do profissional. Nessa situação, na qual abundam os frágeis vínculos trabalhistas e a informalidade, percebe-se que os músicos na realidade acabam circulando entre vários trabalhos e atividades. As oportunidades precisam ser aproveitadas ao máximo, pois nunca se pode ter certeza de que haverá outras melhores no futuro, ou mesmo se tais chances irão aparecer.

Se essa situação já é difícil para músicos com certa experiência de carreira, o que dizer daqueles indivíduos que estão entrando no mercado de trabalho? É importante frisar que muitos músicos em início de carreira, recém-graduados na faculdade, encontram muitas dificuldades para conseguir um emprego porque as vagas disponíveis já estão, em sua maioria, ocupadas. É o caso do segmento do mercado de trabalho representado pelas orquestras.

As redes de contato (os monopólios e “panelinhas”) que marcam a atuação dos instrumentistas nesse setor, ao mesmo tempo em que garantem serviço para aqueles que delas participam, também impedem a entrada de novos profissionais. Os indivíduos que não fazem parte dessas redes – por ainda não ter contatos bem firmados com pessoas que possam lhes oferecer oportunidades de trabalho (incluindo também aqueles indivíduos que, por diversos motivos, tenham sido excluídos dessas redes) – não encontram espaço sequer para mostrar suas habilidades, qualidades e competências. Nesse sentido, as redes acabam gerando, ao mesmo tempo, situações de inclusão e exclusão profissional.

Por fim, oferecemos duas últimas observações. Primeiro, o fato de o trabalho no setor musical ser bastante marcado pela flexibilidade e pela ausência de vínculos formais de emprego não significa que, na prática, seja essa a rea-

lidade sempre observada. O que pode existir, na verdade, são tentativas de um não reconhecimento dos vínculos trabalhistas. Ressalta-se, nesse sentido, um aspecto contraditório: é certo tratar um músico como um profissional autônomo (em orquestras ou em outros setores) quando, em muitos casos, são sempre os mesmos indivíduos que são contratados?

A relação formal de trabalho estipulada em muitos contratos acaba não reconhecendo um tipo de vínculo de emprego que, no fundo, realmente existe e pode ser, aliás, bastante sólido. Há músicos que assinam contratos de trabalho como se estivessem participando de serviços pontuais e esporádicos, sendo que, na prática, seu desempenho é fixo e regular. Acreditamos que seria preciso olhar para tal situação com mais atenção.

A segunda observação refere-se ao fato de que, na pesquisa, foram entrevistados músicos eruditos que, bem ou mal, vinham conseguindo trabalhar na área – ainda que estando um pouco à margem de um mercado de trabalho que se poderia chamar de mais central, por assim dizer. Entretanto, certamente não são esses os profissionais que se localizam mais na periferia do setor. O que dizer daqueles profissionais que obtêm trabalhos apenas de maneira mais esporádica do que aqueles? O que falar dos artistas que sofrem mais diretamente com o desemprego? E daqueles músicos que não encontram muitos trabalhos porque não conseguem manter suas empregabilidade e reputação muito elevadas? Seria interessante realizar pesquisas com esses outros segmentos de artistas, trabalhadores que certamente estão ainda mais sujeitos aos reflexos negativos da flexibilidade, instabilidade, precariedade e informalidade que marcam esse setor específico do mercado de trabalho.

A atual fase do capitalismo tem sido fortemente caracterizada pela flexibilização do trabalho, uma realidade que vem atingindo número cada vez maior de profissões. Esse processo manifesta-se nos mais variados setores da economia e causa insegurança profissional e pessoal em meio a diversos tipos de trabalhadores. Como mostra a pesquisa que embasa este artigo, a flexibilização também vem ocorrendo entre músicos eruditos que, na falta de um emprego fixo, precisam desenvolver diversas estratégias de atuação profissional. Embora, em diferentes períodos históricos, a vida dos músicos eruditos sempre apresentasse o desafio da sobrevivência econômica, na atualidade eles enfrentam novas dificuldades em muitos aspectos semelhantes aos obstáculos que marcam, há muito mais tempo, a atuação de profissionais de outras áreas.

Recebido em 20/6/2018 | Revisto em 21/12/2018 | Aprovado em 21/1/2019

Guilherme Furtado Bartz é graduado em música (bacharelado em composição) pela UFRGS (2008); graduado em comunicação social (bacharelado em jornalismo) pela PUCRS (2011); e mestre em antropologia social pela UFRGS (2018). Atualmente, é doutorando em antropologia social pela UFRGS.

Ruben George Oliven, doutor pela Universidade de Londres, é professor titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, pesquisador 1A do CNPq e membro da Academia Brasileira de Ciências. É autor de vários livros, entre eles *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*, agraciado com o Prêmio de Melhor Obra Científica de Ciências Sociais do Ano e traduzido para o espanhol e o inglês. Recebeu o Prêmio Érico Vannucci Mendes por sua contribuição ao estudo da cultura brasileira e o Prêmio Anpocs de Excelência Acadêmica em Antropologia.

NOTAS

- 1 Neste artigo, entende-se projeto, no contexto musical, como qualquer tipo de trabalho com duração definida. Os projetos podem variar desde a participação do músico num único evento (tocando num casamento, por exemplo), até um convite para que o profissional participe de um concerto com uma orquestra, ou mesmo a contratação do músico para uma temporada de concertos. No primeiro caso, o projeto é de curtíssimo prazo (pois o esforço do músico se limita a poucas horas de trabalho); no segundo caso, é de curto prazo (geralmente demandando uma semana de trabalho, já que o músico precisa comparecer aos ensaios da orquestra e ao concerto propriamente dito); no terceiro caso, o projeto pode ser de médio ou longo prazo (uma vez que o músico pode ser contratado pela orquestra por um mês, um semestre, um ano etc.). Já que curto e longo são adjetivos bastante subjetivos, eles são utilizados aqui apenas para ilustrar uma possível classificação temporal das diferentes modalidades de projeto.
- 2 Os recentes debates, no Brasil, em torno da Reforma Trabalhista e da Lei da Terceirização reforçam essa percepção.
- 3 Ainda mais quando se considera o caso dos músicos eruditos, cujo grau de formação costuma ser elevado.
- 4 Dentre os quais se podem destacar as empresas Gerdau, Olvebra, Ipiranga e Banco Itaú.
- 5 O número de integrantes varia de acordo com as circunstâncias de cada espetáculo. Não existe um grupo fechado de instrumentistas, ainda que na prática seja possível observar certas regularidades: há músicos que poderiam ser classificados como tendo uma atuação mais permanente no grupo e outros com vínculos mais esporádicos.
- 6 Os Concertos Oficiais primam pela música erudita, contemplando obras que abarcam do período barroco ao século XXI; os Concertos Banrisul para Juventude são didáticos, mistura de aula e espetáculo, e têm como meta a divulgação da música orquestral para estudantes de escolas públicas do ensino fundamental; e os Concertos Dominicais desenvolvem a proposta de integrar a música erudita com a música popular brasileira (vocal e instrumental) por meio de arranjos e releituras orquestrais.

- 7 Esses mil reais contemplavam tanto as horas trabalhadas na apresentação quanto o tempo despendido nos vários ensaios que antecediavam o concerto propriamente dito.
- 8 O valor incentivado é limitado a 4% do imposto de renda devido pela pessoa jurídica e 6% pela pessoa física, conforme os artigos 18, §§ 1º e 2º, e 26 da Lei 8.313/91, bem como os artigos 28, 29 e 30 do Decreto nº 5761/2006 e o artigo 13, § 2º, da Lei 9.249/95.
- 9 Os músicos da OCTSP nunca tiveram carteira de trabalho assinada.
- 10 Orquestra Sinfônica de Porto Alegre (OSPA).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Becker, Howard Saul. (2008). *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Boltanski, Luc & Chiapello, Ève. (2009). *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Dubar, Claude. (2005). *A socialização: construção das identidades sociais e profissionais*. São Paulo: Martins Fontes.
- Elias, Norbert. (1995). *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Menger, Pierre-Michel. (2005). *Retrato do artista enquanto trabalhador: metamorfoses do capitalismo*. Lisboa: Roma Editora.
- Menger, Pierre-Michel. (1999). Artistic labor markets and careers. *Annual Review of Sociology*, 25, p. 541-574.
- Segnini, Lilian Rolfsen Petrilli. (2014). Os músicos e seu trabalho: diferenças de gênero e raça. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, 26/1, p. 75-86.
- Segnini, Lilian Rolfsen Petrilli. (2011). O que permanece quando tudo muda? Precariedade e vulnerabilidade do trabalho na perspectiva sociológica. *Caderno CRH*, 24/esp. 1, p. 69-86.

COMO O TRABALHO FLEXÍVEL AFETA OS MÚSICOS ERUDITOS? O CASO DA ORQUESTRA DE CÂMARA THEATRO SÃO PEDRO DE PORTO ALEGRE

Resumo

A flexibilização do trabalho atinge também o campo da música erudita. Muitos músicos atuam por projetos e têm múltiplos empregos, lidando com a incerteza econômica e a falta de garantias profissionais. Este artigo analisa os músicos da Orquestra de Câmara Theatro São Pedro, localizada em Porto Alegre e mantida somente com recursos privados, mostrando que eles sobrevivem exclusivamente de atividades ligadas ao campo da música, por meio dos cachês que recebem pelos concertos e pela atuação em outros serviços musicais. Mediante pesquisa etnográfica que incluiu assistência a ensaios e concertos, bem como entrevistas, foi possível mostrar como a flexibilização do trabalho afeta os artistas que se inserem nesse segmento do mercado de trabalho musical.

Palavras-chave

Trabalho flexível; precarização; música erudita; profissão de músico; Orquestra de Câmara Theatro São Pedro de Porto Alegre.

HOW DOES THE LABOR FLEXIBILITY AFFECT CLASSICAL MUSICIANS? THE CASE OF THE THEATRO SÃO PEDRO CHAMBER ORCHESTRA IN PORTO ALEGRE, BRAZIL

Abstract

Labour flexibilization also affects the field of classical music. Many musicians work on a project-basis and have multiple jobs, having to cope with economic uncertainty and the lack of professional guarantees. This article analyses the case of the musicians from the São Pedro Theatre Chamber Orchestra, located in Porto Alegre and run solely with private funding, showing that they survive exclusively on activities linked to the field of music through the fees received for playing the concerts and for their work providing other musical services. Through ethnographic research that included attending rehearsals and concerts, as well as interviews, it was possible to show how labour flexibilization affects the artists situated in this sector of the musical labour market.

Keywords

Flexible labor; job insecurity; classical music; musicians as a profession; Theatro São Pedro Chamber Orchestra of Porto Alegre.

AS TRANSFORMAÇÕES DE FRANCIS CHATEAURAYNAUD: PERCEÇÃO E REFLEXIVIDADE NA SEGUNDA ONDA DA SOCIOLOGIA PRAGMÁTICA FRANCESA

INTRODUÇÃO

A quebra epistemológica promovida pelo projeto de uma sociologia da crítica na França de meados dos anos 1980, dirigida à forte presença da sociologia bourdieusiana em seu âmbito acadêmico, concentrou-se sobre a oposição à hipostasia da violência como forma predominante de sociabilidade. O Groupe de Sociologie Politique et Morale (GSPM) da EHESS foi fundado por Luc Boltanski, junto a nomes como Michael Pollak e Laurent Thévenot, em uma iniciativa para fomentar o desenvolvimento de outro enfoque sociológico, voltado não às formas de reprodução da estrutura, mas à competência crítica dos atores sociais ordinários para a resolução de situações conflituosas e problemas cotidianos. Um forte programa teórico na forma de uma sociologia da justiça e da moral cristalizou-se desde tal esforço, aparecendo, até hoje, como tendência mestra dessa tradição. O trabalho de Boltanski & Thévenot (1991) sobre as justificações consta desde então como sua espinha dorsal, fornecendo-lhe as bases teóricas, metodológicas e temáticas principais, ainda que não exclusivas.

Outra característica relevante desse esforço em comparação à escola bourdieusiana é sua divisão interna do trabalho intelectual. Bem menos hierárquico, a ele a sociologia da crítica boltanskiana, conquanto central, serviu mais como um guia inspirador do que como um projeto teórico fechado. A isso se soma a proximidade do projeto de Boltanski e Thévenot com as propostas de outros autores, que concomitantemente buscaram vias de renovação ao

pensamento sociológico francês e que recorrentemente são associados, de uma forma ou outra, à linhagem contemporânea de uma sociologia pragmática. Podemos assim citar a abordagem sociotécnica de Bruno Latour e Michel Callon, os trabalhos de Isaac Joseph, Louis Queré e Bernard Conein (muito próximos ao interacionismo simbólico estadunidense e à etnometodologia) e a economia das convenções como constelações desse universo que se vinha formando desde os anos 1980.¹ No encontro dessas influências deu-se o desenvolvimento, por parte de uma geração de epígonos, de uma segunda onda do pragmatismo francês, a ganhar força em meados dos anos 1990, apontando na direção de uma expansão de seu alcance analítico por meio de críticas imanentes a alguns de seus principais suportes. O balanço coletivo sobre as três décadas desse “estilo pragmático” realizado por alguns nomes dessa segunda onda nos leva a ver como, com ou contra seus antigos mestres, eles lograram aprofundar temas antigos e explorar novas questões (Barthe et al., 2013). Francis Chateauraynaud, antigo aluno de Boltanski, tem estado na dianteira desse processo, sua obra sendo marcada por constante preocupação com regiões teóricas e metodológicas inexploradas por seus predecessores e, ultimamente, também com a (re) afirmação do compromisso com a herança clássica do pragmatismo.²

O presente artigo apresenta a obra produzida por Chateauraynaud até o momento por meio de uma revisão pontuada por reflexões metateóricas que visam avaliar o conjunto da contribuição do autor à sociologia. O elemento teórico de sua obra receberá a maior parte de nossa atenção, em primeiro lugar porque ao nos deslocar por esse eixo podemos acessar outras importantes contribuições nela contidas. Em segundo lugar, e mais importante, porque, ao tentar superar, a partir de dentro, alguns dos limites teóricos da sociologia pragmática francesa, Chateauraynaud termina por fortalecer o potencial dessa abordagem para a renovação da teoria social contemporânea.

A ideia geral que o desenvolvimento das partes seguintes defende é que Chateauraynaud elabora as mais sólidas e pertinentes reconstruções conceituais na sociologia pragmática francesa em sua segunda onda, oferecendo uma pertinente articulação entre os aspectos perceptivo e comunicativo da ação. O texto sustenta essa afirmação ao longo de quatro seções. A primeira delas está focada no projeto de uma sociologia da percepção elaborado ao longo dos anos 1990; a segunda é dedicada à pragmática das transformações, abordagem iniciada pelo autor no final daquela década, e que hoje concentra os mais importantes resultados de seu projeto de renovação teórica; a terceira dedica-se especificamente à forma como poder e conhecimento têm sido pensados por Chateauraynaud neste último período de sua obra. Na última seção abordarei a forma como as inovações pontuadas anteriormente confluem para uma complexificação teórica que ajuda a reposicionar os papéis do discurso e da argumentação na sociologia.

Embora o artigo atravesse os principais trabalhos do autor, em autoria individual ou compartilhada, dois livros específicos receberão maior atenção.

Ao nos dedicar à questão da percepção na primeira seção, nosso foco se centrará sobre *Experts et faussaires* (E&F)³ que, escrito em parceria com Christian Bessy e publicado em 1995, pioneiramente enfatizou o peso da questão ontológica dentro da sociologia pragmática. Grande parte das duas seções seguintes segue as discussões de *Aux bords de l'irréversible* (ABI), parceria com Josquin Debaz publicada recentemente (2017). O olhar a partir de ABI, que representa um marco de organização e sistematização de algumas das principais propostas que Chateauraynaud desenvolveu ao longo de sua carreira à luz da incorporação de novas questões, oferece uma visão panorâmica sobre a obra em discussão e facilita o deslocamento entre as propostas presentes em outros trabalhos do autor. O artigo não se limita à simples visita da obra examinada, critica-a também, ressaltando seus pontos fortes e fracos e, nesta última situação, apontando algumas possíveis mudanças de rota.

UMA SOCIOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Propondo uma “sociologia da percepção” em seu subtítulo, E&F tem como ponto de irradiação de inovações ao pragmatismo francês a incorporação a ele da preocupação com o elemento perceptivo presente tanto na abordagem ecológica de James Gibson quanto na fenomenologia materialista de Merleau-Ponty. A essas referências, somam-se um diálogo com a mesma questão na obra de Deleuze, autor cuja influência já pesava sobre Latour, além de elementos da etnometodologia e da economia das convenções. Em traços gerais, o projeto de Christian Bessy e Francis Chateauraynaud era construir uma sociologia das competências cognitivas enquanto competências perceptivas, estando elas presentes nas experiências ordinárias das pessoas no mundo. Para isso, abrem o programa da sociologia da crítica para formas interativas que escapam à racionalidade comunicativa das justificações e abordam o tema dos objetos na ação sem o tratar apenas como um fluxo contínuo de agregações reticulares. Os apoios convencionais da ação (Dodier, 1993) que aqui aparecem, portanto, não dizem respeito a princípios de bem comum, mas às representações de realidade a que recorrem os atores em processos interacionais de qualificação das experiências que, em seu proceder, estabelecem padrões de verdade e falsidade que sustentam o plano ontológico das relações sociais. Não obstante, como deixam claro os autores (E&F: 252) e como sublinha Lemieux (1995: 228), uma das principais propostas de E&F é que as representações não bastam como fundamento de acordos; a partilha da experiência perceptiva é de parelha importância para o entendimento no curso da interação. A reflexão teórica encetada pelo trabalho se apoia em corpos de dossiês qualitativos produzidos por Bessy e Chateauraynaud, e que giram em torno da relação entre pessoas e objetos na produção do conhecimento de especialistas e *experts* (técnicos, colecionadores, críticos e *connoisseurs* em geral), bem como de sua apropriação insidiosa por golpistas e falsários.

Esses dossiês se distribuem por diferentes questões relacionadas à lógica de autenticação (E&F: 21-229): dinâmicas de produção e de investigação de falsificações no universo comercial; a atividade profissional de avaliadores, desde empregados de casas de penhor a *experts* em arte; por fim, a relação entre autenticidade/falsificação de dados históricos. Os autores se utilizam dos casos cobertos pelos dossiês para pôr em destaque quatro pontos sensíveis dos tipos de prática de que tratam: a existência de codificações de natureza simbólica que auxiliam na comunicação intersubjetiva em torno da incerteza sobre a validade de algum objeto; as impressões sensoriais provocadas pela fricção corpórea entre tal objeto e as pessoas que se relacionam com e sobre ele; os instrumentos de mensuração controlada que auxiliam na verificação e estimação dos objetos; e, por fim, os movimentos fluidos das redes que os fazem circular em diferentes coordenadas. Seu intento é mostrar como os atores sociais organizam e qualificam suas experiências do tecido ontológico da vida social ao atravessar satisfatoriamente esses quatro elementos, o que não dependeria apenas de um saber fazer (*savoir faire*) procedimental, mas de saber tomar ou preender (*savoir prendre*) o real (Bessy & Chateauraynaud, 1992; E&F: 78). A expressão designa a competência necessária para o sucesso nos testes (*épreuves*) ontológicos que são identificados por Bessy e Chateauraynaud: quando o conflito e a incerteza soam mais alto do que o senso partilhado sobre a natureza das coisas, é preciso restituí-lo com base nos suportes convencionais, sensoriais, técnicos e reticulares ao alcance dos atores. Como observou Corrêa (2014: 52), é a um imperativo de restabelecimento da “facticidade do mundo” que esse tipo de atividade responde.

Nesses testes convivem equivalência e incomensurabilidade. A respeito desse ponto, uma palavra se faz necessária sobre *La faute professionnelle* (LFP), publicação em livro da tese de doutorado de Chateauraynaud (1991a), que focaliza as atribuições de responsabilidade no mundo do trabalho. Desde então, o trabalho do sociólogo é marcado por uma tentativa de explorar os limites colocados pelos principais nomes da sociologia pragmática e de seu entorno (ver também Chateauraynaud, 1991b). Na transição entre as décadas de 1980 e 1990, duas concepções distintas sobre o conceito de teste rivalizavam. Latour (2001: 243) anunciava só existirem testes de força ou fraqueza, enquanto Boltanski e Thévenot (1991: 168-174; ver também Nachi, 2013: 59-61) dedicavam a maior parte de seu projeto aos testes de legitimidade. Em LFP (165ss), além de definir o teste como um momento em que simultaneamente ocorrem determinação e possibilidade de mudança de um estado de coisas, Chateauraynaud (1991a: 165-178) desafia a polarização entre força e legitimidade ao propor que esses dois elementos traduzem-se mutuamente no curso de tais processos.

Em sua parceria com Bessy, entretanto, a busca por renovação vai ainda mais longe, e é descortinada toda uma nova dimensão da ação social. Na parte final de E&F (239) encontra-se seu conceito central, apenas pontualmente já

referido. Trata-se da *preensão*, “produto do encontro entre um dispositivo trazido pela ou pelas pessoas engajadas no teste e uma rede de corpos fornecendo saliências, dobras e interstícios” ou, posto de outra forma, da dialética entre os pontos de referência (*repères*) informacionais e as dobras da matéria (*plis*) experimentadas em testes corpóreos na relação entre pessoas e objetos.⁴ Para Bessy e Chateauraynaud o estudo da organização qualificativa da experiência deve romper ao mesmo tempo com o legado representacionista durkheimiano e com o empirismo. A análise desse processo via o conceito de *preensões* visa conferir importância equiparada às representações sociais e às percepções corpo a corpo que se dão fora do âmbito da significação linguística, de maneira que estas constantemente desafiam as categorizações simbólicas supraindividuais, ainda assim indispensáveis para a coordenação coletiva das qualificações. Aqui a influência de Merleau-Ponty (1945) se destaca dentre as demais (Chateauraynaud, 1997: 123; Bessy & Chateauraynaud, 2014: 477); a formulação do conceito de *preensão* apresenta um tratamento sociológico ao projeto de integração entre ser e mundo elaborado pelo filósofo, que passa necessariamente pelo balanceamento entre a percepção e a objetividade da consciência no processamento da experiência. Assim sendo, a *preensão* é um processo generativo (ABI: 606) que inicia uma restituição entre corpo e qualificação, engajamento físico e enunciado (Bessy & Chateauraynaud, 1993: 159).

Deve-se salientar que a maneira como os autores abordam a dimensão simbólica da ação, por meio da ideia de representações, é sobremaneira genérica. Sob influência da economia das convenções, que apresenta o mesmo problema, eles não especificam o que querem dizer conceitualmente com o termo, afora menções a dispositivos e padrões referenciais. Assim sendo, não sabemos com precisão o papel que valores, regras e normas, memórias ou elementos imaginários desempenham em seu modelo.⁵ Os autores tentam contornar o sabor kantiano do termo *representação* ao substituí-lo recorrentemente pela noção de ponto de referência (E&F: 244ss). Tal procedimento, contudo, não logra especificar as dinâmicas próprias encontradas nos universos simbólicos, mesmo se os pensarmos em ligação direta à materialidade e suas sensações.

Não obstante, a solução encontrada pelos autores é inovadora por integrar em um mesmo arco de ação diferentes manifestações reflexivas. Ao passo que não deixam de lado a propriedade teleológica de espaços de cálculo abertos sobre as experiências ontoformativas, Bessy e Chateauraynaud também enxergam as sensações intuitivas provocadas pela extensão do corpo ao universo material que o circunda como portadoras de intencionalidade reflexiva. A formação de *preensões* por meio de testes possibilita a convergência dessas diferentes competências. De tal sorte, a *expertise* profissional de determinada atividade não repousa apenas sobre dispositivos formais, mas em grande medida se nutre dos âmbitos prático e intuitivo das experiências (E&F: 243). Outra forma de enxergar essa asserção é entender o sucesso do especialista como derivação

de sua operação na região média entre um regime de captura (*emprise*),⁶ em que o ator se encontra “possuído” sensorialmente pela matéria devido à drástica proximidade, e um regime de objetividade, em que consegue colocá-la a distância e atuar exclusivamente por representações dela abstraídas (E&F: 259-267; ver também Bessy & Chateauraynaud, 1993: 158). Nesse sentido, a apreensão se distingue da formulação bourdieusiana do *habitus* enquanto elemento articulador das práticas classificatórias da experiência pelo fato de esse se manter fiel à redução kantiana das sensações aos julgamentos, porquanto em sua conceitualização são codificações estruturais interiorizadas nos corpos que guiam, em primeiro plano, a sensorialidade (E&F: 266-267). Desde essa visão, a reflexividade para Bourdieu só seria possível a partir de uma postura objetivista, posição combatida com a simetria visada pelo conceito de apreensão (*idem*, ver seção 5 abaixo). Temos nesse ponto uma fonte rica de possibilidades à teoria da ação social. Com a figura da apreensão em E&F podemos começar a pensar em uma forma alternativa de princípio articulador das práticas, porquanto Bessy e Chateauraynaud forjam um instrumento analítico que nos permite enxergar o dinamismo que se dá na mediação entre os atores e o mundo externo a eles, sendo a cognição um processo em que convenções objetivamente estruturadas e percepções corporais tensionam-se mutuamente. Dessa forma, a inércia creditada às socializações primárias não necessariamente define de antemão o curso das ações, que ganham seus contornos sempre praticamente, disso abundando criatividade e inovação. Como veremos mais abaixo, esse é um ponto retomado, com restrições, em momento posterior da obra de Chateauraynaud.

CONTROVÉRSIAS ECOLÓGICAS E TRANSFORMAÇÕES PRAGMÁTICAS

Durante as duas décadas que se passaram até a publicação de *Aux bords de l'irréversible*, Chateauraynaud continuou a explorar o horizonte de possibilidades aberto em E&F, o que contribuiu para a sofisticação das ferramentas heurísticas da sociologia pragmática francesa. Foram três os movimentos mais gerais que marcaram sua obra ao longo desse intervalo. Em primeiro lugar, uma preocupação com a dilatação das escalas de análise a ser utilizadas por tal abordagem. Em 1999 ele escreveu com Didier Torny *Les ombres précurseurs* (LSP), um trabalho em que começou a incorporar a análise de problemas públicos, há tempos praticada na França por Isaac Joseph e seus associados. Temos aqui o marco inicial da segunda fase de sua obra. Sua aposta foi em uma perspectiva diacrônica, visando ao acompanhamento de problemas e controvérsias socioambientais desde seu nascimento, nas fases de vigilância e alerta, até sua normalização institucional. Na mesma ocasião, uma segunda tendência de seu pensamento se organizava ao apresentar o plano ontológico como indissociável de outros domínios da ação, o que se vê em sua caracterização da produção do alerta como uma atividade de natureza perceptiva e ética a um só tempo. Finalmente, a questão do poder também passa a ocupar suas reflexões em uma série de textos em que

a figura da assimetria é retratada como aspecto que permeia amplamente as relações sociais, uma correção de rota que visava preencher a lacuna deixada pela sociologia da crítica quanto a esse ponto. Dessa forma, a crítica ao situacionismo metodológico das primeiras versões do pragmatismo francês, a afirmação da multidimensionalidade da ação e a tensão entre poder e contrapoder somam-se à questão da percepção e se tornam os pilares do que Chateauraynaud chamou de uma sociologia pragmática das transformações ou de balística sociológica.⁷

O trabalho de pesquisa presente em LSP se debruça justamente sobre as operações críticas tocadas pelos atores quando se deparam com sinais de que um determinado fenômeno representa uma ameaça ou um risco coletivo. Inaugurando sua jornada no estudo sobre a temática socioambiental, ao qual se filia até o presente, nosso sociólogo muda a qualidade e a escala dos conflitos aos quais dedica sua atenção. Se no livro com Bessy as disputas giravam, em primeiro plano, em torno da autenticidade dos objetos, no trabalho com Torny passamos para grandes debates públicos de cariz técnico e político. A figura do alerta, central ao livro, é apresentada como um regime de testes que exige dos atores que por ele passam, os lançadores de alerta, provas (*preuves*) específicas para que suas denúncias sejam bem recebidas publicamente. Diferente dos regimes de justificação, o que está em jogo não é o engrandecimento moral dos atores, mas a tangibilidade das suas provas, determinada por sua resistência às variações perceptivas, instrumentais e argumentativas colocadas pelos conflitos em que são oferecidas (LSP: 40-46; ACF: 255). No caso em questão, a ação do lançador está a meio caminho da experiência corporal e da metrologia da deliberação pública e dirige às autoridades uma demanda de ação ou verificação sobre o risco percebido (LSP: 26-27).

O problema da configuração variável das arenas públicas em que mobilizações como o alerta tomam lugar, já assinalado em LSP, é trabalhado em profundidade em *Argumenter dans un champ de forces*, de 2011. À diferença de Daniel Cefaï, que aborda sistematicamente os problemas públicos na segunda onda da sociologia pragmática a partir de um enfoque concentradamente etnográfico (Cefaï et al., 2012), Chateauraynaud associou a seu estudo ferramentas retiradas do campo das teorias da argumentação.⁸ Produzido sempre nas interações, o trabalho argumentativo organiza discursivamente o senso crítico dos atores engajados em controvérsias, e ao mesmo tempo em que é suporte para sua *performance* política junto a outras partes do conflito é também fundamental para a metaconfiguração coletiva das causas em jogo (ACF: cap. 2). Para entender o alcance de um argumento, a amplitude e a apreensão que ele conquista, se faz necessária a observação de como os atores atravessam diferentes conformações de arenas de discussão e de confronto. De acordo com os tipos de interlocutores e de público e com o grau de simetria dos intercâmbios que cada configuração de arena apresenta teremos restrições (e facilidades) específicas sobre a *performance* argumentativa dos atores (ACF: 143ss).⁹

O olhar dirigido ao desdobramento temporal do constante movimento de remodelamento dos problemas públicos a partir do trânsito dos atores por diferentes registros de argumentação é justamente o que sustenta a proposta de uma pragmática das transformações. É significativa a nova recolocação da concepção de teste que Chateauraynaud realiza nessa sua segunda fase. Assim como é recorrente na sociologia pragmática francesa, em seus primeiros trabalhos ele ainda limitava a utilização do conceito à sua capacidade de encerramento de controvérsias. Desde a pesquisa sobre o alerta e o risco, entretanto, aquilo que Martuccelli (2015) chamou de teste-sanção aparece entremeado por características de um teste-desafio: a abertura de arenas públicas e o ingresso nelas não são definidos apenas pela possibilidade de conclusão de problemas, mas também por lá se encontrarem horizontes de superação de obstáculos, especialmente aqueles de origem societal e histórica, que se interpõem ao longo das trajetórias dos atores. Mesmo se o fim de um conflito estiver na lista de objetivos de um ou mais sujeitos nele envolvidos, o que nem sempre ocorre, a pragmática das transformações se preocupa com a maneira reflexiva com a qual eles contornam ou ultrapassam os desafios que aparecem na esteira das transformações das arenas públicas.

As disputas nas arenas públicas continuam como objetos centrais em ABI, parceria com Josquin Debaz, historiador das ciências e colaborador do Groupe de Sociologie Pragmatique et Réflexive (GSPR-EHESS), fundado e dirigido por Chateauraynaud. Ele traz a conciliação de várias áreas de experimentação abertas pelo autor ao longo dos anos pelo diálogo com um dos mais candentes temas da reflexão sobre o mundo contemporâneo: a possibilidade de uma catástrofe global, total e irreversível, gerada pela trajetória da relação entre ser humano e natureza ao longo daquilo que muitos têm chamado de período do antropoceno. ABI expande a articulação iniciada em ACF entre a sociologia da percepção e a pragmática das transformações, ou, visto de outra forma, a incorporação sistemática daquela nesta.

Crise, risco e, principalmente, irreversibilidade são as figuras que povoam de forma mais proeminente a argumentação inicial de Chateauraynaud e Debaz, que começam do alto, visitando tanto as teses do crescente debate em torno do conceito de antropoceno quanto, no plano institucional, alguns elementos das principais formações discursivas produzidas por controvérsias ambientais correntes (ABI: caps. 1 e 2). De início, os autores localizam na literatura sobre o antropoceno uma espécie de grande narrativa crítica que, a partir de uma preocupação com o futuro do planeta por conta das mudanças climáticas e problemas ecológicos recentes, segue na direção da universalização de uma “humanidade comum”, ambigualmente tratada como vítima e culpada da extensão dos danos (ABI: 37). Em muitas ocasiões essa grande narrativa dá a base para o presságio do colapso e da catástrofe total, uma vez que as ações desse “nós” universalizado sobre o planeta teriam já alcançado o ponto de ir-

reversibilidade, ou estariam, ao menos, muito próximo disso. Para Chateauraynaud e Debaz, o problema com esse tipo de enunciado não está em seu conteúdo crítico ou político, mas no tipo de raciocínio sociológico totalizante que abraça, já que as causas e processos que constituem os conflitos ecológicos são assim tomados como autoevidentes, determinados por uma lógica pré-programada estabelecida pelo padrão nocivo de interação entre humanos e natureza desde a modernidade industrial. A entrada pela pragmática das transformações a esse tema não desconsidera tal padrão, tampouco as ameaças que dele derivam, mas opta pelo acompanhamento das disputas e discussões que dão base a diferentes enunciados coletivos elaborados nas interações entre os atores que delas participam. O olhar para as grandes narrativas deve assim tomá-las como objetos, buscar retroceder às suas origens, acompanhar seus pontos de inflexão e períodos dormentes e, principalmente, observar como os atores se esforçam para classificar e hierarquizar, cooperativa ou conflituosamente, problemas, causas e soluções em busca de uma mínima convergência para a ação conjunta.

A própria noção de risco, cuja popularidade nas ciências sociais cresceu junto com a obra de, entre outros, Ulrich Beck, passa por essa lente. A ideia nesse ponto é que o alcance e a força do paradigma do risco no mundo contemporâneo podem ser compreendidos com a observação dos fluxos de intercâmbio e disputa entre diferentes setores e especialistas, desde teóricos do social a técnicos e analistas de ONGs e agências governamentais (ABI: cap. 3). Com isso, os autores entram em uma de suas discussões mais importantes: a relação entre as articulações críticas encetadas pelos atores nos debates públicos e os processos de encenação de futuro a que lançam mão para coordenar seus projetos presentes. Chateauraynaud e Debaz propõem que a reflexividade dos atores não está somente na abertura de espaços de cálculo em que prevalece a racionalidade instrumental, mas também na tensão deles com a postura investigativa ou abdutiva (Dewey e Peirce, respectivamente) que rotineiramente é adotada por eles em suas buscas de superação da incerteza e da insegurança (ABI: 134-135; 161). O vai e vem entre o sensível das investigações, os dispositivos de mensuração e equivalência e as ponderações dentro de padrões axiomáticos preestabelecidos é o que fornece as provas de que precisam os atores para demonstrar a tangibilidade de suas queixas, demandas ou argumentos e assim fortalecer suas causas (ABI: 133-136; 146-147). Mas, justamente pelo fato de o jogo de provas ser definido sempre na prática, a incerteza é elemento passível de redução, não de eliminação total. Por esse motivo, visões de futuro permeiam a atuação crítica e reflexiva dos atores, que prospectivamente traçam linhas do porvir em relação direta com experiências passadas e presentes. Ao mesmo tempo em que as disputas que correm nos problemas públicos e nas controvérsias competem pela mudança ou conservação do estado de coisas atual elas divergem quanto à caracterização do possível. Aqui

temos uma importante característica da primeira inflexão da obra de Chateauraynaud mencionada neste tópico: seu reposicionamento quanto ao quadro temporal da ação não se limitou a um gesto cronográfico, porquanto, para além da proposta da diacronização da análise, encontramos também a valorização de um olhar à temporalidade metadiscursiva dos atores, o que ele retira das teorias da argumentação (PRO: 78; 113ss). Grande parte do fator desafiante dos testes críticos está relacionada com os arranjos que os atores tecem entre provas sensíveis, axiomáticas e de mensuração e delas com os marcos temporais em suas produções discursivas (ABI: 160-161; ACF: 103-107).

Há nisso uma importante reflexão sobre a dinâmica de determinação na relação entre ação e estrutura, algo não muito bem discutido pelo pragmatismo francês. Em um diálogo com Wallerstein, afirmam os autores que “enfrentar as incertezas conduz a ligar as tendências longas marcadas por forte inércia, ela própria considerada indiscutível, aos eventos reconfiguradores cujo alcance permanece indeterminado por certa duração” (ABI: 144). Chateauraynaud e Debaz não negam a existência de grandes forças sociais extrassituacionais, mas submetem seu potencial de causalidade aos testes vivenciados pelos atores e às provas que eles produzem em engajamento reflexivo com seu meio. Ambos são fontes de bifurcações e ricochetes que podem mudar mais ou menos drasticamente o curso de processos aparentemente irreversíveis. A mudança, portanto, é colocada como um constante desafio nos testes vivenciados pelos atores em suas investigações, pois eles devem administrar em suas articulações críticas diferentes referências temporais que vão de memórias a projetos.

Essas discussões atualizam o tema das preensões com relação aos objetos e concepções metodológicas trabalhadas por Chateauraynaud desde LSP, quando começou a tratar de riscos e alertas. Com início naquele livro, mas com maior intensidade em ABI, observamos um processo de complexificação do conceito de maneira que as preensões não estão mais limitadas a testes pontuais em situações face a face, como na verificação de autenticidade de uma cédula ou de um quadro. Em acompanhamento à nova abordagem com relação aos testes, fala-se, em vez disso, a respeito dos processos de formação de grandes preensões coletivas que, embora possuam alcance variado, muitas vezes se alongam no tempo e envolvem uma miríade de atores. Conciliando a fenomenologia perceptiva com o pragmatismo, as preensões estão agora associadas à ideia da (auto)produção dos públicos por meio do entrecruzamento dos atores, seus argumentos e contra-argumentos. Uma coletividade é formada à medida que suas partes buscam bases mínimas comuns para uma mesma (ou aproximada) preensão sobre o mundo, o que ocorre a partir da dinâmica entre as experiências partilhadas pelos atores em seu meio e os dispositivos e representações axiomáticas que pesam sobre eles. Dessa forma, a constante fricção entre dobras materiais e pontos convencionais de referência continua como elemento operacionalizador do conceito, mas dessa vez, como já indicado pela

natureza dos três tipos de provas acima mencionados, a dimensão ontológica das apreensões é posta lado a lado das dimensões epistêmica e axiológica (ABI: 135; ver também ACF: 47, 104-107; Chateauraynaud, 2016: 368-370). Ainda que também ancorados nas experiências perceptivas e afetivas de seus atores, os agenciamentos coletivos que se cruzam nas arenas de disputa dependem igualmente de conhecimentos práticos e técnicos e de normas e valores para poder abrir seus espaços de cálculo e articular sua expressão pública.

Tudo isso é muito positivo, ainda que seja discutível a utilização do termo federação de causas (ACF: 54-61; ABI: 29ss) para o tratamento desse processo; demasiadamente descritivo, ele se limita às operações de hierarquização e convergência de causas, não captando um sem-número de propriedades que fazem parte da constituição de um grupo. No livro de Chateauraynaud e Debaz, bem como em LSP e ACF, a noção de subjetividade coletiva é geralmente contemplada a partir de um movimento radial, que leva em conta exclusivamente aqueles elementos necessários para as interações e disputas com outros grupos. Quando não é esse exatamente o caso, é tratada de maneira *ad hoc* devido à sua importância empírica, mas não conceitualizada sistematicamente.¹⁰ Com relação a esse ponto, Martuccelli (2015: 49) está parcialmente correto em sua leitura de Chateauraynaud, uma vez que as propriedades mais subjetivas do teste-desafio, voltadas para a problematização de si, não são bem abordadas pelo autor.¹¹ Muito pontualmente, ele apenas anuncia a necessidade de uma “pragmática da interioridade” articulada à ecologia da percepção como desdobramento de sua abordagem às assimetrias do poder e referencia o conceito de conversas internas de Archer como subsídio a contar para tal esforço (Chateauraynaud, 2015: 17; ABI: 776, 243-244). Esse exercício pode ser promissor, mas é preciso cuidar para que ele não reduza o espaço dos elementos não racionalizados da experiência na compreensão das formulações da crítica social, algo que, como temos visto, está no centro das preocupações da obra de Chateauraynaud.¹² Uma opção é retornar à ideia de apreensão e pensá-la com e contra Bourdieu. Se for possível assumi-la como princípio articulador das práticas, é preciso voltar o conceito para o universo interno dos atores individuais e coletivos e assim acompanhar o modo como eles concebem, “tomam” e “aderem” a si mesmos no seu engajamento reflexivo com o mundo. Para isso não faltam subsídios no pragmatismo (fonte, aliás, do debate sobre conversas internas na sociologia contemporânea), que devemos acessar observando suas afinidades com a fenomenologia da percepção, o que preservaria a síntese que se encontra no coração da pragmática das transformações. Se o *habitus* bourdieusiano é um sistema de disposições incutido nos atores, a apreensão pode ser pensada como uma ergonomia existencial que se desdobra entre eles e seus ambientes.¹³

Sem embargo, tanto em ACF (cap. 7) quanto em ABI (pt. 3) a renovação do conceito de apreensão leva a análise dos problemas públicos à aspreza do

chão, utilizando termos de Wittgenstein (2009: 51). Isso parece responder ao questionamento sobre a possibilidade de se aliar a análise de temporalidades longas e o acompanhamento próximo das experiências dos atores, endereçado anos atrás por Caïra (2000: 246-247), às ideias presentes em LSP. Deve-se notar o modo como o meio (*milieu*), entendido tanto como campo interativo quanto como mundo sensível, veio a tomar o lugar da concepção latouriana de rede no pensamento de Chateauraynaud, que de opção heurística foi reduzida a forma de descrição de configurações grupais. Isso parte de um esforço de reformulação da noção de plano de imanência, importante nas sociologias de Latour e Boltanski, de forma a adequá-la à abordagem da pragmática das transformações. Inicialmente, Chateauraynaud referenciava a ideia de meio por influência de Simondon (E&F: 66; ACF: 290) em encontro a uma presença difusa da ideia de mundo sensível em Merleau-Ponty. Mais recentemente, o conceito de malha (*meshwork*) de Tim Ingold (2011: 63) tem sido importante para o sociólogo caracterizar o meio como o ambiente singularmente experimentado pelos atores (Bessy & Chateauraynaud, 2014: 481-486; ABI: 105-106), a discussão de Foucault sobre a governamentalidade o ajuda a pensá-lo junto à temática do poder (Chateauraynaud, 2015: 6-7) e a filosofia de James confere um apoio pragmático a esse exercício (ABI: 420-421, 602). Portanto, à diferença da agregação actancial das redes latourianas, o meio é tomado como a textura material da vida, como o entorno vivido pelos seres em seus encontros cooperativos ou conflituosos.

Com efeito, nesse movimento um posicionamento adotado por Chateauraynaud desde E&F é reforçado e aprofundado. Se o aspecto mais visível das disputas públicas é o intercâmbio argumentativo entre as partes (altamente dependente do universo representacional, como sói ser), não o devemos tomar como mero arranjo linguístico, pois suas articulações estão sempre entremeadas pelo percebido e pelo sentido. No trabalho com Debaz, por exemplo, ele se vale de uma série de casos localizados entre os Estados Unidos e a Europa, mas atravessando diferentes escalas, com o intuito de mostrar como os meios em que transitam os atores são fontes constantes de imprevisibilidade e criatividade à ação, o que faz com que grandes narrativas institucionais de convergência, de teor tanto técnico quanto político, sejam a todo tempo lançadas a teste. Em virtude disso, ao se limitar ao elemento estritamente verbal das controvérsias, como dar conta, por exemplo, da complexidade da tensão ontológica derivada dos materiais do ciclo de combustível nuclear (*corium*) em disputas sobre a energia proveniente dessa fonte? A produção de preensões sobre tais materiais, especialmente em situações de desastre, é extremamente difícil devido à sua altíssima instabilidade, que desafia até mesmo o regime epistêmico do discurso científico; isso leva cientistas e demais especialistas a se utilizar de recursos metafóricos (magma, lava, massa, mistura) na tentativa de os descrever, produzindo apenas, ao fim e ao cabo, “vagas aproximações” (ABI: 254-262). Ques-

tionamentos como esses, com forte teor pragmático, nos convidam a observar o prolongamento da percepção desde os meios até instâncias de sistematização expressiva e a reconhecer o trabalho despendido pelos atores, que comunicativamente se engajam nesse processo ao partilhar suas subjetividades afetivas e perceptivas (ABI: 376, 421). Isso aponta para a importância da articulação entre a análise discursiva e formas mais correntes de trabalho de campo, que possibilitam ao pesquisador um contato direto com os atores e os meios. A síntese entre pragmatismo e a fenomenologia merleau-pontiana está bem avançada a essa altura. Podemos enxergar claramente como Chateauraynaud e Debaz conciliam o fator da percepção com o fundamento interativo dos públicos e a epistemologia investigativa de Dewey (ela própria comportando uma ontologia exploratória do mundo). Como resultado, “*a atitude de olhar além das primeiras coisas, dos princípios, das ‘categorias’, das supostas necessidades [...]*” (James, 1979: 21, grifo do original) e assim ver o laço entre o pensável e o sensível, o dizível e o tátil.

PODER, CONHECIMENTO E ASSIMETRIA

Como mencionado, a solidificação de uma reflexão sobre o poder também está na base da pragmática das transformações. O raciocínio aqui é relativamente simples. Nem todos os atores desfrutam do mesmo grau de autonomia para elaborar ou disputar preensões sobre o mundo e sobre si mesmos, pois em grande parte das vezes isso é feito sob a influência de terceiros, o que gera um constante enviesamento das práticas de categorização das experiências. A figura do regime de captura, mencionada acima, é retomada como o ponto extremo em um gradiente de assimetrias de preensão, sendo ele o momento-limite em que a totalidade dos projetos e dos recursos de uma entidade torna-se material de manipulação de outra. Estando ligada ao conceito de preensão, essa forma de desproporção manifesta-se não só no plano simbólico da experiência, mas também na forma como os atores acessam e vivenciam os meios. Constituídas por fora das hierarquias visíveis, não raro entre os nós de redes cooperativas supostamente horizontais, e amparadas pela legitimidade de seus estatutos, essas assimetrias podem enraizar-se mais ou menos profundamente na interioridade dos seres. Mas, condicionadas elas próprias aos movimentos entre estes e seus meios, são também, a princípio, sempre reversíveis; Giddens e, como observado, Foucault são referências importantes aqui (Chateauraynaud, 2006: 6ss, 2015: 7-8).

Chateauraynaud e Debaz exploram mais detidamente essa dinâmica assimétrica quando abordam o papel do *lobby* nas controvérsias sanitárias e a tensão entre interesses privados e saúde pública que ele suscita (ABI: 228-235). A inseparabilidade entre força e legitimidade, que ocupa as reflexões de Chateauraynaud desde o início de sua carreira, se faz transparente nesse ponto (Chateauraynaud, 1999: 9). A polêmica questão do desvelamento, enraizado na

tradição crítica da sociologia e explicitamente renunciado pelo projeto de Boltanski, é recolocado em discussão, devido, principalmente, ao aspecto invisível, não público da captura. Os autores oferecem uma pertinente ponderação ao tema, mostrando que a competência dos atores não é anulada necessariamente pelo envolvimento não consciente em assimetrias de força desde sub-reptícios enviesamentos de percepção, e que é justamente isso que faz com que a possibilidade de reversão esteja sempre no horizonte. Como colocado por Chateauraynaud, devemos tomar o desvelamento não como “operação necessária *a priori*, mas como uma investigação que começa por conferir o maior crédito ao que fazem e dizem os atores” (PRO: 57; ver também LSP: 90-91).

Em ABI essa discussão conduz às bases de uma leitura da pragmática das transformações ao capitalismo contemporâneo. A principal proposta é a necessidade de renunciar à visão unitária tanto com relação à interpretação da natureza do capitalismo quanto à apreensão das formas de resistência e de luta contra a dominação. A produção da hegemonia, na perspectiva de Chateauraynaud e Debaz, vale-se de uma pluralidade de formas de exploração e de sujeição não necessariamente ajustáveis umas às outras, o que faz com que os sistemas de dominação sejam eles próprios complexos e instáveis (ABI: 534-535); logicamente, os movimentos críticos que nascem em resposta a tais esquemas espelham tal pluralidade em suas experiências contestatórias. Sete dessas formas são tipificadas pelos autores: o capitalismo de Estado industrial-militar, o capitalismo financeiro, o capitalismo cognitivo, o capitalismo biogeofísico, o capitalismo da grande indústria, o capitalismo de marcas e distribuição e o capitalismo de mão de obra (ABI: 534-539).

O posicionamento epistemológico da pragmática das transformações marcado por Chateauraynaud e Debaz enceta uma reflexão sobre a relação entre poder e conhecimento. Em nome de um pluralismo epistemológico que dirigem contra o modelo clássico das teorias gerais das ciências sociais, que se esforçariam pela fixação de modelos logicamente coerentes e, por isso, supostamente mais aptos à explicação dos fenômenos, os autores propõem que o bom aparato analítico deva unificar sem uniformizar suas ferramentas conceituais, de maneira que elas possam captar as transformações experimentadas pelos atores e lhes conferir um quadro interpretativo “tão flexível quanto transponível” (ABI: 496).

Como estratégia para fazer valer a pluralidade anunciada sem assim abraçar o relativismo, Chateauraynaud e Debaz introduzem mais um procedimento analítico, dessa vez voltado para a tipificação dos diferentes registros possíveis a suportar as transformações das disputas públicas. Seis lógicas (de relações) sociais, distribuídas em três pares opostos, são então apresentadas. O discurso dominante é uma lógica que produz a coerência entre conceitos, normas, representações, instituições e valores das forças hegemônicas, sendo a todo tempo desafiado pela lógica do contradiscurso (ABI: 499-503). A terceira lógica é a dos dispositivos de avaliação e de gestão, que em nome da técnica atuam na proce-

duralização das experiências sociais. Oposta a ela está a lógica dos alertas e riscos emergentes, que constantemente desafiam suas projeções e normalizações (ABI: 503-508). Os meios sob controle de uma entidade fornecem a quinta lógica, marcada pela busca forçosa da unificação daquela a ela oposta, fornecida pelos meios heterogêneos em interação, altamente diversos e incertos (ABI: 508-512). De certa forma, podemos ver que em cada um desses três pares predomina uma das dimensões da ação que já vimos – o plano axiológico, o epistêmico e o ontológico, respectivamente. A principal novidade aqui estabelecida é que no curso dos problemas e controvérsias os elementos a que correspondem essas três dimensões são movimentados pelas disputas de poder que se desenvolvem entre os atores. O eixo que separa em lados opostos os três pares de lógicas sociais pode ser entendido como a tensão entre a produção e o reequilíbrio de assimetrias. Sem lugar, portanto, para mundos compostos exclusivamente por violência e dominação ou para a utopia da regulação universal da justiça. Para Chateauraynaud e Debaz, o erro de muitas abordagens sociológicas está na visão exclusiva que elas lançam a uma ou outra dessas lógicas. Para eles, não é possível alcançar a amplitude do mundo social ao se investir apenas em uma teoria da dominação ou da resistência, em uma ciência do risco ou de sua administração etc. Em vez disso, é mais frutífero acompanhar a dinâmica de transformações entre esses diferentes modelos, o que é conduzido pelos atores e por suas causas.

Como apontado pelos autores (ABI: 133-134), essa proposta está em sintonia com a visão sobre a relação entre os dados da experiência e a produção científica presente nas discussões epistemológicas da fase tardia de Mead. Esse posicionamento revela semelhanças com a epistemologia de Whitehead, autor que frequenta pouco as referências de Chateauraynaud, mas que além de Mead influenciou tanto Merleau-Ponty quanto Latour. Em sua crítica à ortodoxia da ciência moderna e sua concepção de posição simples, Whitehead (2006: cap. 4) defendeu o movimento contínuo das relações ao longo do espaço-tempo como o fundamento processual da realidade. Ora, é justamente um conceito de apreensão, entendido como a apreensão que pode ou não ser cognitiva (Whitehead, 2006: 91), que em suas páginas aparece como o elemento de unificação entre duas ou mais entidades; a operação pela qual uma delas toma a(s) outra(s) como objeto(s) de sua experiência. Assim como na filosofia de Whitehead, na sociologia pragmática de Chateauraynaud e Debaz a formalização teórica precisa atentar para o perigo da falácia da concretude deslocada e acompanhar de perto as formas com as quais os atores alcançam e se relacionam com aspectos do mundo, perpassadas amiúde por assimetrias de graus variados.

COMENTÁRIOS FINAIS: REFLEXIVIDADE SIMÉTRICA, OU O QUE FALAR PODE FAZER?

Em conclusão, podemos especificar uma característica derivada das proposições de maior destaque vistas acima. Com a forma com que se amontaram ao pro-

jeto colocado em E&F os três movimentos apresentados nas duas últimas seções, o trabalho de Chateauraynaud logrou estabelecer uma relação entre as ideias de percepção e discurso que inclui uma concepção simétrica da noção de reflexividade, o que o leva a superar a forma como esta aparece no projeto da sociologia da crítica de Boltanski e Thévenot, mas também nos escritos de outros autores mais ou menos próximos daquela constelação teórica e que também lhe serviram de influência, como Latour e Bourdieu. Em consequência, no lugar de nos conduzir à busca sobre o que falar quer dizer (Bourdieu, 1982), Chateauraynaud dirige nossa atenção especificamente a um questionamento: o que falar pode fazer?

Para entendermos como essa versão de simetria aparece em Chateauraynaud, vejamos como o autor estabelece a relação entre discurso e reflexividade em contraste a esses autores.¹⁴ Tomando o discurso como ponto de partida, encontramos em Bourdieu uma apropriação importante do tema, que a partir de ambições antiestruturalistas se esforçou por desautonomizar seu estudo, retratando a fala e suas formas como veículos da distinção hierárquica entre os diferentes grupos da sociedade, característica essa geralmente inacessível ao controle consciente dos atores ordinários. Elaboradas em franca oposição a tal formulação, as sociologias de Boltanski e Latour ofereceram renovadas posturas metodológicas que recolocaram a posição do discurso no estudo da ação. O primeiro privilegia o tratamento daquele como um meio de expressão do senso de justiça dos atores, o ele que faz de maneira a identificar a reflexividade a altos níveis de formalidade e clareza dos testes de legitimidade (Boltanski e Chiapello, 1999: 406-412). No segundo o discurso é apresentado não como uma modalidade de ação, mas como uma rede de actantes que “se mistura tanto às coisas quanto às sociedades” (Latour, 1997: 123). Seus componentes são tratados de maneira qualitativamente indistinta por um proceder que se preocupa, em primeiro plano, com o acompanhamento dos jogos de poder sem fim presentes nas traduções e retraduções de um actante a outro. A ideia de reflexividade presente nos dois casos é marcada pelos aspectos prático e rotineiro com os quais ela aparece associada ao conceito de *account* na etnometodologia, embora Latour não retenha sua definição como uma operação interpretativa dos indivíduos (Lynch, 2000: 34). A mesma corrente influenciou igualmente as posturas simétricas de ambos os autores, o primeiro adotando uma simetria restrita (Nachi, 2013: 33-36), de natureza mais claramente metodológica, e o segundo abraçando uma simetria generalizada (Nachi, 2013: 32-33), com alcance metafísico.

Ainda que comprometida com uma análise não polarizada entre pessoas e objetos, de forma a reconhecer o papel ativo destes juntos àquelas, a pragmática das transformações rejeita a reflexividade compressa a que chega Latour ao negligenciar as diferentes propriedades das classes de actantes que mobiliza,

entre elas a dos seres humanos. A alternativa, contudo, não é a aderência à sociologia de Boltanski, para quem a reflexividade é elemento eminentemente racional. Ao concentrar sua abordagem pragmática sobre as relações entre seres humanos em extensão aos seus meios, Chateauraynaud localiza a reflexividade na profusão de experiências vividas entre domínios de representação e materialidade ou, mais especificamente, nas preensões elaboradas pelos atores neles engajados. Assim como na antropologia de Ingold (2011: 3) a ação humana está em alça de mira não como derivação de qualquer essência a-histórica, mas como produto de contínuas movimentações de pessoas pelos meios que habitam, atravessam e experimentam. A ideia de reflexividade enquanto elemento prático e rotineiro da ação humana também se encontra aqui presente, mas é desdobrada em complexificações conceituais de considerável relevância. Em primeiro lugar, ela atravessa igualmente os planos ontológico, axiológico e epistêmico. Em segundo, e mais importante devido ao impacto que traz ao pensamento sociológico, manifesta-se tanto como ação racional e teleológica quanto como percepção, quando opera por fora da linguagem, mormente nos âmbitos sensório e afetivo da experiência. Temos então uma reflexividade simétrica em dois eixos.¹⁵

Sendo assim, a abertura de espaços de cálculo é indissociável das sensações corporeamente vivenciadas pelos atores, cumprindo a lógica de argumentação em situações de disputa, um papel muito importante na comunicação/transição de uma dessas formas da experiência à outra. No curso da atividade crítica os atores operam na coordenação da atenção sobre os dados sensíveis e em sua verificação mediante códigos e padronizações (Chateauraynaud, 1997: 119ss), produzindo assim ajustes (mais ou menos coesos e duradouros) na forma de argumentos com o potencial de fortalecer suas causas. Na produção da tangibilidade de tais argumentos, sua consistência moral é, a princípio, de igual relevância a sua constituição epistêmica e ontológica. Na pragmática das transformações, portanto, a ação discursiva não se resume à presença ou ausência de razão ou força. Pelo contrário, ela ocorre no entrelaçamento de diferentes formas reflexivas que se manifestam variável e assimetricamente pela movimentação dos atores em seus meios e que colaboram com o estabelecimento de preensões comuns sobre as experiências coletivas. Em resposta à questão colocada no início da seção, vemos que o discurso é então considerado um meio possível, mas não necessariamente suficiente, aos atores para se colocar no mundo, apropriar-se de suas experiências e se lançar ao trabalho de cenarização de futuro. Sua modelagem sobre a experiência não substitui nem tampouco ultrapassa a percepção; na verdade, ambas são constantemente desafiadas pelos testes recíprocos que correm de parte a parte. Justamente por isso a produção discursiva pode ser catalisadora da agência ao levar os atores à constante justaposição entre suas vivências e seus projetos por meio de suas investigações sobre o mundo.

Ao fim e ao cabo, essa contribuição excede os limites da sociologia pragmática. A sociologia de Chateauraynaud engrossa o movimento difuso, mas vigoroso, de uma “virada afetiva” iniciada em meados da década de 1990 (Clough, 2010) e que vem dando continuidade às inovações trazidas desde a década de 1970 pelo “novo movimento teórico” nas ciências sociais. A síntese entre a sensorialidade da experiência e a discursividade das argumentações, que alternativamente podemos pensar como aquela entre dobras/pontos de referência, ou percepção/linguagem atende à observação de Vandenberghe (2012: 15) sobre a necessidade atual de a teoria social explorar outras oposições para além daquela bastante trabalhada entre ação/estrutura.

Recebido em 5/5/2018 | Revisto em 21/10/2018 | Aprovado em 16/11/2018

Fabício Cardoso de Mello é doutor em sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ) e pós-doutorando (PNPD-CAPES) junto ao Programa do Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Vila Velha (PPGSP-UVV).

NOTAS

- 1 Há hoje ampla literatura secundária sobre a formação da sociologia pragmática francesa e sobre suas principais contribuições às ciências sociais. Destaco o livro de Nachi (2013) e os textos de Barthe et al. (2013) e Corrêa & Dias (2016).
- 2 Além dele, nomes como Daniel Cefaï, Cyril Lemieux, Marc Breviglieri, Danny Trom, Luca Pattaroni, entre outros, também fazem parte dessa segunda onda. Trata-se, portanto, de uma definição tanto geracional quanto substancial, dada a renovação que esse grupo de autores trouxe a essa constelação sociológica (e não obstante a participação de nomes mais antigos nessa renovação). Sobre a ligação desigual e indireta entre a sociologia pragmática francesa e o pragmatismo clássico, ver Boltanski (2013: 10). O início de um diálogo mais explícito com a herança estadunidense ganharia força ao final dos anos 1990 (Stavo Debaugé, 2012).
- 3 Para facilitar a leitura, sempre que um dos livros de Chateauraynaud for referenciado isso será feito com recurso às iniciais de seu título. Portanto, procederemos da seguinte forma: *La faute professionnelle* (LFP), *Experts et faussaires* (E&F), *Les sombres précurseurs* (LSP), *Prospero* (PRO), *Argumenter dans un champ de forces* (ACF), *Aux bords de l'irréversible* (ABI). A citação de artigos seguirá a padronização normal.
- 4 Os autores tomam o termo *plis* do diálogo que Deleuze estabelece com Leibniz (E&F: 245-246). Especificamente sobre seu uso do termo *prise*, a dupla identifica noções próximas nos trabalhos de Gibson, Bergson e do geógrafo Augustin Berque (E&F: 238-239). Posteriormente, Chateauraynaud (2006: 6) nota que Foucault utilizara a palavra, entretanto não conceitualmente, em sua formulação da noção de estratégia.
- 5 Bessy e Chateauraynaud poderiam ter ido mais a fundo em sua exploração da obra de Merleau-Ponty e se aproveitado da forma como ele pensava a “textura imaginária do real” em sua estreita relação com a percepção e o inconsciente. Ver Merleau-Ponty (1964: 23-24).
- 6 O termo francês *emprise*, como outros conceitos importantes de Chateauraynaud, é de difícil tradução para outras línguas. Neste artigo, adoto captura, em português,

a partir da tradução de Diogo Silva Corrêa (ver Chateauraynaud, 2017). Não obstante, é preciso reconhecer que no campo político a palavra captura pode abranger significados não necessariamente alinhados ao conceito em tela, não raramente sendo aplicada como forma de negação da reflexividade dos “capturados”. Quanto ao conceito de *prise*, também de difícil tradução, opto pelo termo *preensão*, proposto em outra ocasião pelo mesmo tradutor em versão não publicada do artigo “L'épreuve du tangible”, que veio a compor ACF como seu capítulo 6.

- 7 Em discussão não limitada à obra de Chateauraynaud já mencionei esses três elementos (Mello, 2017, cap. 4). Além disso, em seu trabalho comparativo entre as sociologias de Boltanski e Thévenot, Latour e Chateauraynaud, Corrêa (2014) indica a distensão temporal da análise e a sensibilidade ao elemento ontológico na reflexividade crítica como principais inovações do último autor à sociologia pragmática. A partir desse ponto do texto, busco mostrar que sua contribuição ultrapassa esses elementos.
- 8 A partir de seu olhar de linguista especialista na análise de argumetações, Doury (2012: 4-5) considera “geralmente indeciso” o emprego de conceitos como “argumento”, “argumentações” e “enunciados” por parte de Chateauraynaud, assim como “discutível” a leitura que ele faz de alguns autores daquela área do conhecimento. Por outro lado, ela considera que essas “liberdades” derivam de uma “irreverência às vezes irritante, mas sem dúvida necessária” para que o sociólogo adapte tais subsídios à sua disciplina e ao seu projeto pragmático; assim sendo, o resultado de ACF seria “inegavelmente produtivo”.
- 9 Associada a essa guinada argumentativa está o projeto do *software* Prospéro, desenvolvido junto com Jean-Pierre Charriau e dedicado à análise de dossiês textuais complexos. O Prospéro e sua utilização demandariam um espaço exclusivo para discussão, o que não cabe no enfoque teórico deste comentário à obra de Chateauraynaud. Além do livro de 2003 (PRO), o leitor pode encontrar ampla lista de indicações bibliográficas sobre o programa em: <http://socioargu.hypotheses.org/623>. Acesso em 23 fev. 2018.
- 10 Portanto, uma categoria residual (Parsons, 1949: 16-20).

- 11 Martuccelli ignora que desde LSP a concepção de teste em Chateauraynaud não se reduz apenas à forma teste-sanção, o que já vimos não ser precedente.
- 12 A cenarização de futuro presente nesse alerta se deve ao aceno de Chateauraynaud à sociologia archeriana, uma vez que a teoria das conversas internas da britânica é marcada por forte cartesianismo. Uma crítica a esse re-centramento do sujeito, que vai na contramão do *self* do pragmatismo, pode ser encontrada em Oliveira (2011: 131).
- 13 Em minha tese de doutorado, dedicada à dinâmica das coletividades, propus uma leitura da apreensão como um conceito analítico, que se volta para um duplo e inseparável processo empírico: quando um grupo se dedica à expansão em direção ao mundo engaja-se, ao mesmo tempo e em medida variável, na constituição de um *self* coletivo. Em uma palavra, a lógica sugerida é que tomar o mundo é tomar a si próprio, e vice-versa (ver Mello, 2017). Penso que o mesmo procedimento pode ser válido no que tange à subjetividade individual, tema que, aliás, frequenta as discussões da sociologia pragmática desde a sua formação (especificamente na obra de Michael Pollak), embora sua importância tenha permanecido periférica ao estudo das controvérsias públicas. Essa sugestão, portanto, coaduna-se com a necessidade de maior investimento em uma pragmática das tensões individuais, algo apontado por Corrêa e Dias (2016) e que já vem sendo trabalhado por autores como Pérrilleux (2001) e Breviglieri (2007).
- 14 Em *Prospéro* (PRO: 53-59, cap. 4) Chateauraynaud discute abertamente suas diferenças especificamente metodológicas quanto a Bourdieu, Boltanski e Thévenot e Latour no que concerne à análise discursiva.
- 15 Há aqui uma similaridade com a forma com que Domingues (2004: 101-102) pensa a reflexividade. Não sendo leitores um do outro e mantendo diálogos com universos de autores com pequena interseção, penso que essa proximidade tem a ver com projetos semelhantes em testar os limites do pensamento sociológico a partir da década de 1990. Um esforço mais sistemático de aproximação entre os dois autores está em Mello (2017).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barthe, Yannick et al. (2013). Sociologie pragmatique: mode d'emploi. *Politix*, 3/103, p. 175-204.

Bessy, Christian & Chateauraynaud, Francis. (2014). L'attention aux choses: chemins pragmatiques de l'authenticité. In: *Experts et faussaires: pour une sociologie de la perception*. 2 ed. Paris: Éditions Petra, p. 431-499.

Bessy, Christian & Chateauraynaud, Francis. (1995). *Experts et faussaires: pour une sociologie de la perception*. Paris: Métailié.

Bessy, Christian & Chateauraynaud, Francis. (1993). Les ressorts de l'expertise. In: Conein, Bernard; Dodier, Nicolas & Thévenot, Laurent (orgs.). *Les objets dans l'action*. Paris: EHESS, p. 141-164.

Bessy, Christian & Chateauraynaud, Francis. (1992). Le savoir-prendre: enquête sur l'estimation des objets. *Techniques et Cultures*, 2/54-55, p. 689-711.

Boltanski, Luc. (2013) [2006]. Introduction. In: Nachi, Mohamed. *Introduction à la sociologie pragmatique*. Paris: Armand Colin, p. 9-16.

Boltanski, Luc & Chiapello, Ève. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

Boltanski, Luc & Thévenot, Laurent. (1991). *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.

Bourdieu, Pierre. (1982). *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.

Breviglieri, Marc. (2007). Ouvrir le monde en personne: une anthropologie des adolescences. In: Breviglieri, Marc & Cicchelli, Vincenzo. *Adolescences méditerranéennes. L'espace public à petits pas*. Paris: INJEP-L'Harmattan, p. 19-59.

Caïra, Olivier. (2000). Chateauraynaud F., Torny D. *Les sombres précurseurs. Une sociologie de l'alerte et du risque*. *Politix*, 13/52, p.243-247.

Cefaï, Daniel et al. (2012). Ethnographies de la participation. *Participations*, 3/4, p.7-48.

Chateauraynaud, Francis. (2017). A Captura como experiência: investigações pragmáticas e teorias do poder. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32/95, e329504. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.17666/329504/2017>>. Acesso em 01 fev. 2018.

Chateauraynaud, Francis. (2016). Pragmatiques des transformations et sociologie des controverses: les logiques d'enquête face au temps long des processus. In: Chateauraynaud, Francis; Cohen, Yves (orgs.). *Histoires pragmatiques*. Paris: EHESS, p.349-385.

Chateauraynaud, Francis. (2015). L'emprise comme expérience. Enquêtes pragmatiques et théories du pouvoir. *Sociologies* [on-line], Dossiê Pragmatismes et Sciences Sociales. Disponível em <<http://sociologies.revues.org/4931>>. Acesso em 23 fev. 2015.

Chateauraynaud, Francis. (2011). *Argumenter dans un champ de forces: essai de balistique sociologique*. Paris: Éditions Petra.

Chateauraynaud, Francis. (2006). *Les asymétries de prises: des formes de pouvoir dans un monde en réseaux*. Paris: Documento do GSPR.

Chateauraynaud, Francis. (2003). *Prospéro: une technologie littéraire pour les sciences sociales*. Paris: CNRS.

Chateauraynaud, Francis. (1999). *Les relations d'emprise: une pragmatique des asymétries de prises*. Paris: Documento do GSPR.

Chateauraynaud, Francis. (1997). Vigilance et transformation: présence corporelle et responsabilité dans la conduite des dispositifs techniques. *Réseaux*, 15/85, p.101-127.

Chateauraynaud, Francis. (1991a). *La faute professionnelle: une sociologie des conflits de responsabilité*. Paris: Métailié.

Chateauraynaud, Francis. (1991b). Forces et faiblesses de la nouvelle anthropologie des sciences. *Critique*, 529-530, p. 459-478.

Chateauraynaud, Francis & Debaz, Josquin. (2017). *Aux bords de l'irréversible: sociologie pragmatique des transformations*. Paris: Éditions Petra.

Chateauraynaud, Francis & Torny, Didier (2013) [1999]. *Les sombres précurseurs: une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*. Paris: EHESS.

Clough, Patricia T. (2010) [2008]. The affective turn: political economy, biomedicine and bodies. In: Gregg, Melissa & Seigworth, Gregory J. (orgs.). *The affect theory reader*. Durham/London: Duke University Press, p. 206-225.

Corrêa, Diogo Silva. (2014). Do problema social ao social como problema: elementos para uma leitura da sociologia pragmática francesa. *Política & Trabalho*, 40, p. 35-62.

Corrêa, Diogo Silva & Dias, Rodrigo de Castro. (2016). Crítica e os momentos críticos: *De la justification* e a guinada pragmática na sociologia francesa. *Mana*, 22/1, p. 67-99.

Dodier, Nicolas. (1993). Les appuis conventionnels de l'action: éléments de pragmatique sociologique. *Réseaux*, 11/62, p. 63-85.

Domingues, José Maurício. (2004) [2002]. Reflexividade, individualismo e modernidade. In: *Ensaio de sociologia*. Belo Horizonte: UFMG, p. 85-110.

Doury, Marianne. (2012). Chateauraynaud, Francis. 2011. *Argumenter dans un champ de forces. Essai de balistique sociologique* (Paris: Editions Petra, coll. Pragmatismes). *Argumentation & Analyse du Discours* [on-line], 8. Disponível em <<https://journals.openedition.org/aad/1245>>. Acesso em 01 out. 2016.

Ingold, Tim. (2011). *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London/New York: Routledge.

James, William. (1979) [1907]. Pragmatismo. In: James, William. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, p. 2-109.

Latour, Bruno. (2001) [1984]. *Pasteur: guerre et paix des microbes, suivi de Irréductions*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno. (1997) [1991]. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.

Lemieux, Cyril. (1995). Bessy, F. Chateauraynaud, Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception. *Politix*, 8/31, p. 228-232.

Lynch, Michael. (2000). Against reflexivity as an academical virtue and source of privileged knowledge. *Theory, Culture and Society*, 17/3, p. 26-54.

Martuccelli, Danilo. (2015). Les deux voies de la notion d'épreuve en sociologie. *Sociologie*, 6/1, p. 43-60.

Mello, Fabrício Cardoso de. (2017). *Assimetria e contestação: uma sociologia pragmatista das subjetividades coletivas*. Tese de Doutorado. PPGS/IESP/Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Merleau-Ponty, Maurice. (1964). *L'oeil et l'esprit*. Paris: Galimard.

Merleau-Ponty, Maurice. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Nachi, Mohamed. (2013) [2006]. *Introduction à la sociologie pragmatique*. Paris: Armand Colin.

Oliveira, Nuno. (2011). Entre Cila e Caríbdis: o realismo social de Margaret Archer. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 65, p. 119-139.

Parsons, Talcott. (1949) [1937]. *The structure of social action*. New York: Free Press.

Pérrilleux, Thomas. (2001). *Les tensions de la flexibilité*. Paris: Desclée de Brouwer.

Stavo-Debaugé, Joan. (2012). *La sociologie dite "pragmatique" et la philosophie pragmatiste, une rencontre tardive*. Texto preparado para o seminário "Pourquoi le Pragmatisme? L'Intérêt du Pragmatisme pour les Sciences Humaines et Sociales". Villa Vigoni, Itália, 15-18 julho.

Vandenberghe, Frédéric. (2012). *Uma história filosófica da sociologia alemã*, 1. São Paulo: Annablume.

Whitehead, Alfred North. (2006) [1925]. *A ciência e o mundo moderno*. São Paulo: Paulus.

Wittgenstein, Ludwig. (2009) [1953]. *Philosophical investigations*. Malden: Wiley-Blackwell.

**AS TRANSFORMAÇÕES DE FRANCIS CHATEAURAYNAUD:
PERCEPÇÃO E REFLEXIVIDADE NA SEGUNDA ONDA DA
SOCIOLOGIA PRAGMÁTICA FRANCESA**

Resumo

O artigo apresenta uma revisão da obra de Francis Chateauraynaud, contextualizando o autor no âmbito da sociologia pragmática francesa e discutindo suas principais contribuições para tal corrente. Chateauraynaud desponta como um dos principais nomes desse movimento surgido na França em meados da década de 1980, participando ativamente de sua renovação a partir da década seguinte. No artigo enfatiza-se o aspecto teórico da sua obra, em especial a complexificação da reflexão pragmática sobre a produção da crítica, o que o autor faz, principalmente, a partir de uma síntese dos elementos perceptivo e dialógico da ação social. Dessa forma, ele acompanha o desdobramento de sua sociologia da percepção em uma pragmática das transformações.

Palavras-chave

Francis Chateauraynaud;
sociologia pragmática;
percepção;
problemas públicos;
controvérsias socioambientais.

**THE TRANSFORMATIONS OF FRANCIS CHATEAURAY-
NAUD: PERCEPTION AND REFLEXIVITY IN THE SE-
COND WAVE OF FRENCH PRAGMATIC SOCIOLOGY**

Abstract

This article presents a review of the work of Francis Chateauraynaud, situating the author within the context of French pragmatic sociology and discussing his main contributions to the current. Chateauraynaud stands out as one of the main names of this movement that emerged in mid-1980s France, participating actively in its renewal from the following decade. Emphasis is given in the article to the theoretical dimension of his work, especially the complexification of the pragmatic reflection on the production of critique, which the author primarily does through a synthesis of the perceptual and dialogical elements of social action. In the process, the article accompanies the evolution of his sociology of perception into a pragmatics of transformations.

Keywords

Francis Chateauraynaud;
pragmatic sociology;
perception;
public problems;
socio-environmental
controversies.

A DÍVIDA GALOPANTE: A ECONOMIA DAS APOSTAS E OS SIGNIFICADOS DOS USOS DO DINHEIRO NO TURFE

INTRODUÇÃO

Nos jogos de apostas do turfe é comum escutar de seus jogadores afirmações que apontam a necessidade de se jogar com conhecimento, com sabedoria e com a sorte. Uma aposta não é somente um mero ato de jogar dinheiro, mas está partilhada dentro de um conjunto de códigos, etiquetas e moralidades em um universo de significados dotados de sentidos particulares. Dessa maneira, neste trabalho discuto a imbricada relação dessa atividade com o dinheiro produzindo uma economia específica de trocas entre seus jogadores. Aqui, proponho discutir o que está efetivamente sendo jogado. A primeira imagem que vem à mente é que, no jogo, apostam-se bens materiais, mais especificamente dinheiro. Argumento, entretanto, que esse ato de jogar não pode ser considerado um ato frívolo ou destituído de sentidos. Aqui ele é entendido como objeto estruturante das relações instituídas e que produz fluidez na dinâmica de sociabilidade dos jogadores.

O hábito de apostar em locais públicos no Rio de Janeiro se apresenta de tal modo que é possível encontrar espaços em que há concentrações de pessoas, em sua maioria homens, apostando em diversos tipos de jogos. Com idades avançadas e cabelos brancos esses indivíduos interagem entre si e pouco se incomodam com os transeuntes e passantes que porventura possam atravessar os espaços destinados à jogatina. Alguns se posicionam ao redor de mesas na calçada enquanto outros sentam e jogam cartas. Bebidas e cigarros

são complementares e consumidos no local, enquanto o jogo, com ou sem apostas em dinheiro, é o foco central da atenção da maioria dos presentes.

No caso das corridas do turfe as casas de apostas do Jockey Club Brasileiro denominadas agências credenciadas¹ se transformaram em espaços privilegiados para o estudo de jogos no meio urbano, pois concentram em um determinado espaço da cidade jogadores e apostadores, habituais e esporádicos, de maneira sistemática e rotineira. Tais agrupamentos em volta desses estabelecimentos de jogo são também denominados reuniões do turfe. As reuniões são importantes eventos para contato pessoal entre os coparticipantes. O termo “reunião” no turfe é inicialmente atrelado ao conjunto de corridas que ocorrerá em um dia, em um ou mais hipódromos, e que poderão ser transmitidas e televisionadas nas casas de apostas. No contexto das casas de jogo, entretanto, as reuniões podem também ser entendidas a partir do ponto de vista dos jogadores. Uma reunião do turfe é conseqüentemente uma reunião de jogadores dispostos a sociabilizar² mediante a prática de apostas. Tais encontros se constituem, na maioria das vezes, pela relação inerente ao jogo e ao dinheiro, associação que se dá a partir de uma relação de uma economia do crédito circulante com base em prestígios individuais e que estrutura e molda as relações instituídas.

As relações de proximidade entre alguns dos jogadores estabelecem mecanismos de prestação e trocas de dinheiro que reforçam os laços entre os participantes, fazendo que as posições de devedor e credor sejam constantemente alternadas entre os jogadores. Além disso, traço os usos do dinheiro a partir de perspectivas etnográficas no contexto das apostas para entender como, com base num compósito de classificações de meus interlocutores, seria possível apreciar o dinheiro desde seus distintos usos e representações, quando inserido especificamente nesse contexto e negociado no âmbito familiar. Assim, este trabalho trata de dois aspectos fundamentais e complementares para a constituição do que aqui chamo de economia das apostas, sendo o primeiro deles constituído pela dívida, que institui e consolida a continuidade das relações, e o segundo pelas distintas classificações que os usos do meio material de trocas, o dinheiro, adquirem nesse contexto. Advogo que a relação entre a dívida e as distintas formas dos padrões monetários está diretamente associada ao aspecto moral. Dessa forma, a primeira questão do trabalho está relacionada a um imbricado processo de troca, acumulação e, principalmente, dívida entre seus participantes. Essa profunda relação não deve ser tratada como algo casual, mas entendida por bases consolidadas e constituída com laços estreitos.

Ora, é recorrente, nos estudos sociais da economia e do “econômico”, do dinheiro e das finanças uma abordagem que tem contribuído para dessacralizar a “economia” como campo autônomo. Os estudos baseados na economia moral também têm contribuído com essa linha. Temas amplamente estudados pela antropologia³. O antropólogo David Graeber (2011) explora o relacionamento

histórico da dívida com as instituições sociais, como trocas, casamento, amizade, escravidão, direito, religião, guerra e governo; em suma, uma atividade que permeia grande parte do tecido social. Advoga que o endividamento informal de construção comunitária de “economias humanas” só foi substituído por dívidas matematicamente precisas e firmemente aplicadas pela introdução de violência, geralmente violência patrocinada pelo Estado sob alguma forma militar ou policial. Contrariamente ao padrão da história do dinheiro, a dívida seria provavelmente o meio de comércio mais antigo, sendo as transações de caixa e de troca mais tarde desenvolvidas. A dívida, diz Graeber, geralmente manteve seu primado, enquanto o dinheiro e a troca geralmente se limitavam a situações de baixa confiança envolvendo estranhos ou não considerados dignos de crédito.

Além da economia dos economistas, as pessoas comuns vivem e tomam decisões guiadas por uma miríade de razões afetivas, morais, sociais, políticas ou simplesmente de oportunidade. Susana Narotzky (2013) apresenta o resultado de uma coletânea de vários antropólogos membros do Grup d'Estudis de Reciprocitat da Universidade de Barcelona, que ela coordena. Nesse trabalho as etnografias evidenciam que as economias diárias têm aspectos positivos e negativos e impactam o bem-estar das pessoas e toda a organização econômica. Às vezes, elas são descritas como tradicionais, às vezes como alternativas e às vezes como respostas a dificuldades cotidianas. Os casos apresentados mostram vários aspectos dessas economias em diferentes lugares do mundo, visando descobrir seu potencial de transformação. Nesse sentido, o trabalho etnográfico aqui apresentado nos permite observar de perto como as decisões econômicas são tomadas tendo por base escolhas que quase nunca são apenas econômicas. Dessa forma, poderemos analisar em profundidade como as práticas econômicas estão inseridas em uma infinidade de obrigações morais, sociais e culturais sem as quais não é possível as entender.

A segunda abordagem deste trabalho se debruça sobre as possíveis relações entre padrões monetários e formas de organização social. Marx (1996), por exemplo, visualizava na utilização de recursos financeiros um progressivo insulamento dos sujeitos nas relações de troca, levando à representação do dinheiro como a mercadoria-mor, capaz de obscurecer (quando não obliterar) as relações sociais. Weber, por sua vez, sugeriu que a acumulação monetária poderia ser reflexo, no desenvolvimento do que chamou de espírito capitalista, de uma busca individual por sinais distintivos da salvação, advindos do desenvolvimento de uma ética religiosa calcada no ascetismo de inspiração calvinista. No universo capitalista o dinheiro se tornou um objeto complexo naquilo que ele chamou de elemento mais abstrato e impessoal que existe na vida humana (Weber apud Zelizer, 1994: 6) apontando para a sua impessoalidade e sua capacidade de abstração como algo valorado e ao mesmo tempo intrincado nas relações sociais materiais mais básicas.

Foi Simmel, contudo, no período clássico do desenvolvimento da sociologia alemã e a partir de sua proposta de estudar as relações sociais tomando por base as formas sociais nas quais se expressam os interesses e as vontades individuais, quem propôs focalizar o dinheiro como objeto para reflexão. Com isso, procurou compreender quais as consequências da invenção, introdução e difusão social desse meio de troca material e simbólica, argumentando que a relação de tipo monetário que se tornou predominante na época moderna representa o patamar máximo da individualização humana. Nesse ponto, a centralidade do papel do dinheiro alterou enormemente as relações sociais, provocando efeitos que convergiram para a individualização (ou individualismo) numa fase da história em que as relações tradicionais ou pré-modernas (juntamente com o declínio do modo de produção feudal na Europa) estavam em vias de ser superadas pela emergência do modo de produção capitalista. Nesse contexto a difusão do dinheiro provocou uma série de conflitos na ordem social com base nos costumes e nas relações pessoais, mas, no contexto de ascensão do capitalismo, o dinheiro seria o reflexo da transformação das interações sociais tradicionais. Ele carregaria consigo o rótulo simbólico do “impessoal”, do “racional” e do “individual(ismo)” e se ajustaria à modernidade que estava surgindo no mundo ocidental capitalista. Ainda segundo Simmel, o dinheiro teria desfeito determinados tipos de dependência que se caracterizavam pela pessoalidade, substituindo-os por outros, que se caracterizam pela impessoalidade.

Apesar da individualização do papel do dinheiro na sociedade moderna, entendê-lo apenas como fruto de processos individualizantes obscurece um outro lado de pensamento igualmente frutífero. Desse modo, estou em acordo com a análise da socióloga Viviana Zelizer (1994: 201) que aponta para uma observação da diversidade social crescente em uma economia monetizada, na qual o papel do dinheiro se torna cada vez mais improvisado, personalizado e ressignificado por distintos atores em circunstâncias variadas. Estratégias e objetivos, pautados por interesses diversos, que aumentam consideravelmente o caráter sociológico que o dinheiro pode ter na sociedade.

Tais reflexões se tornam, assim, a base analítica para a compreensão do que efetivamente está em jogo nas casas de apostas. Conforme já dito, o panorama etnográfico da denominada economia das apostas é constituído por seus dois aspectos complementares, a dívida e o dinheiro, partes ambivalentes integradas de uma mesma economia conectadas por um fio condutor moral, determinando etiquetas, códigos de conduta e valores de seus integrantes.

A ECONOMIA DAS APOSTAS

A observação de uma reunião do turfe numa casa de apostas envolve uma relação direta com os meios que os apostadores terão para assistir às corridas. Desse modo, é imperativo haver nesses estabelecimentos um aparato tecnológico como “caixas”⁴ e televisores para o acompanhamento das corridas e que

moldam a experiência dos apostadores. Durante a transmissão dos “páreos”⁵ uma série de elementos é disponibilizada para os jogadores, de modo que eles possam ter acesso a um conjunto de informações em tempo real. Informações essas que são televisionadas e que se modificam à medida que as apostas se desdobram. Como os prêmios não são pagos com valores fixos, mas a partir do “rateio”⁶ do volume acumulado de apostas,⁷ o total de jogos realizados até os últimos momentos que antecedem uma corrida se torna um fator relevante para se saber quanto “cada cavalo paga”. Isso significa que o pagamento de prêmios por apostas em um determinado cavalo varia de acordo com o volume de apostas que nele é feito.

A forma com que os apostadores têm acesso a essas informações se constitui por observação e avaliação da “pedra”⁸ (ou “totalizador”) que é exposta na margem esquerda da tela de transmissão. A pedra é constantemente atualizada com os valores apostados e pagos para cada cavalo. Esses valores se modificam à medida que um volume significativo de aposta é feito em um determinado cavalo. A modificação dos valores dos prêmios é gerada a partir da diferença no montante de apostas em um dos cavalos do páreo. Em outras palavras, poucas apostas em um cavalo não modificam significativamente o valor do seu rateio e dos prêmios pagos aos vencedores. Seguindo essa lógica, à medida que mais apostas são realizadas em um determinado cavalo do páreo menor será o valor da premiação pago por ele, pois maior será a quantidade de vencedores, conseqüentemente maior será o número de pessoas que dividirão a “bolsa de apostas”.⁹ Assim, a partir da transmissão televisionada é possível para um apostador de turfe observar o pagamento dos rateios atualizados em tempo real evidenciando que o turfe busca explicitar e expressar a atividade sob uma forma matematizada da realidade e que, de alguma forma, se torna passível de uma avaliação direta e consistente no universo das incertezas (Barcellos, 2002). Universo que coloca em jogo a sorte, o prestígio e o dinheiro de apostadores regulares.

Para a elaboração das apostas nas carreiras hípcas exige-se um conhecimento basilar para qualquer jogador. Além das informações dos bastidores é necessário que cada jogador tenha o conhecimento estrutural de como se realizam distintas modalidades que podem ser: apostas em apenas um competidor em um único páreo, ou em um combinado de competidores distribuídos em diversos páreos. Entender o quanto se paga, quanto se recebe e quais são os riscos definidos e estabelecidos em cada uma delas é aspecto importante da condição cognitiva de um jogador. Devido à diversidade e à complexidade das modalidades de apostas, limiteme a dizer que os jogadores possuem a liberdade entre variadas escolhas que podem ser feitas durante um dia de reunião. A quantidade de corridas realizadas em um dia faz com que a permanência de jogadores nas casas de jogo seja estendida por uma grande quantidade de horas; do mesmo modo, essa maior permanência faz com que cada jogador faça uma ampla quantidade de apostas.

A partir de uma relação com a economia do crédito (ou da dívida a partir do empréstimo) o dinheiro circulante nesses grupos molda as relações estabelecidas. Como afirma Geertz (2008, 201), “O que torna [o jogo] absorvente¹⁰ não é o dinheiro em si, mas o que o dinheiro faz acontecer, e quanto mais dinheiro, mais acontece”. Do mesmo modo, no turfe, o dinheiro faz as coisas “acontecerem”, e o empréstimo regular é uma das práticas recorrentes entre jogadores. Empréstimos que envolvem um capital material e simbólico pautado no prestígio individual; e são embebidos numa etiqueta própria de prestação e pagamento. Assim, é possível afirmar que o atrelamento do dinheiro ao jogo é objeto estruturante das relações presentes e gera fluidez na dinâmica de sociabilidade dos jogadores.

É comum todos os apostadores chegarem com uma quantidade específica de dinheiro para gastar nas corridas, com valores escolhidos subjetivamente e em geral pautados pela condição financeira e orçamentária de cada um. As regras e os limites impostos pelo jogador sobre si mesmo restringem e limitam propositadamente a quantia total gasta por dia nas reuniões. A maleabilidade dessa regra, entretanto, cria espaço para que, pelo contato com parceiros de jogo e até mesmo com a casa de apostas, o emprego do empréstimo seja recorrente.

O jogador Cumprido, que possui uma relação mais próxima com a gerente da casa de apostas e com o funcionário Ivan, conta como se estabelece o imbricado processo de circulação de dinheiro entre o grupo:

Se o cara estiver precisando de um pra jogar eu dou sem problemas. Dependendo do valor; se for coisa pouca, eu nem peço de volta, até esqueço. O mesmo acontece se eu precisar; tem gente aqui que eu sei que vai me emprestar. Pra ver como são as coisas. Carlinhos [outro jogador] me deve cem; se depois eu precisar de algum, eu sei que com ele eu posso contar. É uma mão lavando a outra. Agora eu devo três mil pra casa [de apostas]. Já fiquei devendo ao Ivan quando faço jogo pelo telefone. Vai indo assim. Se precisar a galera segura aqui até a hora de acertar as contas.

A relação de proximidade entre alguns dos jogadores estabelece mecanismos de prestação de dinheiro e troca que reforça ainda mais os laços entre eles no sentido de que a posição de devedor ou credor pode se modificar rapidamente. “Eu sei exatamente o quanto devo e pra quem devo. Na hora que eu tenho, eu pago, até porque eu não gosto de ficar devendo muito tempo. Senão começa a falação.”

Entretanto, como afirmou o jogador Cumprido, existe uma etiqueta específica na temporalidade da dívida entre os jogadores. Uma dívida temporariamente muito extensa tem o potencial de interromper a circulação e impossibilitar a abertura de novo crédito. Além de refletir negativamente no status do jogador perante o grupo, manter uma dívida com um jogador durante muito tempo aumenta a desconfiança de que ela poderá nunca ser paga. O mero in-

dício de calote de uma dívida se torna um potencial gerador de conflitos e discussões podendo até mesmo levar a ameaças físicas entre devedor e credor. Ameaças que se mantêm no plano figurativo, nunca chegando às vias de fato.

Essa relação da dívida nas casas de jogo pode ainda adquirir uma característica espacial. O jogador Amarelinho afirma que, além de razões de disputas pessoais entre jogadores, a mudança na frequência de um jogador em uma determinada casa de apostas se dá também devido a essa perspectiva econômica. A partir de sua extensa experiência como gerente de uma casa de jogo, ele explica como a frequência dos apostadores em uma determinada casa pode variar também em função de dívidas adquiridas.

Lá onde eu trabalhava [uma das agências credenciadas do bairro de Copacabana] tinha jogadores fortes. Alguns eram até conhecidos, trabalhavam na televisão, mas eu tinha sempre que tomar cuidado. Principalmente com os que jogavam muito alto. Tinha um ator de televisão que gostava muito das corridas e já chegou a gastar rotineiramente mais de dez mil por dia! Como ele era conhecido e assíduo na casa, eu “abria muito a guarda” pra ele e depois ele pagava direitinho, geralmente no final da semana. Teve uma época que ele estava mal, foi quando ele saiu da emissora de televisão. Só depois que ele entrou em outra que ele acertou as contas. Parece que na época ele tinha ganhado um adiantamento lá, já nem lembro mais. Mas quando se é gerente tem que se tomar cuidado com quem se “abre a guarda”. Se deixar correr solto tem uns que começam a ficar devendo muito e de uma hora pra outra “dão o galope”¹¹ e somem. Mas não param de apostar não. Eles só mudam de loja, param de apostar aqui e vão apostar em outro lugar, outra loja. (...) Não dá pra abrir a guarda para qualquer um não. Tem que ter confiança, e o cara não pode ser dos que gastam tudo. Tem que tomar muito cuidado com quem você faz isso. Tem jogador que pede, e a gente abre, mas tem aqueles que nem sonham em fazer isso, porque eles mesmos sabem que eu não ia fazer. Se o cara fica sem pagar no final, é a gente que tem que gastar do nosso bolso pra fechar o caixa.

A fala de Amarelinho evidencia uma dinâmica na qual um jogador que tenha adquirido o prestígio de bom jogador tem a possibilidade de fazer jogos em situações de dívida até mesmo com a administração da casa. No linguajar do jogo nas casas de apostas, “abrir a guarda” é uma referência direta a um momento específico das corridas. Refere-se ao momento em que um competidor dá espaço (propositadamente ou não) para o cavalo competidor que está imediatamente na sua traseira permitindo a ultrapassagem. No caso de um gerente abrir a guarda para um cliente significa que ele permite ao freguês realizar jogos “no fiado”,¹² ainda que não tenha dinheiro no momento de fazer a aposta. Essa situação permite que o jogador possa “passar à frente” ou “dar uma volta” no gerente ou na casa de apostas. O pagamento dessa dívida fica acordado para um futuro próximo, embora sem data fixada ou preestabelecida entre os envolvidos. Nesse sentido o jogador Cláudio afirma: “Quando eu arrumo um dinheirinho eu pago minhas coisas, dou dinheiro pro pessoal e pago tudo que devo aqui [na agência] e até empresto para uns.”

Cláudio, que com frequência faz jogos por telefone, paga o que deve com o eventual dinheiro de prêmios ganhos nas corridas. Apesar disso, quando a dívida passa de um determinado patamar, ele deixa de fazer “jogos fiados” ou “na camaradagem” e aposta com o dinheiro que traz de casa. Assim, as apostas nas casas de jogo podem não ser pagas imediatamente, e medidas drásticas não são necessariamente tomadas quando uma dívida deixa de ser quitada. De fato, a fala de Amarelinho indica que algumas apostas “no fiado” podem até mesmo não ser pagas, sem que isso cause desgaste ou comoção no grupo, o que se limita aos indivíduos envolvidos.

Quando o limite do crédito ou a suspeita de um calote ocorre, o gerente pode manifestar de várias maneiras ao freguês que seu crédito atingiu o limite, tomando medidas que vão desde alusões veladas até recusa a abrir o crédito para o bar, passando por interpelações diretas cada vez mais frequentes, causando constrangimento do jogador em relação aos demais apostadores. É possível observar situações nas quais fregueses que jogam fiado durante um determinado período voltem a pagar seu consumo normalmente, sem a obrigatoriedade de quitar automaticamente a dívida anterior. Nesses casos, após um período de espera, verifica-se processo semelhante ao da indicação de que o crédito chegou ao limite. O limite aqui é estabelecido por uma dupla dimensão, a primeira quantitativa, e a segunda temporal. Assim, a relação entre o valor devido e o prazo para pagamento está diretamente envolvida no limite que a dívida pode adquirir. Apesar disso, a condição de devedor pode perdurar indefinidamente, pois o freguês devedor costuma, depois de interpelado, abater a totalidade da dívida, ou parte dela, visando acumular outras futuramente. Após certo período sem jogar no fiado o jogador pode retornar a ele, até novamente atingir seu limite, num ciclo da dívida interminável. Uma grande parcela dos frequentadores que têm crédito com a casa de apostas está “pendurada”,¹³ salvo durante períodos muito curtos.

É possível, portanto, afirmar que não existe uma fixação de valores máximos e mínimos para o estabelecimento de uma dívida com a casa. Geralmente, uma dívida de menos de mil reais não é fator de constrangimentos; entretanto, ao passar dos cinco ou até sete mil ela pode gerar desconfortos e até mesmo interromper a “abertura da guarda” com a gerência. Os valores de crédito cedidos a cada jogador serão variados e serão ajustados de acordo com o tamanho do prestígio de cada um. Do mesmo modo que também não existe valores fixados para cada jogador, sendo possível ver jogadores devendo ora mais, ora menos.

Assim, de acordo com o tempo e o tamanho da dívida que extrapole os limites do jogador, cortes em seu crédito ou até seu cancelamento completo podem ser realizados. Isso ocorre devido à crescente tensão entre credor e devedor quanto a um possível calote. Com o pagamento da totalidade da dívida ou simplesmente de parte dela a tensão entre os dois é aos poucos aliviada.

Esses processos de negociação entre jogador e casa são, na maioria das vezes, dependentes do *status* e do prestígio do jogador perante o grupo e o estabelecimento.

Os limites de crédito são firmados porque as formas de determinação da confiabilidade e da capacidade de endividamento do freguês, apesar de muito variadas, nem sempre são seguras. O ato de “abrir a guarda” ou simplesmente fazer “no fiado” implica que o jogador tenha, além do *status* perante o grupo, relações de confiança estabelecidas com a administração, pois o calote ou não pagamento da dívida gera prejuízo para a casa de jogo. Além disso, um jogador com dívida adquirida na casa pode continuar jogando sem restrições ou constrangimentos, mas é preciso que ele mantenha a etiqueta de devedor. Tal etiqueta passa pelo reconhecimento dos valores de sua dívida e na constante afirmação de suas intenções de realizar o pagamento num futuro próximo.

Sandra, a atual gerente da casa de apostas do Largo do Machado afirma que não “abre a guarda” pra ninguém. “Eu lá vou ficar jogando o meu dinheiro com esses caras? Eles não querem nada com a hora do Brasil não! Assim eu vou à falência.” Mesmo afirmando não realizar jogos sem que haja a troca por dinheiro imediata, muitos dos jogadores adquirem dívidas com a casa, se não por intermédio de Sandra, com o próprio dono ou até mesmo com outros operadores do caixa.

Assim, a “abertura da guarda” implica relações de confiança de um jogador com os administradores da casa – do mesmo modo que um jogador que não seja considerado bom jogador dificilmente conseguirá uma abertura para si, sendo obrigado a ter sempre em mãos o dinheiro necessário para as apostas desejadas. Desse modo, “abrir a guarda” equivale a um sistema de crédito para jogadores frequentes e experientes que estabeleçam boas relações com os administradores e funcionários da casa de jogo.

Esse sistema permite que o jogador possa continuar jogando sem que seja necessária sua presença física na casa. As apostas podem ser feitas por telefone, e os acertos ficam firmados pela palavra do jogador. Isso é sustentado pelas relações de confiança estabelecidas com os demais jogadores e com os operadores administrativos da casa. Como afirmou o jogador Amarelinho, caso a dívida com a casa fique insustentável, o jogador pode abandonar a loja e passar a frequentar outra, em outro bairro, deixando que a dívida fique nas mãos do dono ou do gerente da agência. Assim, “abrir a guarda” possui sua base na confiança para que o sistema de crédito, ou de adiantamento seja disponível para alguns jogadores.

Se a casa estabelece com o jogador um risco assumido pela parte administrativa, vale lembrar que a agência credenciada não se pode dar ao luxo de ter dívidas com o Jockey Club. Semanalmente, todas as quintas-feiras, é feito o repasse de 70% do total de vendas com as corridas (Velazques, 2015; Labronici, 2016). Caso esse repasse não seja feito na data programada, o Jockey Club

tem liberdade para bloquear as máquinas das agências credenciadas devedoras, como afirmaram a gerente Sandra e o ex-gerente Amarelinho. A “abertura da guarda” implica assim o investimento do excedente em caixa utilizado para possibilitar que mais jogos possam ser feitos por seus fregueses, mas sem que com isso coloque em risco os lucros da casa de jogo ou o pagamento semanal realizado ao Jockey Club.

Além dessas, existem outras possibilidades para jogadores realizarem empréstimos. Em uma casa de apostas os jogadores trocam entre si informações, palpites e dinheiro. A forma como são estabelecidas as dívidas com a casa diferem da dinâmica de empréstimo entre jogadores. Enquanto a dívida com a casa de apostas costuma ultrapassar a faixa dos mil reais, a que se faz entre jogadores, em geral, é combinada em valores bem menores. Como já explicitado, quanto maiores os valores devidos, mais tempo os jogadores disponibilizarão para o seu pagamento de modo a não afetar o volume de jogo rotineiro. Já uma dívida de valores considerados baixos é paga em poucos dias. Isso ocorre devido à relação que é estabelecida com os valores gastos no dia a dia com o jogo, e caso excedam os valores devidos produzem tensões entre os jogadores. A demonstração de se ter dinheiro para pagar uma dívida e usá-lo para o jogo constitui uma quebra de etiqueta que pode inviabilizar novos empréstimos e até romper a relação entre os jogadores. Isso pode ser demonstrado pelo caso do jogador Marcus que havia quebrado uma regra de etiqueta no momento em que optou por não pagar uma dívida de vinte reais ao jogador Cabeleira, que recentemente havia tido uma cobrança frustrada da dívida e esbravejava com os colegas e amigos de jogo:

Pô, vagabundo quer tirar onda com a minha cara? Da próxima vez que eu encontrar ele aqui dou um *chulapo* na cara dele pra ele aprender. Vai ficar pianinho. Me devendo vinte conto aqui e ainda vai fazer cara feia na hora que eu cobro!? Vem aqui e torra dinheiro nessa merda e não me paga!

O jogador Cabeleira explicitava em alto e bom som para os demais jogadores presentes a quebra da etiqueta do jogador Marcus e a forma como o não pagamento de seu dinheiro devido ocorrera. E ao fazer isso era reconhecido pelos demais com afirmações positivas de que sua indignação era legítima, já que seu suposto direito de credor estaria sendo lesado. A situação exposta por Cabeleira explicita a questão do valor de uma dívida e seu pagamento. Reiterando, um jogador pode ter dívidas de centenas a mais de mil reais com a casa, mas não com outro jogador; essa deve ser relativamente baixa, como a de Marcus com Cabeleira. Ao “torrar” dinheiro com o jogo e não pagar a dívida com Cabeleira, Marcus mostra displicência com seu credor e companheiro de jogo. Mesmo que o valor (R\$ 20,00) fosse praticamente menos de dez por cento dos gastos diários de Cabeleira com o jogo, o não pagamento dessa dívida se demonstrava como uma afronta à boa vontade original e à solidariedade do grupo para com o jogador descapitalizado; nesse caso, reparações foram exigidas.

Por fim, Marcus, pagou o dinheiro a Cabeleira que, ao receber, afirmou que não faria mais nenhum “trato” com ele no futuro, isto é, não seriam realizadas novas transações de empréstimos entre eles.

Outro ponto significativo nessa disputa é a evidência de que não há valores absolutos quando se trata de uma dívida de jogo. Ela pode ser monetariamente variada, e o prazo para seu pagamento vai depender, além da quantia, da postura que o jogador devedor estabelecer ao longo de sua estada nas casas de aposta. Ao manter a etiqueta de devedor, o jogador pode dever dinheiro para outro jogador, para a casa ou para ambos, simultaneamente, e continuar jogando valores menores ao longo de várias semanas. Nesse ponto, muitas vezes o pagamento é quitado com o acerto no jogo. Uma vitória em um jogo relativamente grande, e que traga visibilidade ao jogador, é um fator com o qual ele quita todas as suas dívidas, podendo, até mesmo, passar da condição de devedor à de credor. A etiqueta atrelada à forma como a dívida é tratada evidencia seu aspecto moral: David Graeber (2001) advoga que o tratamento da dívida como moralidade se vincula ao senso de justiça, de pecado e de honra, e determina a ideia, embebida no senso comum, da obrigatoriedade de seu pagamento. Do mesmo modo, observa que as operações de crédito e de confiança se vêm apresentando como majoritárias nas transações nos grupos de proximidade como família e vizinhos, ao longo da história, e nas situações em que o uso do dinheiro for considerado impróprio. Sob esse ponto de vista analítico da dívida as transações das casas de aposta podem ser compreendidas como uma união desses dois aspectos ambivalentes. O primeiro sendo no sentido de moralidade, assim como estabelecido pelo senso comum: “a dívida realizada deve ser paga a qualquer custo” ou, como afirmou Cabeleira, “torrar dinheiro e não pagar o que se deve” não é algo que jogadores considerem correto. Por outro lado, há a existência de um “estado de dívida” eterno que não cresce por meio de um sistema de juros, mas pelo próprio sistema de crédito circulante e que estimula as relações ao longo do tempo. Em outras palavras, o jogador que possui crédito (seja ele com a casa ou com os demais jogadores) utilizará e acumulará uma dívida que tende ao limite do crédito disponível. O pagamento efetivo da dívida, na maioria das vezes nunca é realizado por completo, e jogadores podem se encontrar simultaneamente no estado de credor e de devedor. Assim, é possível observar que a moralidade inserida no sistema de crédito dá sustentação a uma rede de relações de trocas entre jogadores e entre jogadores e a casa de apostas. A quantia devida, o prazo de pagamento e até mesmo seu não pagamento irão depender de outros aspectos que estão além da simples troca monetária.

Desse modo, o tempo de uma dívida é relativo. Quanto maior a dívida, maior será o prazo que o jogador disporá para seu pagamento. Uma dívida pequena poderá ser paga no dia seguinte ou até no mesmo dia, haja vista que muitas vezes constrangimentos e conflitos entre devedor e credor são mais suscetíveis de ocorrer. A exemplo do jogador Cumprido, que tem uma dívida

de três mil com a casa e ainda assim consegue administrá-la perfeitamente realizando jogos constantes de cinquenta a cem reais sem qualquer constrangimento. Por outro lado, o jogador Cláudio, que deve valores muito mais baixos a Cumprido, não conseguirá manter sua dívida por muito tempo sem causar problemas semelhantes ao narrado entre Cabeleira e Marcus, pois a dívida adquirida está constantemente equiparada e avaliada aos olhos dos demais jogadores e aos valores gastos diariamente com as apostas, e quanto mais próximo a dívida estiver do volume de apostas maior será a pressão para seu pagamento.

DINHEIRO DE JOGO

Como já explicitado, a dívida e o empréstimo são traços permanentes da economia estabelecida nas casas de jogo que ampliam o dinamismo e possibilitam o movimento continuado e intenso de apostas. E quanto a isso, é possível afirmar que o volume de dinheiro estabelecido para uma aposta é o motor dessa economia, pois não é aceita outra forma de pagamento senão em dinheiro sob a forma de papel-moeda. Desse modo, creio ser válido perscrutar os significados e os usos do dinheiro quando inserido nos espaços de jogo, e seus efeitos na economia das apostas do turfe.

Situado na fronteira entre a antropologia da ciência (econômica) e a antropologia das culturas monetárias, Federico Neiburg (2007) propõe uma compreensão dos sentidos sociais e culturais do dinheiro centrada na análise das articulações entre as ideias e as práticas monetárias eruditas e as ordinárias. Dessa forma, o autor demarca uma crítica à matriz analítica normativa que predomina em boa parte da literatura sociológica, tributária da própria ciência econômica, e que está preocupada em diagnosticar a “natureza” dos “problemas monetários”, distinguindo moedas “normais” de “doentes”. Critica também a matriz que predomina em boa parte da literatura antropológica que observa a moeda através da lente da grande divisão entre as moedas “modernas” e as “outras”. Essa articulação entre as ideias e as práticas monetárias referentes ao papel do dinheiro é, a meu ver, refletida pelo valor a ele atribuído em seu contexto de uso, nesse caso específico, as casas de jogo – locais em que qualquer vitória é sempre tratada a partir de uma premiação valorada e pautada por quantias monetárias, estratificadas e calculáveis. Assim, as apostas adquiririam o objetivo-fim de acrescentar e acumular uma quantidade maior de dinheiro do que a investida inicialmente. Ganha-se mais, ou menos, a partir de quantias monetizadas, tornando o dinheiro a expressão material da aposta. Como afirmou Velasquez (2015: 16) em seu trabalho sobre apostas no turfe,

No ato em que se aposta, o cavalo passa a representar as capacidades daquele que nele aposta. O *dinheiro é o que os conecta*. Assim, o cavalo e turfista perdem ou ganham “juntos”. A perda ou o ganho do dinheiro se solidifica na vida do jogador, podendo com isso se gabar e, [assim] como também [ser] rebaixado no âmbito do jogo (grifos meus).

Desse modo, busco entender, para além da economia da troca e do empréstimo, como, a partir das práticas e discursos de meus interlocutores, seria possível apreciar o dinheiro a partir de seus distintos usos, classificações e representações, quando inserido especificamente no contexto de jogo. Dizendo de outra forma, quais os significados a ele atribuídos, a partir dos distintos usos dos jogadores quando o dinheiro é distinguido e classificado como “dinheiro de jogo”? Assim busco refletir como essa distinção pode afetar os modos de vida de um jogador. Neste momento, creio ser interessante iniciar com a fala do jogador Fred no município de Niterói, que afirmou:

Quando eu ganho? Aí depende. Posso pagar uma conta atrasada, posso comprar uma roupa, mas também posso pagar uma viagem, comprar um presente pra minha mulher, pros meus filhos. Mas o bom é gastar logo, porque, você sabe, né? *Dinheiro de jogo* não se guarda muito tempo não.

Essa fala se torna significativa por destacar uma classificação específica: “dinheiro de jogo”. Do mesmo modo que os jogadores possuem forte estigma por praticar de modo visceral uma atividade que potencialmente causa o descontrole e é imersa em gastos improdutivos, o dinheiro circulante nesse meio é também “manchado” pela mácula desse estigma. Por mais que tais estigmas em suma sejam pautados por apriorismos com pré-noções e pré-concepções que não correspondem necessariamente à realidade no universo turfista, o “dinheiro de jogo” não escapa de ser assimilado a estigmas semelhantes. Do mesmo modo que classificações como “dinheiro sujo”, o “dinheiro de jogo” é embebido em uma carga moral cujas origens éticas estariam comprometidas a partir de sua fonte de aquisição inicial. Ao discutir o significado social do dinheiro no contexto norte-americano do século XIX, Viviana Zelizer (1994: 3) completa: “Ao contrário de um ‘dólar honesto’, o ‘dinheiro sujo’ está manchado pelas suas origens eticamente duvidosas. [...] Dinheiro sujo, ao que parece, ‘faz um furo em seu bolso e tem que ser usado rapidamente’” (grifos meus).

As “origens” do dinheiro ganho refletem de alguma maneira a continuidade de um passado geralmente marcado pela transgressão. A ideia trazida pela autora de “origem” do dinheiro é significativa pois remeteria a uma noção de passagem ou de movimento. Ele veio de algum lugar e vai para algum lugar, sendo o lugar de origem muitas vezes mais importante do que o lugar de destino. Caso tenha sido adquirido em uma situação “eticamente duvidosa”, como muitas vezes é atribuído no caso do jogo, ele teria carga moral distinta, demandando a necessidade de ser gasto rapidamente a fim de evitar qualquer tipo de contaminação (Douglas, 2010).

Nesse caso, entretanto, é válido estabelecer uma ressalva quanto à imagem de movimentação unilinear com início, meio e fim, pois, como foi dito no caso do jogador Fred e de muitos outros jogadores estudados, o “dinheiro de jogo” é adquirido por jogadores via jogo. O gasto imediato ou até mesmo a reinserção do “dinheiro de jogo” no próprio jogo não se apresenta como relação direta de

causa e efeito. O gasto do dinheiro de jogo com contas, viagens e outros usos distintos da prática de apostas demonstra que a carga moral de “dinheiro de jogo” para os jogadores é mais fluida do que se apresenta inicialmente.

Desse modo, proponho pensar essa classificação de “dinheiro de jogo” não como detentor de uma “origem” em si, mas a partir de distintas redes de circulação em que são constantemente (re)inseridos, trazendo a imagem do dinheiro como algo circulante e em constante movimento em seu meio. Assim, o dinheiro de jogo, mesmo que tendo um certo peso moral, não perderia por completo sua capacidade de se tornar “dinheiro comum”, o mesmo tipo utilizado para o pagamento de obrigações rotineiras e lazes cotidianos familiares. Quanto a isso, é válido lembrar que para um jogador, o ato de realizar uma aposta é visto, na maioria das vezes, como um ato de puro lazer lúdico. Os gastos nessa atividade podem ser mais bem ilustrados pela fala de Paulinho:

Quando eu ganho um dinheiro forte eu poso fazer uma festa, uma viagem. Dou pros meus filhos. Quando minha mulher era viva, ia bastante dinheiro pra ela também. Mas não volta pra cá [casa de apostas] não. Normalmente o meu dinheiro daqui é como o que eu gastasse pra ir no cinema e comer no Mc'Donalds. Aqui dependendo ainda gasto menos do que se fosse fazer essas coisas todas.

Desse modo, a reinserção do dinheiro no jogo não se manifesta como uma relação direta de causa e efeito, pois, por mais que ele possa ser segregado dos demais “dinheiros” e transformado em “dinheiro de jogo”, em nenhum momento ele perde por completo todas as suas características inerentes, que o tornam “dinheiro comum”, ou o dinheiro gasto com bens de consumo inseridos no universo familiar. Assim, gastos em família ou com a família são focos de atenção quando se trata do cotidiano com o jogo. Na busca de entender o sistema de dívidas no contexto utilitarista mercantil moderno, Jacques Godbout aponta seu olhar para a família como um dos sistemas de dívidas e partilha que estabelecem vínculos entre indivíduos. Os valores monetários estão irremediavelmente imersos no valor de vínculo, numa experiência em que o trabalho que se teve adquire valor. Para ele a circulação de dívidas na esfera doméstica constitui-se num vasto campo de observação, tendo como base o universo das trocas e suportes afetivos, os serviços e favores prestados em benefício mútuo, as dívidas de transmissão, ligando gerações entre si, e as prestações rituais com presentes e excessos (Godbout & Caillé, 1999).

Por outro lado, Viviana Zelizer (1994) mais uma vez exemplifica como a questão do dinheiro pode ser explorada a partir de uma segregação entre o universo feminino e o masculino, no qual o segundo (apesar de tratado como provedor) era por muitos considerado inábil na manutenção das contas da casa, devido a seus hábitos contrários à moral vigente.

Considere o modo como trabalhadores de caridade do século XIX regularmente alinhavam-se com as esposas contra os maridos que, presumivelmente, bebiam e jogavam fora a renda de sua família. Visitantes amigáveis foram especifica-

mente instruído a verificar se, de fato, os maridos retiveram “uma parcela indevida de seus ganhos” (Zelizer, 1994: 177).

Em seus trabalhos seguintes, a autora se aprofunda nessa questão remetendo a uma relação da negociação da intimidade na vida cotidiana, de como as pessoas negociam as interseções da atividade econômica com as relações sociais até mesmo em seu grau mais íntimo. A partir de um forte diálogo entre sociologia e economia, Viviana Zelizer (2011) apresenta a negociação da intimidade, explicitando as interconexões de atividades econômicas e relações de foro íntimo. O argumento principal da autora estende a intimidade para dentro do universo do “mercado”. Dentro das relações mais íntimas, o dinheiro, sob a forma como é visto no mercado, também pode se tornar foco nas relações pessoais. Empréstimos de pais a filhos, presentes entre namorados, cônjuges e parceiros sexuais, ajuda remunerada nos cuidados de uma criança, disputa de herança entre filhos, transferência de dinheiro entre médicos e pacientes, relações afetivo-sexuais que conjugam dinheiro e companhia: uma miríade de situações expressas nos eixos do cuidado, da união e das famílias:

A minha análise sobre as interseções entre intimidade e transações econômicas deriva de uma visão mais geral das relações interpessoais. A minha opinião é que todas as relações sociais em andamento (íntimas ou não) ao menos incluem um mínimo de significados compartilhados, regras funcionais e fronteiras separando uma relação da outra (Zelizer, 2011: 38).

Do mesmo modo, o prêmio ganho em uma aposta ou o dinheiro gasto para sua realização pode ser também tratado como alvo direto de disputas dentro de um ambiente familiar. Para a maioria dos jogadores, entretanto, o dinheiro de jogo ou o dinheiro para o jogo é demarcado com um *status* diferenciado, não por suas origens, mas por seus fins. Exemplifico essa questão com a fala de um jogador da agência credenciada de Copacabana, ao ser interpelado por um não jogador sobre os possíveis efeitos danosos à economia de sua família.

eu pago a faculdade da minha filha, pago o aluguel lá de casa, não deixo faltar nada pra ninguém. Quer comer *filet mignon* vai comer *filet mignon* e não me enche a porra da paciência! Isso aqui é a minha diversão, e ninguém tem nada a ver com isso. Esse dinheiro é meu e eu faço o que eu quiser!

O dinheiro de jogo é, assim, muitas vezes considerado parte inerente ao lazer do jogador. Um lazer do qual a família não participa, mas que, caso esteja devidamente provida pelo jogador, não tem motivos para questionamentos. Haja vista a existência da crença na obrigatoriedade no papel do homem como o provedor das necessidades materiais familiares. Assim, segundo a lógica dos jogadores, se o homem provê para sua família, não há motivos de suspeita sobre seus gastos com bebida e jogo. O jogador da agência de Copacabana, ao ser questionado, permaneceu muito irritado com a indagação imposta a ele por

um não jogador. Em sua fala fica evidente a separação que se faz quanto à existência de uma relação entre “dinheiro de casa” e “dinheiro de jogo”. E, nesse caso, o questionamento recai sobre uma falta em potencial causada pelo jogador no orçamento familiar, mas também diretamente sobre sua moral e sua honra, o que gerou um grau de irritabilidade e desconforto por parte do jogador.

Esse processo de negociação ocorre igualmente quando há uma premiação de dinheiro oriundo do jogo. Exemplifico com a vitória do jogador Choppinho que escreveu seu jogo na modalidade de *superbetting*.¹⁴ Em tal modalidade além do prêmio ganho no rateio é garantido pelo Jockey Club um adicional de 20, 30 ou até 40 mil reais ao(s) ganhador(es).

Você tinha que ver, foi na reta! O [cavalo] Seis “atropelou”¹⁵ o [cavalo] Três, e eu já chorava! Afinal, não é todo dia que a gente ganha 36 mil! O pessoal já me jogava pra cima e gritava. É, eu que sou magrinho, eles me pegaram, e ficaram ali me jogando pro alto e gritando! ‘Tava em êxtase! Os caras também ‘tavam muito empolgados! Quando acabou, o [cavalo] Três, que ficou em segundo lugar, “reclamou”¹⁶ do Seis. Falei: pronto, danou tudo. Foram dez minutos! Geralmente uma reclamação não passa de dois ou três minutos. Fiquei tenso demais! Trancadinho! Mas no final deu tudo certo – completa Choppinho com alívio em sua voz.

A vitória de Choppinho foi sentida e comemorada na loja por praticamente todos os jogadores. E o montante ganho foi comemorado com um churrasco realizado na frente da casa de apostas alguns dias depois. O churrasco se apresenta como uma tradição por parte de alguns dos jogadores que deve ser pago pelo vencedor com o dinheiro de uma grande aposta. Além do churrasco de Choppinho, o prêmio foi também gasto com a família. Segundo ele afirmou: “além do churrasco, paguei uma viagem pra Europa pra minha mulher, dei grana de presente pro meu filho e também guardei algum pra mim”.

Embora essa fala apresente o “dinheiro de jogo” dotado da capacidade de transformar-se em “dinheiro da família”, a distinção entre tipos permanece. Essas relações podem ser pensadas, guardadas as devidas proporções, em relação àquelas observadas por Hutchinson (1998) entre os Nuer no sul do Sudão. A antropóloga, instruída por outras etnografias, como também pelos dados construídos em seu trabalho de campo, analisa os processos de vinculação dos Nuer à chamada economia de mercado; particularmente a partir do final da década de 1940, com a introdução das feiras de gados, nas quais passaram a utilizar moedas de origem britânica.

Nos contextos analisados pela autora, entre 1930 e 1983, o *dinheiro britânico* passou a ser ressignificado de acordo com a lógica Nuer. Em outras palavras, passou a ser contraposto ao gado, que era o que tinha valor transcendental para aquele povo; afinal, era por meio do crescimento de seus rebanhos que homens e mulheres construíam suas relações e manifestavam seus desejos de possuir. Esse processo foi sistematizado tendo como síntese a percepção de

que gado e dinheiro nunca chegaram a ser bens totalmente intercambiáveis. Ainda que essas formas de intercâmbio tenham adquirido, com o passar do tempo, maior dinamismo em função da forma como tais processos foram outorgando distintos valores ao gado, ao dinheiro e à relação entre eles. O dinheiro, nesses contextos, não era um objeto capaz de ser utilizado universalmente para o intercâmbio, e o gado, por sua vez, nem sempre podia ser alienável. Fazia-se necessário, portanto, estar atento às distintas categorias de riqueza; em outras palavras, à maneira como os Nuer concebiam a ideia de dinheiro ou, melhor, como concebiam as relações sociais e os valores que circulavam nas transações que envolviam dinheiro.

Nas casas de jogo, portanto, pensar na possibilidade de utilizar dinheiro de jogo para o pagamento de contas da casa, diversões, lazeres outros e obrigações evidencia como essa distinção não é compreendida como ruptura definitiva no que tange aos sentidos atribuídos aos tipos de “dinheiros”. Apesar disso, essa distinção toma como base a premissa que insere o universo do jogo e da família como espaços ou estratos da vida social que não são intercambiáveis. O universo das apostas e o dinheiro nele circulante podem ser, assim, pautados com valores que não são de mesma ordem.

Para a realização da transição entre ambas as esferas alguns códigos de conduta e etiqueta devem ser respeitados. Como a etnografia aponta, não se deve gastar o dinheiro de casa com o jogo sem que as contas estejam pagas, posto que essa situação causa rupturas na dinâmica entre essas duas esferas. Por outro lado, não se deve gastar o dinheiro de jogo em casa a não ser que se indique uma vitória. O prestígio que o jogador adquire com seus pares ao obter uma vitória pode ser estendido à esfera doméstica para gastos excedentes.

Muito embora o dinheiro destinado a Choppinho possa voltar para o jogo com suas apostas frequentes, a separação de parte da premiação a ser gasta com sua família exime o jogador de qualquer culpa em potencial de seus gastos exclusivamente individuais. Haja vista que foi a partir de seu lazer com os cavalos que ele pôde proporcionar lazeres outros a seus familiares, sob a forma de presentes e viagens.

CONCLUSÃO

O pagamento de prêmios das apostas no “rateio” evidencia que o turfe busca explicitar e expressar a atividade sob uma forma matematizada da realidade e que, de alguma forma, se torna passível de uma avaliação direta e consistente no universo das incertezas. Universo que coloca em jogo a sorte, o prestígio e o dinheiro de apostadores regulares. Um jogo “absorvente” nas palavras de Geertz (2008) indica que as apostas nas corridas não são atos individuais, colocando antes em evidência sua relação com o grupo. Apostando dinheiro, apostam-se conjuntamente conhecimentos, prestígios e sorte. E, nesse caso, é o prestígio construído e adquirido pelo jogador que vai permitir sua maior ou

menor inserção na economia do jogo – jogo pautado por uma economia voltada para a articulação de códigos de comportamento, etiquetas e moralidades específicas criadas para situar a disputa entre apostadores dentro e fora das pistas.

Dessa forma, a compreensão do jogo a partir de suas características agonísticas faz do empréstimo e da acumulação da dívida um ponto fundamental na análise. O capital material e simbólico utilizado para o jogo está estreitamente ligado a uma moral específica. Um jogador na posição de devedor (com a casa ou com outros jogadores) tem a obrigação de obedecer a determinados códigos de conduta ou respeitar a temporalidade, muitas vezes subjetiva, para seu pagamento. A solidariedade com o jogador descapitalizado estimula a produção de mais apostas a partir dos contatos e das relações que ele estabelecer a partir de seu prestígio individual. Em outras palavras, um jogador reconhecido na condição de bom devedor terá mais chances de se colocar em dívida mais vezes e por mais tempo. Já um possível calote com relação a dívida não só afeta o prestígio individual do jogador, mas desestrutura toda a dinâmica do empréstimo, uma vez que a relação se baseia estritamente na confiança entre seus membros. Além disso, para um sistema econômico ter funcionamento contínuo é necessário estar assentado nas bases da *previsibilidade*, como aponta Weber (2004). Assim, a quebra na confiança de que o dinheiro algum dia irá ser pago impede a criação de novas dívidas afetando a fluidez do jogo.

Como foi explorado, os valores da dívida não são absolutos, mas relativos, evidenciando que o dinheiro e seu valor não são sempre iguais. Na economia do jogo o papel adquirido pelo dinheiro em cada ocasião vai permitir leituras diferenciadas sobre as ações e as formas de articulação em cada uma delas. Assim, para se entender a economia das apostas, além da dívida, aponte a necessidade de compreensão das distintas formas de classificação monetária dentro e fora das casas de jogo.

De acordo com a lógica de diferenciação os usos do dinheiro nessa atividade adquirem valores distintos à medida que imergem em meio a situações sociais. Por meio da pesquisa etnográfica sobre os processos de classificação monetária nas apostas do turfe, este artigo problematizou as relações entre as distintas formas que nublam nosso pensamento sobre dinheiro, transações monetárias e cálculos. Evidenciou-se, a partir das práticas e dos usos monetários, que o foro íntimo dos jogadores e o espaço familiar encontram-se estreitamente articulados com as práticas no jogo. A relação entre essas duas esferas, como demonstrou Viviana Zelizer (2011), arquiteta linhas de diálogo entre o mercado e a intimidade. E esse diálogo, no caso do jogo, encontra-se muitas vezes inserido no debate referente às distintas classificações do dinheiro. Aquele que merece ser designado para a esfera doméstica e aquele que vai para o lazer individualizado do jogador. Isto é, de acordo com sua classificação, o dinheiro será destinado para um uso específico: “dinheiro da casa” ou “dinheiro do jogo”.

As negociações dentro e fora do âmbito familiar explicitam o complexo processo na economia das apostas, economia relacionada com uma atividade que não deve ser entendida como um fim em si mesmo, mas que possui em sua dinâmica trocas embebidas de um aspecto moral e comportamental. As prestações com dinheiro de jogo voltadas para os que frequentam uma agência credenciada evidenciam que o ato de jogar não constitui uma individualidade pura, mas, pelo contrário, é reflexo da cumplicidade entre esses jogadores e seus familiares.

Os gastos pecuniários com a compra de presentes, a produção de um churrasco ou empréstimos, reforçam os vínculos e hierarquias entre bons e maus jogadores. Assim, os “bons jogadores” não são aqueles que têm apenas uma boa avaliação para as corridas, que entendem as nuances do jogo e que sabem ganhar; além disso, bons jogadores sabem retribuir informações, pagar suas dívidas e manter o autocontrole de suas capacidades financeiras.

Recebido 4/7/2017 | Revisto 4/12/2017 | Aprovado 9/5/2018

Rômulo Bulgarelli Labronici é doutor e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF. Coordenou o mestrado em direito da regulação da FGV – DireitoRio. Atualmente é pesquisador do INCT-InEAC/UFF. Trabalha com questões etnográficas voltadas para antropologia econômica e urbana, e publicou: “Da pata do cavalo ao pé do coelho: razão e sorte no processo de elaboração de apostas no turfe” (2018); “O vício inerente: fronteiras materiais, simbólicas e morais nas apostas do turfe” (2018); “Na pata do cavalo: um estudo etnográfico com apostadores do turfe em agências credenciadas do Jockey Clube brasileiro” (2017).

NOTAS

- 1 Os agentes credenciados são também denominados agentes, lojas, casas, casa de aposta, casa de jogo ou simplesmente credenciados. Tais estabelecimentos foram viabilizados a partir do decreto nº 96.993, de 17 de outubro de 1988, que regula, entre outras questões referentes ao turfe, a prática de apostas e estabelece a Comissão Coordenadora da Criação do Cavalo Nacional (CCCCN), diretamente subordinada ao ministro de Estado da Agricultura.
- 2 Georg Simmel (1983: 168) define a noção de sociabilidade como “a forma lúdica da sociação”. Concebendo a sociedade como produto das interações individuais, Simmel formula o conceito de *sociação* para designar mais apropriadamente as formas ou modos pelos quais os atores sociais se relacionam. Por outro lado, a sociabilidade é uma forma de interação na qual os participantes se mostram a um só tempo interessados e descomprometidos, autonomizando suas atuações no sentido de evitar qualquer demonstração de um interesse objetivo nos assuntos tratados – o tipo de conversa ocorrente em festas seria talvez um bom exemplo, o mesmo tipo que se encontra nas reuniões do turfe.
- 3 Por questões de espaço, não desenvolverei aqui os argumentos e as diferenças. Ver, por exemplo, os trabalhos sobre a construção social dos “mercados” (Graeber, 2011) e das finanças (Hart & Ortiz, 2014; Perelman & Boy 2010), do “econômico” (Gudeman, 2016; Neiburg, 2010) e das moedas (Zelizer, 2011; Neiburg, 2007; Hart 2015). Todos eles têm contribuído para pensar o caráter histórico, social e certamente arbitrário dos limites entre as ações econômicas e as não econômicas. A esses trabalhos devem também ser agregados os estudos sobre valor e troca (Graeber, 2011; Mauss, 2003). Sobre economia moral, ver, por exemplo, Narotzky (2013) e sobre apostas e dinheiro, Figueiro (2014).
- 4 O *caixa* pode ser considerado substantivo polissêmico utilizado tanto para os guichês de apostas, locais físicos e estruturais mantidos para a captação de apostas, quanto como denominação das pessoas que exercem essa função. Assim, é tanto o espaço para o qual o apostador terá que se deslocar a fim de realizar seu jogo como é também a

denominação da pessoa que trabalha nesses espaços. O caixa é assim uma denominação espacial, uma função e um tipo.

- 5 Divisão das corridas em agrupamentos de competidores.
- 6 Seja qual for a modalidade de aposta, os valores pagos por jogo serão baseados no “rateio” do volume total de apostas. A cotação do rateio referente a cada cavalo é extraída a partir da multiplicação do valor total apostado em um competidor pelo rateio pago por cavalo. Nesse caso, o papel do Jockey Club é agrupar o volume total de apostas e ratear (dividir) entre os vencedores, retirando um percentual para si em cada modalidade (Velasquez, 2015, Labronici, 2016).
- 7 O movimento geral de apostas (MGA) é a porcentagem retirada pelo Jockey Club do total de apostas. Assim, para cada aposta realizada é retirada uma porcentagem fixa para custeios de despesas do clube com as corridas. Em setembro de 2015, por exemplo, o MGA alcançou R\$ 14,21 milhões, e o MGA médio por dia de corrida foi de R\$ 1.106,5 mil, abaixo da média de 2015. As apostas foram divididas no período entre agências credenciadas (68,1%), hipódromo (13,8%), teleturfe (telefone) (5,3%) e internet (12,8%). Apesar do desempenho médio por páreo na Gávea ter sido um dos melhores do ano, menor apenas do que o ocorrido em junho, mês do GP Brasil, observou-se uma queda no MGA do mês, decorrente, principalmente, do menor número de páreos e reuniões realizados, em virtude de o calendário de setembro ter menos dias de corridas do que o de agosto. Ver: 257º Relatório Gerencial, 30 set. 2015 (JCB).
- 8 Pedra é o nome dado ao rateio apresentado nos televisores durante a transmissão de um dos páreos do programa por modalidade a partir do mínimo pago por aposta em um dos competidores. Atualmente o mínimo estabelecido é de R\$ 2,00, mas a leitura da pedra continua sendo informada pela aposta mínima de R\$ 1,00.
- 9 Bolsa de apostas é o montante total pago aos apostadores subtraindo a retirada percentual do movimento geral de apostas pelo Jockey Club para cobrir gastos com as corridas.

- 10 Para Geertz (2008: 198) a noção de “jogo absorvente” está pautada nas apostas do núcleo central das brigas de galos em Bali. Absorção, descrita por Geertz, estaria nas apostas maiores feitas no seu meio ou no que o autor chama de centro de gravidade, que atrai apostas de fora do núcleo principal. O estabelecimento desses embates “absorventes” tornam os embates mais interessantes. Apesar de a absorção não se tornar a razão, fonte de fascinação ou a substância da profundidade do jogo, ela apresenta uma ideia menos puramente econômica do significado da “profundidade” do jogo.
- 11 A expressão “dar o galope” é uma referência direta às corridas, mais especificamente quando um cavalo sai na dianteira abrindo alguns corpos de vantagem. No caso das casas de jogo, dar o galope é sinônimo de roubo. Ou de conseguir tirar proveito de uma situação para conseguir ganhos pessoais e sair “abrindo corpos de vantagem”.
- 12 Comprado ou vendido a crédito.
- 13 Em situação de dívida.
- 14 Os dois primeiros páreos do *superbetting* são o antepenúltimo e o penúltimo do programa. Os limites para o pagamento dos prêmios das acumuladas especiais (*Pick 7*, *Betting 5* e *Superbetting*) são de R\$ 3.000,00 para as corridas da Gávea e R\$ 2.000,00 para as corridas de Cristal, São Paulo e Paraná. Acima desses valores, o pagamento é feito em cheque nominal ao apostador, a ser emitido no primeiro dia útil posterior à reunião.
- 15 *Atropelar* significa para os jogadores a ultrapassagem de um cavalo que, na reta final, passa à frente dos concorrentes e consegue sagrar-se vencedor nos momentos finais da corrida.
- 16 As “reclamações” são comuns ao final dos páreos. Eventualmente são feitas por jôqueis, treinadores e proprietários descontentes com o resultado da corrida. Em geral se fundamentam em postura antiesportiva e antiética que um competidor possa ter tido na pista ao longo da corrida. Quando ocorrem reclamações os juizes de corrida se reúnem para deliberar o resultado final. Caso uma reclamação se apresente procedente, o cavalo reclamado será rebaixado para a última colocação do páreo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barcelos, Sergio. (2002). *Cavalos de corrida: uma alegria eterna*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Douglas, Mary. (2010) [1976]. *Pureza e perigo*. Rio Janeiro: Perspectiva.

Figueiro, Pablo, 2014. Título de tesis: “¿Querés salvarte?” *Una sociología del juego de la quiniela*. Tese de doutorado. Universidad de Buenos Aires.

Geertz, Clifford. (2008) [1973]. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

Godbout, Jacques T & Caillé, Alain. (1999). *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

Graeber, David. (2011). *Debt: The First 5000 Years*. New York: Melville House Publishing.

Gudeman, Stephen. (2016). *Anthropology and economy*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Guyer, Jane I. (2016). *Legacies, logics, logistics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hart, Keith. (2015). Money from a cultural point of view. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5/2, p. 411-416.

Hart, Keith & Ortiz, Horacio. (2014). The anthropology of money and finance: between ethnography and world history. *Annual Review of Anthropology* 43/1, p. 465-482.

Hutchinson, Sharon. E. (1998). El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los Nuer, 1930-1983. In: Neufeld, M. R. et al. *Antropología social y política: hegemonía y poder: el mundo en movimiento*. Buenos Aires: Eudeba, p. 121-154.

Labronici, Rômulo Bulgarelli. (2016). *Na pata do cavalo: um estudo etnográfico com apostadores do turfe em agências credenciadas do Jockey Club Brasileiro*. Tese de doutorado. PPGA/ Universidade Federal Fluminense.

L’Estoile, Benoît de. (2014). Money is good, but a friend is better: uncertainty, orientation to the future, and “the economy”. *Current Anthropology*, 55/S9, p. S62-73.

Mauss, Marcel (2003) [1950]. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Marx, Karl. (1996) [1867]. *O Capital*. Livro Primeiro. São Paulo: Ed Nova Cultura. (Coleção Os Economistas).

Narotzky, Susana. (2013). Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles. In: Narotzky, Susana (ed.). *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*. Barcelona: Icaria/Institut Català d'Antropologia.

Neiburg, Federico. (2010). Os sentidos sociais da economia. In: Duarte, Luiz Fernando Dias (ed.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Anpocs/Barcarolla/Discurso Editorial.

Neiburg, Federico. (2007). As moedas doentes, os números públicos e a antropologia do dinheiro. *Mana*, 13/1, p. 119-151.

Perelman, Mariano & Boy, Martín. (2010). Cartoneros en Buenos Aires: nuevas modalidades de encuentro. *Revista Mexicana de Sociología*, 72/3, p. 393-418.

Simmel, George. (1983) [1908]. Sociabilidade: um estudo de sociologia pura ou formal. In: Moraes Filho, Evaristo (org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, p. 165-181.

Velasquez, Rafael. (2015). *Ciência inexata*. Dissertação de Mestrado. PPGA/Universidade Federal Fluminense.

Weber, Max. (2004) [1894]. *A bolsa*. Lisboa: Ed. Antropos/Relógio D'Águas Editores.

Zelizer, Viviana A. (2011). *A negociação da intimidade*. Petrópolis: Vozes.

Zelizer, Viviana A. (1994). *The social meaning of money – pin money, paychecks, poor relief & other currencies*. New York: Ed Basic Books.

257^a Relatório Gerencial, 30 set. 2015 (Jockey Club Brasileiro).

A DÍVIDA GALOPANTE: A ECONOMIA DAS APOSTAS E OS SIGNIFICADOS DOS USOS DO DINHEIRO NO TURFE

Palavras-chave

Turfe;
apostas;
dívida;
dinheiro;
trocas.

Resumo

Neste trabalho discuto a imbricada relação entre o dinheiro e as apostas no turfe produzindo uma economia específica de trocas entre seus jogadores. Proponho discutir o que está efetivamente sendo jogado. A primeira imagem que vem à cabeça é a de que, no jogo, apostam-se bens materiais, mais especificamente dinheiro. Nas casas de jogo, entretanto, essa associação se dá a partir da relação de uma economia do crédito circulante com base em prestígios individuais que estrutura e molda as relações instituídas. Uma economia relacionada com uma atividade que não deve ser entendida como um fim em si mesmo, mas que possui em sua dinâmica trocas embebidas de aspecto moral. O prestígio do jogador vai ser fundamental para que ele possa estabelecer vínculos entre ele e a casa de apostas e seus companheiros de jogo.

THE GALLOPING DEBT: AN ECONOMY OF THE BETS AND THE MEANINGS OF THE USES OF MONEY IN TURF

Keywords

Turf;
bets;
debts;
money;
exchange.

Abstract

In this work I discuss the entangled relationship between money and betting in horse racing, which produces a specific economy of exchanges among gamblers. I propose to discuss what is effectively being gambled. The first idea that comes to mind is that gamblers bet material goods, more specifically money. In the gambling houses, however, this association takes place through the relationship of an economy of circulating credit, based on individual prestige, that structures and shapes instituted relations. An economy related to an activity that should not be understood as an end to itself, but whose dynamic contains exchanges imbued with a moral aspect. The gambler's prestige is essential to being able to establish bonds between himself and the gambling house and his gambling companions.

A GRANDE ESPERANÇA: POLÍTICA AGRÁRIA NA CANÇÃO SERTANEJA DURANTE A DITADURA MILITAR (1964-1985)

Por mais de um século, a canção popular brasileira funciona como suporte de circulação de ideias para o debate político, social e comportamental sobre o país. Em muitas canções, o tema abrangente é o Brasil: seu caráter, sua história, costumes, expectativas. Por sua vez, sociólogos, historiadores, cientistas políticos e jornalistas dedicaram uma escuta atenta a essa diversificada produção musical, procurando refazer os passos de compositores e intérpretes. Esses estudiosos se apossaram de citações, alegorias, intertextualidades, melodias, ritmos, ruídos e pausas para com eles extrair sentidos, projetos, sonhos, sentimentos que os auxiliassem na interpretação de um Brasil fragmentado geograficamente, politicamente diversificado, grande e complexo demais para uma única trilha sonora.

Dos muitos gêneros musicais que compõem nosso cancionário, o sertanejo está entre os mais propriamente populares, como o *funk*, o *forró*, o *brega* e o *axé* não só por seu grande êxito comercial, como também pela origem social de grande parte de seus artistas. Muitos deles vieram da roça, trabalharam em fazendas, moraram em zonas rurais. Tinham profundo conhecimento da vida no campo, mas, guiados pela canção, se aventuraram para bem adiante de seus lugares de origem, conhecendo e dando a conhecer os muitos fragmentos de Brasil aos quais procuravam pertencer. E, como ocorreu com tantos outros compositores – de Noel Rosa a Chico Buarque, de Sinhô a Zeca Pagodinho, de Chico Science a Milton Nascimento –, esses também foram acompanhados pela escuta interessada de estudiosos, em diferentes períodos.

Um dos primeiros foi o sociólogo José de Souza Martins, que no capítulo “Música sertaneja: a dissimulação na linguagem dos humilhados”, publicado em 1975, definiu a canção sertaneja em contraposição à canção caipira. Elaborada nos centros urbanos para consumo, a música sertaneja teria um fim em si mesma. Um produto da indústria fonográfica destinado a um público específico: migrantes rurais nas grandes cidades. A caipira, por sua vez, possuiria vínculo efetivo com o cotidiano de parceiros, meeiros e colonos do interior paulista, por ser utilizada na ritualização das festas e comemorações religiosas. E foi logo avisando: caipira é caipira, sertanejo é sertanejo. Tomar uma coisa pela outra significaria “um profundo desconhecimento de cada um desses tipos de música” (Martins, 1975: 104). De modo semelhante, Waldenyr Caldas e José Ramos Tinhorão consideraram a canção sertaneja “um produto da cidade destinado ao consumo de gente ligada pela origem a hábitos e estilos da vida rural” (Tinhorão, 2001: 45). Produto de uma indústria cultural interessada em explorar o gosto popular “sem nenhuma preocupação com a melhoria do nível cultural de seu público” (Caldas, 1977: 16).

Além da contraposição aos ritmos rurais caipiras, outro elemento mobilizado por esses autores na definição da canção sertaneja consistiu nas adaptações melódicas, rítmicas e temáticas ocorridas desde a gravação da primeira moda de viola, por Cornélio Pires, em 1929. De acordo com José de Souza Martins, o repertório sertanejo se teria sofisticado ao longo do tempo, ao privilegiar em sua estrutura musical o ponteado sobre o rasqueado, a melodia sobre o ritmo. A gradual preponderância da viola sobre outros instrumentos possibilitou às canções sertanejas expressar o que ele chamou de uma “saudade mais convenientemente burguesa” (Martins, 1975: 126). As letras das canções, por sua vez, passaram a tematizar, com mais frequência, o cotidiano nas grandes cidades “numa nítida demonstração de que a música sertaneja já não pertence mais somente ao meio rural e ao interior; de que ela, agora, é urbana também” (Caldas, 1977: 5). Nas palavras de Tinhorão (2001: 46), ao fim da década de 1970, estava longe o formato em que se apresentavam “não atores citadinos vestidos de calças remendadas e camisas de xadrez, mas violeiros autênticos de Piracicaba”. Essas análises sobre a canção sertaneja foram produzidas entre 1975 e 1980, período em que a política desenvolvimentista dos governos militares acelerava a urbanização do país, e as cidades se impunham sobre o campo. Quanto mais esvaziado de roças e sertões o Brasil parecia a esses autores, mais difícil discernir seu eco nas canções.

A partir da década de 1990, jornalistas, antropólogos, sociólogos, historiadores retomaram algumas das questões propostas pelos estudos anteriores e saíram à procura de caipiras e sertões. Rosa Nepomuceno (1999); Romildo Sant’Anna (2000); Alexander Dent (2009); Alan de Paula Oliveira (2009); Ivan Vilela (2013); Gustavo Alonso (2015) são apenas alguns dos autores e autoras que se voltaram para o cancionário sertanejo a fim de reafirmar quer seu vín-

culo com a cultura caipira – não obstante suas adaptações ao formato fonográfico –, quer seu engajamento político, suas qualidades literárias ou de enfatizar a capacidade dessas canções – como de resto todo o cancioneiro popular – de se adequar a diferentes contextos históricos, musicais e geográficos.

É certo que ao migrar dos ritos religiosos, de festa e trabalho para o formato fonográfico algo da cultura caipira se perdeu. A catira se fragmentou no recortado e na moda de viola. No cururu, a dimensão da dança foi atenuada pelo predomínio do desafio, como bem apontado por esses estudos. As modas de viola, toadas, contradanças, valsas, cateretês, rasqueados, emboladas, recortados que rotulavam os discos em 78 rotações de Cornélio Pires, Turma Caipira da Victor, Raul Torres e Serrinha, Mandi e Sorocabinha, nas décadas de 1930 e 1940, a partir dos anos 1960, passaram a ser reconhecidos indistintamente sob o gênero sertanejo. As gravadoras criaram selos especialmente voltados para esse cancioneiro como o “Caboclo”, da Continental; “Premier”, da RGE, e “Jan-gada”, da Emi-Odeon (Vicente, 2010). Palmeira, da dupla Palmeira e Biá, como diretor artístico da gravadora Chantecler, foi o responsável pelo uso do termo *sertanejo* pela primeira vez na indústria fonográfica. Uma estratégia para diferenciar as canções derivadas dos ritmos rurais do interior de parte dos estados de São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás e Paraná – do repertório de Luiz Gonzaga – e dar conta dos novos ritmos e melodias introduzidos pelos artistas do cancioneiro inicialmente formulado por Cornélio Pires. As gravações de guarânias, rancheiras, mariachis, chamamés, boleros e de canções influenciadas pelo *rock and roll*, ainda que interpretadas por duplas cantando em terças, dizia Palmeira, estavam muito distantes dos ritmos rurais caipiras (Sousa, 2005: 143). Essa distância, porém, não era novidade. Colocou-se no momento da elaboração da primeira moda de viola. Um formato adaptado ao tempo de duração de um 78RPM que pouco manteve dos longos desafios caipiras que varavam noite afora pelo interior e capital paulistas, nas primeiras décadas do século XX.

Esses estudiosos, por sua vez, desde as primeiras páginas, parecem querer nos advertir de que nenhuma canção sertaneja é composta ou cantada por um caipira. Pressupõem sempre um momento *anterior* ou um lugar mais ao interior, ao qual é necessário voltar para ouvir uma canção composta ou cantada por um caipira. Nesse movimento, o risco é se distanciar de modo radical dos contextos nos quais as canções foram gravadas. De tanto olhar para trás, retomamos o momento inicial da colonização do Brasil – quando tudo seria sertão – à procura do exato instante em que a viola – instrumento por excelência desse cancioneiro – haveria forjado uma gente e uma cultura próprias.

Capitão Furtado, o compositor e sobrinho de Cornélio Pires responsável por revelar em seu programa Arraial da curva torva, na Rádio Difusora em São Paulo, nomes da canção sertaneja como Tônico e Tinoco, não hesitou em atribuir a esse instrumento uma função mediadora no encontro entre as culturas portuguesa, africana e indígena, que teria assegurado a criação do caipira (Ferrete,

1985). A violência contida no “verdadeiro abismo cultural entre mães e filhos” (Leonardi, 1996: 251) produzido pelo uso de instrumentos portugueses e canções religiosas, durante a catequese das crianças indígenas, e a impossibilidade de se produzir, de maneira efetiva, encontros em um sistema marcado pela escravidão, deveriam ser suficientes para desconsiderar pretensões excessivas e ilusórias de se chegar a um ponto original. Pode-se daí extrair muitas conclusões, incluída a de que, sem sertão ou caipiras, talvez a canção sertaneja não tivesse nunca existido. Não se trata aqui, entretanto, de desconstruir mitos nem afirmar que tudo não passa de “construção” intelectual. Há um Brasil sertanejo bastante real. Melhor, há vários Brasis sertanejos. A canção irá tratar de alguns deles e, entre tantos, este artigo, privilegiará o Brasil de 1964 a 1985, cantado por muitos compositores desse cancioneiro por meio de um olhar marcado pela ideia de esperança.

Um passo anterior foi necessário. Inverter a pergunta que orienta o debate em torno das definições sertanejo/caipira. Ou seja, em vez de determinar a forma-canção apropriada para o mundo rural, reconhecer o mundo rural narrado por essa forma-canção. Rural e urbano permanecem entrelaçados nesse cancioneiro de várias maneiras e são mutuamente dependentes. Assumir como positiva a diversidade dos personagens que compõem essas narrativas musicais – migrantes, boiadeiros, índios, garimpeiros, empresários rurais, peões de comitiva, caminhoneiros, lavradores, boias-frias, agentes de colonização – em vez de procurar um núcleo rural puro foi condição primeira para escapar de dicotomias estereotipadas e ao mesmo tempo identificar a força dos estereótipos que ecoa nessas canções. Os encontros e enfrentamentos desses personagens tiveram papel fundamental na configuração do Brasil rural e urbano que se seguiria ao fim do período militar. No cancioneiro sertanejo, essa confluência de interesses, instável e às vezes perigosa, é impulsionada por um ideal de esperança. Este mesmo afeto que irrompe contra o medo e se recusa à carência. Mas também aquela esperança lisonjeira, intencionalmente estimulada, em que, como nos lembra o filósofo Ernst Bloch (2006: 15) em *O princípio esperança*, “o futuro seria o leiteiro luminoso do bar noturno anunciando a ausência de futuro”.

Quando os intérpretes e compositores sertanejos cantaram as políticas agrárias executadas durante a ditadura militar, o fizeram pela perspectiva dos liberais conservadores de direita, mas também pela maioria de seus ouvintes, os trabalhadores rurais nas periferias ou nas roças. Nesse cancioneiro, a ligação entre essas perspectivas foi regulada pela manipulação de imagens objetivas de esperança (Bloch, 2005). Um novo tempo, um outro lugar, um Brasil do futuro inaugurado pelos militares. Foi o ideal de esperança que, nessas canções, convergiu diferentes concepções de reforma agrária em um impulso para a superação de um presente insatisfatório. Esse princípio ambíguo, capaz de provocar ilusões e firmar-se como o mais sério benefício para homens e mulheres,

foi mobilizado no cancionero sertanejo para atribuir sentido a suas narrativas musicais sobre as transformações decorrentes da política agrária executada entre 1964 e 1985.

A GRANDE ESPERANÇA

Em 1965, quem sintonizasse a Rádio Nacional se surpreenderia com “A grande esperança”, interpretada por Zilo e Zalo. Composta por Francisco Lázaro e Goiá, essa foi uma das poucas canções sertanejas cuja referência aos personagens era realizada a partir da radicalização de um sentimento entre os homens do campo, de pertencimento a uma determinada categoria de trabalhadores: a classe. O sucesso da canção levou a gravadora a lançar um compacto no mercado internacional, e a dupla sertaneja acabou sendo a primeira a vender discos no exterior (Marcondes, 2000: 177). Diferente das toadas gravadas até então, cujas narrativas privilegiavam fatalidades individuais, como “Chico Mineiro”, “Ferreirinha”, “Cabocla Tereza”, “O menino da porteira”, entre tantas outras, com “A grande esperança”, o sujeito passou a ser coletivo: a classe roceira. Essa passagem do individual para o coletivo, pela canção, expressa o momento em que a miséria e a violência no campo deixam de ser considerados traços de trajetórias particulares para ser definidas como problemas comuns a toda uma parcela da sociedade. Tal passagem teve início nos anos 1950 e chegou ao ponto máximo na década seguinte com a defesa da reforma agrária pelos camponeses organizados na luta pela terra (Grynszpan, 2002). A identificação do trabalhador rural como categoria abre a canção de Zilo e Zalo:

A classe roceira e a classe operária
 Ansiosas esperam a reforma agrária
 Sabendo que ela dará solução
 Para situação que está precária.

Os roceiros e o conjunto de trabalhadores urbanos, igualmente explorados, constituem o grupo dos indivíduos para quem a reforma agrária se afirma como demanda legítima. A utopia concreta, nos termos de Ernst Bloch. Em 1965, a canção repercute o ajuste proposto em 1962, durante o I Congresso Nacional dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas, para a realização de uma “reforma agrária, efetivamente democrática e progressista” (Stedile, 2005: 75). Nesse congresso, representantes e delegados das principais organizações camponesas do país, como a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (Ultab), o Movimento dos Agricultores Sem Terra (Master) e as Ligas Camponesas entregaram ao presidente João Goulart a 1ª Proposta de Reforma Agrária Unitária dos Movimentos Camponeses do Brasil. O documento exigia a “radical transformação da atual estrutura agrária do país” (Stedile, 2005: 75) por meio da desapropriação dos latifúndios, a ser repassados a baixo custo para os trabalhadores, e

da distribuição gratuita das terras devolutas. Essa alteração da situação agrária brasileira só seria possível com a organização das “massas trabalhadoras do campo, fraternalmente ajudadas em sua luta pelo proletariado das cidades, os estudantes, a intelectualidade e demais forças nacionalistas e democráticas do patriótico povo brasileiro” (Stedile, 2005: 75).

Que a estrutura agrária era um problema para a modernização do país parecia não haver dúvidas. Até mesmo liberais conservadores de direita identificavam a necessidade de enfrentar a questão, com o objetivo de promover o desenvolvimento do capitalismo no Brasil. Para esses setores, entretanto, reforma agrária significava industrialização da produção. A melhoria do padrão de vida dos trabalhadores rurais deveria ser considerada a partir da ampliação do acesso à educação e saúde no campo. Para as esquerdas, por sua vez, o acesso à terra era a demanda prioritária. Na proposta entregue a João Goulart, lavradores e trabalhadores agrícolas esclareciam que a reforma agrária pretendida “diverge e se opõe frontalmente, portanto, aos inúmeros projetos, indicações e preposições sobre as pretensas ‘reformas’, revisões agrárias e outras manobras [...]” (Stedile, 2005: 76). O documento sugeria, entre outras medidas, que as desapropriações deveriam começar nas regiões mais populosas e ocorrer sem a indenização justa e prévia, prevista pela Constituição. Em 1965, Zilo e Zalo cantaram essa reforma:

Saindo projeto do chão brasileiro
De cada roceiro plantar sua área
Sei que na miséria ninguém viveria
E a produção já aumentaria
Quinhentos por cento até na pecuária!

O projeto, cantado pela dupla, recupera a proposta do presidente João Goulart de uma modernização do campo baseada na distribuição de terras e, portanto, numa alteração significativa da estrutura fundiária do país. Essa democratização do acesso à propriedade precederia qualquer outro tipo de incentivo ao desenvolvimento agropecuário. Pautava-se pela lógica da reforma nas estruturas socioeconômicas. A entrega de terras para *cada roceiro* formaria uma classe média agrícola, com produção voltada para o mercado interno e capacidade de consumo de bens manufaturados. Essa estratégia se baseava em um modelo econômico distributivista em que a divisão da renda ao longo do processo de desenvolvimento econômico fortaleceria o mercado nacional. O aumento da produção seria consequência direta da democratização do acesso à propriedade. Contrapunha-se ao modelo produtivista cujo pressuposto era a rápida acumulação de capital para posterior aumento da capacidade industrial do Brasil, ainda que o sacrifício fosse o preço a pagar, no presente, pelo progresso futuro do Brasil (Alves, 2005). Na concepção distributivista, por sua vez,

o latifúndio era considerado o maior obstáculo ao desenvolvimento da agricultura não apenas pela extensão de terra concentrada em poucas mãos, mas devido às relações de domínio, expropriação e imposição de mando, vigentes nas relações sociais estruturadas no interior desse tipo de propriedade. A execução de uma reforma agrária comprometida com a redução das desigualdades estabeleceria a correlação justa entre esforço e ganho. Daria fim à longa fase de privação, como cantada por Zilo e Zalo, compartilhada pelo conjunto dos trabalhadores brasileiros:

Esta grande crise que há tempos surgiu
Maltrata o caboclo ferindo seu brio
Dentro de um país rico e altaneiro,
Morrem brasileiro de fome e de frio.
Em nossas cidades ricas em imóveis
Milhões de automóveis já se produziu,
Enquanto o coitado do pobre operário
Vive apertado ganhando salário,
Que sobe depois que tudo subiu!
Nosso lavrador que vive do chão
Só tem a metade da sua produção
Porque a semente que ele semeia
Tem que ser a meia com o seu patrão!

Em resistência à continuidade da situação de falta absoluta, descrita nesses versos, a espera da democratização da propriedade continuou a encorajar os homens na luta contra o presente insatisfatório que se oferecia à vista. Zilo e Zalo gravaram essa canção após o general Castelo Branco assinar a primeira lei de reforma agrária do Brasil, o Estatuto da Terra. O decreto aprovado considerou a necessidade de “promover a justa e adequada distribuição da propriedade” e “erradicar os males do minifúndio e do latifúndio” (Stedile, 2005: 120). No entanto, o Estatuto da Terra comprometeu-se, em igual medida, com o desenvolvimento da empresa rural, de interesse da elite agrária, situada principalmente nos estados do Sudeste e Sul, como São Paulo, Minas Gerais e Paraná – região sobre a qual se formou e expandiu a canção sertaneja. Para os influentes produtores agropecuários, a modernização do campo viria por meio do incentivo estatal a essas empresas, com produção destinada à exportação. Mantiveram-se contrários a qualquer alteração da estrutura fundiária. Para impedir ações nesse sentido, esses homens defenderam vigorosamente a inviolabilidade da Constituição de 1946, cujo Artigo 141 vinculava as desapropriações de terra à obrigatoriedade do pagamento prévio em dinheiro. Na prática, esse artigo inviabilizava a reforma agrária. As tentativas de João Goulart em alterá-lo foram consideradas ameaças à democracia. Em 1964, Castelo Branco,

com a prerrogativa atribuída por um governo de exceção, aboliu a obrigatoriedade do pagamento prévio em dinheiro. Para essa elite agrária, fez-se urgente retirar do Estatuto da Terra a “noção de latifúndio por dimensão e o fim do estatuto da desapropriação por interesse social” (Mendonça, 2006: 50). Seus membros pressionaram o governo para interromper as mudanças que alimentavam as expectativas dos trabalhadores rurais, como advertem Goiá e Francisco Lázaro, em “A grande esperança”:

O nosso roceiro vive num dilema
E o problema não tem solução
Porque o ricaço que vive folgado
Acha que o projeto se for assinado,
Estará ferindo a Constituição!

Ao longo de 1964, o Estatuto da Terra foi alterado 14 vezes até ser assinado pelo general Castelo Branco. Entre os itens modificados, prevaleceram os relacionados à distribuição de terras e apoio ao trabalhador rural (Mendonça, 2010). A reescrita do texto original reforçava a tendência produtivista, menos preocupada com a formação de uma classe média agrária e interessada no desenvolvimento da agroindústria para exportação. A aposta na modernização da agricultura executada por meio de uma política agrícola favorável à produção em larga escala, à entrada de capital estrangeiro, ao fornecimento de créditos e subsídios pelo Estado se sobrepunha ao projeto de fortalecimento do mercado interno pela distribuição da terra.

Mas a canção de Goiá e Francisco Lázaro ainda fala, interpela, segue chamando, repleta de futuro. Retoma o convite feito pelo presidente João Goulart, em seu discurso no dia 13 março de 1964 na Estação Central do Brasil, e toma para si a “linguagem de esperança, de quem busca inspirar confiança no futuro e tem a coragem de enfrentar, sem fraquezas, a dura realidade do presente” (Goulart, 1964). Após a ditadura militar interromper um movimento direcionado para a construção de uma sociedade justa e, em seu lugar, instalar a concentração fundiária que reforçaria a desigualdade social no campo, a canção valeu-se dessa esperança na luta contra o medo. Ainda que ténue ao final, equilibrando-se entre uma forma de consolo alheia ao mundo e a certeza da possibilidade de transformação nesse mesmo mundo. Nessa última chave, ela foi capaz de reinserir, em seu presente, sonhos de uma vida melhor entre os trabalhadores rurais. Insistem Zilo e Zalo:

Mas grande esperança o povo conduz
E pede a Jesus pela oração,
Pra guiar o pobre por onde ele trilha,
E para a família não faltar o pão.

Eles aguardam a reparação das desigualdades para salvação do mundo por meio de mudanças nesse mesmo mundo por um “ato de esperar [que] não [se] resigna: ele é apaixonado pelo êxito no lugar do fracasso” (Bloch, 2005: 13) A ausência da esperança é de tal forma insuportável que, como lembra Ernst Bloch (2005: 15), “até mesmo a fraude, para que seja eficaz, tem de trabalhar com a esperança lisonjeira e perversamente estimulada”. Alertam Zilo e Zalo:

Que eles não deixam o capitalismo
 Levar ao abismo a nossa nação,
 A desigualdade aqui é tamanha
 Enquanto o rico não sabe o que ganha
 O pobre do pobre vive de ilusão!!

A opção pelo “capitalismo”, foi compreendida pelos compositores como a escolha por um sistema contrário à instalação de cada roceiro em sua terra e, por consequência, responsável pelo aumento das desigualdades. A dimensão distributiva que ainda se manteve no texto final do Estatuto da Terra, apesar das constantes reescritas, limitou-se basicamente a dois pontos: os projetos de colonização, que fariam chegar ao homem sem-terra a terra sem homens, e a formulação de uma legislação social direcionada para o campo. A esperança manteve-se. O mesmo não se pode afirmar quanto ao objeto dessa espera.

AVANÇAR SEM MUDAR

Para a elite agrária, a modernização deveria instalar-se sobre o latifúndio e pela produção mecanizada, subsidiada pelo Estado. Essa é a contraproposta à divisão da terra demandada em “A grande esperança”, oferecida pela canção “Se o governo me ajudasse”, gravada em 1965, por Jacó e Jacozinho. O mote construído pelos compositores Moacyr e Lourival dos Santos sintetiza a demanda dessa elite pelo apoio do Estado a seu projeto de modernização agrária. Replicando um discurso caro aos ruralistas, principalmente aqueles organizados na Sociedade Rural Brasileira (SRB) (Mendonça, 2010), cuja base de associados era essencialmente paulista, a dupla afirmou a falta de apoio público aos setores agropecuários:

Cultivei a terra bruta
 Só na base de animais
 Eu não pude fazer muito
 Só fiz o que fui capaz
 Se o governo me ajudasse
 Eu fazia muito mais.

Os compositores exaltavam a iniciativa privada desses homens a quem atribuem um histórico comprometido com o desbravamento e a integração de

terras incultas às áreas produtoras. O narrador toma para si a função do colonizador como argumento favorável à concessão de subsídios para seu projeto de ocupação do interior e reconquista dos sertões cujo povoamento, no século XVII, coube a personagens como Fernão Dias e Raposo Tavares – os bandeirantes paulistas. Ao assumir, na década de 1960, a herança desses antepassados, os herdeiros economicamente empreendedores desses colonos aventureiros estariam aptos a promover o desenvolvimento econômico do país. O suporte do Estado na expansão dessa sociedade desbravadora, baseada em São Paulo, colocaria a autoafirmada habilidade paulista a serviço do progresso nacional. Em “Se o governo me ajudasse”, a estratégia narrativa utilizada pelos compositores foi enumerar as possibilidades produtivas decorrentes da expansão de uma classe social já existente. Uma parcela da população disposta a deixar os centros urbanos para, como no passado, dirigir o processo de reconquista do campo. Cantam Jacó e Jacozinho:

Abandonei a cidade
 Não quero voltar pra trás
 Enfrentei o meu sertão
 Derrubando os matagais
 Se o governo me ajudasse
 Eu fazia muito mais.

A mecanização da agricultura se impõe sobre qualquer demanda por terra. Em nenhuma estrofe da canção o desenvolvimento do país é associado à democratização da propriedade, como reivindicado pelos movimentos sociais no período anterior ao golpe. O olhar lançado pelos compositores sobre as regiões Norte e Centro-Oeste as ressignifica como sertão, ou seja, lugar de atraso e barbárie a ser superado por um processo modernizador capaz de acertar o ritmo dessa região ao dos estados industrializados, em particular, São Paulo. Os ruralistas atribuíam o atraso da agricultura ao maior interesse do governo pelo desenvolvimento urbano e consequente descaso com o incentivo à produção rural. Com o propósito de modernizar o campo brasileiro, os novos conquistadores na canção, como os bandeirantes no século XVII, se apossam de suas descobertas moldando a região e seus antigos habitantes de acordo com seus interesses. Terra havia rica e cheia de minerais, “o que falta no sertão é homem e materiais”, afirmam os compositores. Em concordância com o “paulistocentrismo” divulgado nos discursos da SRB, em aliança com as demais entidades patronais regionais sob sua área de influência, a solução seria fazer do Brasil uma grande São Paulo. Cantam Davi e Durval, em “Se o governo me ajudasse”:

Pro Brasil não ter miséria
 E aumentar o seu cartaz
 É só expandir São Paulo
 Mato Grosso e Goiás

Amazonas e Paraná
 E também Minas Gerais
 Sem apoio do governo
 Eu fiz o que ninguém faz
 Se o governo me ajudasse
 Eu fazia muito mais.

A crença apaixonada em uma época de transformações radicais foi apropriada por Tião Carreiro e Pardinho, em “Tempo de avanço”, composta por Lou-
 rival dos Santos e Tião Carreiro, em 1969. Essa canção destacou dois importan-
 tes pontos referentes à questão agrária, em pauta no final dos anos 1960. Um
 deles diz respeito à chegada ao poder do general Costa e Silva. Se em março de
 1964, o golpe militar representou a vitória do latifúndio agroexportador, ao final
 desse ano, a aprovação do Estatuto da Terra foi considerada pelo patronato
 rural novo retrocesso, e o general Castelo Branco, por sua vez, ao aprová-lo,
 passou a ser visto com desconfiança pelos produtores contrários a qualquer
 concessão no direito à propriedade.

Com o general Costa e Silva, o projeto agrário da elite agroexportadora,
 localizada principalmente no Sul e Sudeste do país, seria finalmente colocado
 em prática. De fato, foi a partir de 1968 que a transformação do setor agrário
 ocupou a pauta econômica do Estado militar. Os incentivos à agricultura segui-
 ram as demandas específicas a cada região do país. Para o Sul, seriam conce-
 didos benefícios à agroindústria; para o Norte e Centro-Oeste, a incorporação
 de novas terras para o cultivo; para o Nordeste, os investimentos seriam na
 dinamização da indústria açucareira (Houtzager, 2004). Inaugurava-se o tempo
 de avanço, como cantado por Tião Carreiro e Pardinho. Estruturada em rimas
 organizadas pela justaposição de termos opostos, como num desafio, a canção
 narra o estabelecimento desse tempo de avanço como sendo a inauguração de
 um período de transformação no qual as injustiças seriam reparadas e as vin-
 çanças executadas. No ano em que o AI-5, decretado em dezembro de 1968, foi
 largamente mobilizado na repressão a qualquer forma de contestação do regi-
 me militar, cantam Tião Carreiro e Pardinho:

Vou soltar o inocente não tem culpa quem prendeu
 Vou castigar quem matou, vou rezar para quem morreu
 Vou defender quem apanha, batendo em que bateu
 Vou tomar de quem roubou, tirando o que não é seu [...].

Esse período de mudanças foi caracterizado pelos compositores como uma época propícia para execução de vinganças e instalação do arbítrio por quem se colocava acima das instituições democráticas e dos direitos civis. Uma fala próxima à defendida por latifundiários, para quem o uso da violência garantiu o avanço econômico que seria responsável pela transformação social e econômica do campo. Além disso, deu fim à influência das organizações de esquerda no campo, que atribuíam à revolução a capacidade de instaurar uma estrutura social e política justa e cujo primeiro passo para sua execução caberia aos camponeses.

A concepção de uma transformação social dirigida pelo camponês estaria no centro da canção “Disparada”, de Geraldo Vandré e Theo de Barros, interpretada por Jair Rodrigues, Trio Maraiá e Trio Novo, em 1966, durante o II Festival da Música Popular Brasileira, da TV Record. Em “Tempo de avanço”, como em “Disparada”, essa renovação social também começaria no campo, mas se daria via o progresso/avanço. A construção de um novo lugar não mais se coloca como consequência do despertar para ação, a ser vivenciado pelo narrador/boiadeiro, interpretado por Jair Rodrigues. Se o narrador de Lourival dos Santos e Tião Carreiro é um *enviado do sertão* (O destino aqui me trouxe/Cantar para você eu vou/Eu só trouxe coisa boa/Foi meu sertão que mandou) o boiadeiro cantador de Geraldo Vandré, por sua vez, também vem *lá do sertão*. Eles compartilham o ponto de partida, mas cada um propõe um modo específico para estabelecer as bases de sustentação da sociedade, a ser recriada a partir desse ponto. Vandré e Theo de Barros apostam na ação transformadora dos homens do campo; Lourival dos Santos e Tião Carreiro, na ação do progresso para correção do mundo. Enquanto o mundo muda, quem puder que se segure, cantam Tião Carreiro e Pardiniho:

A terra hoje balança vou aguentar o balanço
 Quem espera sempre alcança eu espero e não me canso
 Cantando a gente avança para depois ter descanso
 Cheguei trazendo esperança, cantando em tempo de avanço.

Esses versos funcionam como refrão e separam a primeira e a segunda parte da canção. Eles introduzem o segundo ponto importante abordado pela canção sertaneja com relação ao projeto agrário que começava a ser executado no final dos anos 1960. Trata-se do jogo, narrado pela canção caipira, entre sustentar a permanência da esperança e alterar o objeto a ser esperado: o progresso/avanço em vez da terra. Com essa mudança, a espera faz-se resignada em concordância com um modelo econômico produtivista, preocupado em “acumular suficiente capital para promover a ‘arrancada’ do desenvolvimento econômico” (Alves, 2005: 177). Uma lógica popularizada pela imagem do bolo que cresce primeiro para ser depois dividido ou, como diria Tião Carreiro e Pardiniho, avançar primeiro, descansar depois.

Com o golpe militar, a transformação agrária radical derivada do desenvolvimento econômico se sobrepôs às demandas por terra dos lavradores organizados, no início dos anos 1960. O som do chicote trazido à cena pela interpretação de Jair Rodrigues durante o II Festival da Música Popular Brasileira, em 1966, por uma queixada de burro, fazendo as vezes de percussão, foi inserido na gravação de Tião Carreiro e Pardinho, através de efeito sonoro similar executado durante o refrão. Em “Disparada”, o som sinalizou a violência em potencial que acompanharia a tomada de consciência dos trabalhadores no campo. Citado por Tião Carreiro e Pardinho, evocou a violência latente que acompanharia qualquer resistência à espera das transformações anunciadas nesse tempo de avanço.

Grande parte do cancionero sertanejo, ao tematizar as políticas agrárias, principalmente entre 1967 e 1976, assumiu o progresso como objeto da espera dos trabalhadores rurais. Assumiu, também, a concessão de direitos sociais pelo governo militar. Em maio de 1971, o general Emílio Garrastazu Médici anunciou o Programa de Assistência ao Trabalhador Rural (Prorural) a ser executado pelo Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural (Funrural), uma autarquia ligada ao Ministério do Trabalho e Previdência Social, responsável por garantir ao homem do campo a aposentadoria por velhice e invalidez, pensão, auxílio-funeral, serviços de saúde e social. Os direitos legalmente estipulados pelo Estatuto do Trabalhador Rural, instituído durante o governo do presidente João Goulart, e pelo Estatuto da Terra foram apropriados como benefícios concedidos pelos militares. O cancionero caipira reverberou essa ideia. No ano em que o Prorural foi lançado, a dupla Davi e Durval gravou a canção “Lei Agrária”:

A Lei Agrária que por nós era esperada
 Foi agora assinada pelo chefe da nação
 E na doença, vem a lei da previdência
 Você também vai ter assistência e também sua pensão
 Irmão do campo, brindo aqui o seu sucesso!
 Viva o Brasil-Progresso! Viva a revolução!

Assim como “A grande esperança”, essa canção foi composta por Goiá e Francisco Lázaro e, em 1974, interpretada por Zilo e Zalo. “Lei agrária” e “A grande esperança” possuem uma importante relação de continuidade. O diálogo entre ambas possibilita identificar a assimilação da ideia de uma reforma agrária como concessão de direitos sociais. Em um intervalo de nove anos, a “lei agrária” passou a ocupar o lugar da “reforma agrária”. A necessidade de “cada roceiro ganhar sua área” é preterida pela concessão da “lei da previdência, [...] assistência e [...] pensão”. O risco maior dessa passagem foi ter dado fim à espera, como indicado no primeiro verso, ou melhor, ao movimento capaz de impulsionar a ação transformadora, impedir a resignação e instigar a luta con-

tra o presente insatisfatório. Com ela, vai-se o conflito, como conclui a última estrofe da canção:

Coisas sublimes acontecem nessa terra
 Onde a paz venceu a guerra e o bem ganhou do mal
 Como me orgulho de você Brasil querido
 O exemplo a ser seguido para a paz universal.

A canção expõe talvez como nenhuma outra, a relação entre legislação agrária e desmobilização política no campo. Diferente do ocorrido em 1965, dessa vez, o olhar dos compositores compartilha o otimismo dos grandes produtores rurais (e não dos trabalhadores rurais). Essa passagem do direito à terra ao direito à saúde e educação alinha-se às propostas de inclusão do trabalhador rural divulgadas pelas principais entidades patronais. A importância histórica dessa canção está em sua capacidade de transmitir e expor o artifício que possibilitou a despolitização da questão agrária pelos governos militares. Durante o intervalo entre a gravação de “A grande esperança” e a de “Lei agrária”, a concessão de direitos sociais ocupou o lugar da conquista da terra como objeto da espera dos trabalhadores rurais. O custo da expansão desses direitos, por sua vez, não recaiu sobre o dono da terra. Foi reunido com a cobrança de impostos sobre produtos rurais e sobre a folha de pagamento de empresas urbanas. Todos eles devidamente repassados ao consumidor (Carvalho, 2001: 171).

AMAZÔNIA: UM LUGAR PARA A ESPERANÇA

A concessão de benefícios foi um dos eixos da política adotada, principalmente após 1968, para reduzir a tensão em torno da questão agrária. O outro eixo tinha como objetivo conter a espera pela posse da terra. Para isso, os militares retomaram os projetos de colonização, uma fórmula para desmobilizar as organizações de trabalhadores rurais, desde os governos de Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek. Essa estratégia se resumiu ao dístico: “fazer chegar ao homem sem-terra a terra sem homens”. A Amazônia era essa terra. A Transamazônica, o caminho para se chegar a ela ou, como afirmariam Tônico e Tônico, a estrada que transportaria a esperança.

Em 1971, a dupla gravou a canção “Transamazônica”, composta em parceria com José Caetano Erba. O título reverenciava a obra-síntese do Plano de Integração Nacional (PIN), anunciado pelo general Emílio Garrastazu Médici, em junho de 1970. A estrada faria a junção entre as áreas de tensão social derivada da luta pela terra e a recém-delimitada Amazônia Legal. Se a mecanização da produção e a legislação social foram definidas pelas políticas agrárias dos governos militares como objeto da espera dos trabalhadores rurais, a Amazônia seria a localização geográfica dessa esperança e passou a orientar a eterna procura desses homens por uma espécie de paraíso na terra. As quadras da

canção “Transamazônica”, de Tônico e Tinoco, interpostas por um refrão, extraíram elementos da realidade e exibiram a complexidade dos interesses direcionados àquela região. Nessa capacidade reside a força dessa canção.

Por um lado, suas quadras assimilaram a perspectiva projetada sobre a Amazônia pelos homens de negócio do período. A partir desse ponto de vista, a natureza foi apresentada como um todo homogêneo, em que diversidade e conflito submergem nos limites de um verde indiviso. Os muitos trabalhadores que para lá se dirigiram são inseridos nessa floresta por meio do refrão. Ele introduz a voz dos muitos homens que se dispuseram a partir. Cantam Tônico e Tinoco, ao fim de cada quadra:

Ai, Sá Dona,
Nós vamos pro Amazonas.

A apresentação de um espaço uniforme e indiferenciado abre a canção “Transamazônica”. Do alto, as copas das árvores da floresta embaralham-se e dissimulam a diversidade sob a preponderância de um único elemento: o verde. Formam a paisagem do *vazio*, em busca do qual homens de negócio partem à procura. Na primeira quadra, cantam Tônico e Tinoco:

O grande tapete verde,
O teu mundo encoberto
A estrada Transamazônica
Trouxe você bem mais perto.

Nesse tapete, a prevalência do verde mantém coesa qualquer dispersão ou desarmonia. Nele o doentio, o selvagem, destoante, submergem. Mas, para se apropriar desse espaço, antes é preciso alcançá-lo. A estrada Transamazônica revelaria o desconhecido e abriria a floresta ao conquistador. A estrada é o único corte produzido sobre esse verde. Situa o espaço místico, isolado, desconhecido e refratário à modernização ao alcance desse conquistador e o coloca próximo das regiões em que predomina uma cultura técnico-científica. Quanto mais obscuro e inacessível ele se fizer, tanto mais grandiosas e irrestritas são concebidas as ações para domá-lo. A estrada Transamazônica resume o conjunto dessas ações.

Passagem aberta para os homens do campo chegarem ao bom lugar. Com esse objetivo, a homogeneidade desse espaço é, então, forçada pela estrada que permitirá a uma população selecionada entre sem-terras, sitiantes e retirantes da seca, disposta a desgarrar-se, enfrentar o desconhecido e fracionar essa uniformidade, alcançá-lo. O refrão da canção de Tônico e Tinoco soube fixar no tempo a voz dessa gente que, em 1971, permanecia como a imagem fixada por Euclides da Cunha (1976: 107), entre 1904 e 1905, durante sua ida à Amazônia: “Perpetuamen-

te a mudarem de sítio”. Ao fim da interpretação da primeira quadra, a canção introduz o movimento à procura do *milagre*. Novamente, cantam Tônico e Tinoco:

Ai, Sá Dona,
Nós vamos pro Amazonas.

Após o refrão, a segunda quadra da canção “Transamazônica” insere um importante desdobramento desse movimento: a urbanização da região. O governo militar prometeu a cada migrante o título da propriedade, um lote urbano com casa, galinheiro, eletricidade, água encanada e dinheiro para as despesas dos primeiros 6 a 12 meses. Tônico e Tinoco, sem cerimônias, esboçaram sobre a área transformações que poderiam vir com a instalação da Transamazônica e dos núcleos de colonização às margens dessa e das demais rodovias federais projetadas para a região. Nesse segundo momento, os compositores pontuam a amplidão indivisa do tapete verde com núcleos de povoamento:

Mais um povoado que cresce
Naquela mata esquecida
Novo horizonte aparece
No fim da estrada comprida.

A coesão de pessoas em direção ao Norte do país é reforçada pela utilização de um coral de vozes na interpretação desse trecho. Ele substitui o dueto em terças de Tônico e Tinoco, e estabelece a diferenciação entre o discurso construído sobre esse território e sua repercussão junto à população, ou seja, a afluência de migrantes aos núcleos coloniais. Com o jogo narrativo estabelecido por essa alternância, a canção captura a ambiguidade da política agrária estabelecida durante o governo Médici. Uma política capaz de plantar no coração de centenas de trabalhadores rurais sem terra a esperança em adquirir, além de uma propriedade, máquinas, sementes e acesso a serviços sociais de primeira necessidade. E, ainda mais, capaz de federalizar grandes parcelas do território brasileiro para repassá-las ao capital privado com o objetivo de defender áreas de fronteira, explorar a região e desenvolver a produção para o mercado externo, por meio da instalação de empresas agropecuárias e de colonização. Para Tônico e Tinoco, a Transamazônica acomodaria esforço, sacrifício, progresso e, portanto, as bases sobre as quais militares e empresários rurais procuravam assentar a esperança dos homens que permaneciam sem terra. Cantam Tônico e Tinoco:

Um governo trabalhando,
O nosso Brasil que avança,
A estrada Transamazônica,
Transporta nossa esperança.

A imagem da exuberância da natureza e a visão das grandes extensões de terras divulgadas pelas agências de colonização foram logo confrontadas, pelos colonos, com a realidade do solo arenoso, das rodovias não asfaltadas, das longas distâncias entre os lotes agrícolas e as agrovilas, do desmatamento na base do machado, dos acidentes com o manejo da motosserra, do endividamento, do atraso na chegada do adubo, da malária, da ausência de serviços médicos, do alto preço dos alimentos, enfim, com a sensação de abandono. Muitos tomaram o caminho de volta. O destino desses trabalhadores era incerto. Alguns arriscaram a sorte no garimpo, outros trabalharam como diaristas nas grandes empresas. Poucos reaviam suas propriedades nos lugares de origem. Aqueles que não conseguiam estavam fadados a “errar ao acaso e arranjar-se com biscate e outros serviços provisórios” (Santos, 1993: 184).

Em 1980, a canção “Êta país da América”, composta e interpretada por Rolando Boldrin, narrou a errância desesperada dos trabalhadores rurais que, na década de 1970, partiram para a Amazônia em direção à terra da promessa e de lá voltaram, no início dos anos 1980, sob o estigma do fracasso. Muitos deles venderam seus sítios no sul do país, antes de partir, e por não produzir o suficiente para quitar os empréstimos bancários contratados para compra da propriedade, das máquinas e fertilizantes, não conseguiram se sustentar nas novas terras.

A falta de estrutura nas colônias agrícolas e a crise na produção, pelo desconhecimento desses trabalhadores sobre a melhor forma de aproveitamento do solo, aumentavam a inadimplência, e, ainda assim, dia a dia chegavam novos migrantes em busca de seu lote. Isso trouxe como consequência a falência do projeto, atribuída pelas agências de colonização à incapacidade individual dos pioneiros. Foram tachados por muitos desses agentes como preguiçosos, vagabundos e malandros incapazes de tirar proveito das vantagens oferecidas pelos programas. Sem perspectivas, obrigados a lidar com o fim do sonho, ainda enfrentaram “o desprezo de alguns vizinhos que permaneceram, o desdém das autoridades locais, de alguma forma inquietas vendo populações excedentes voltarem ao local, a desaprovação do aparelho estatal que lhe proíbe requerer de novo um lote de terra” (Santos, 1993: 186). Sobre esses homens, canta Rolando Boldrin:

Eu vim lá dos cafundós do Judas
E as mudas de lugar foi pra eu melhorar de vida
Mas que vida, que vida
Que vida vou levar, só Deus sabe
Velhas estradas das milongas coloridas
Grandes atalhos dão num beco sem saída
Se eu vim do norte ou lá do sul pouco importará
Leste ou oeste é um faroeste pra poder chegar.

Na construção da saga desses personagens errantes, o compositor retomou a figura do Jeca Tatu, composta por Monteiro Lobato, em 1914, e inseriu-a em meio ao Éden-Eldorado que, na década de 1970, foi situado na floresta amazônica. No instante mesmo em que a exuberância e o mistério desse lugar desapareciam ante os interesses econômicos, os militares procuravam replantá-la, com o apoio da iniciativa privada, na imaginação dos brasileiros como o verdadeiro cenário nacional. A opulência da floresta corresponderia ao ideal de grandeza para o país, perseguido por esses homens, desde 1964, e caberia a eles a força necessária para domá-la. Em 1980, passados dez anos do lançamento do Plano de Integração Nacional (PIN), Rolando Boldrin redirecionou da Amazônia para o Jeca Tatu o ponto de sustentação do país e, com isso, subverteu a relação colaborativa estabelecida entre a Amazônia Legal e os homens nela imersos. Afirma o cantor e compositor:

Êta país amazônico
Harmônico e azul
É um país biotônico
Do Jeca, do Jeca-Tatu.

No início da década de 1980, em Brasil Novo, a agrópole próxima a Altamira, que, em 1972, recebeu o general Médici para a inauguração do primeiro trecho da rodovia Transamazônica, quase não havia moradores. Segundo depoimento: só ficou quem teve perseverança. Foi na passagem do Brasil biônico, dos prefeitos, senadores e governadores indicados aos cargos pelos generais ou eleitos pelo voto indireto, para o Brasil biotônico, dos Jecas Tatus – uma referência ao Biotônico Fontoura, fortificante consumido principalmente entre os trabalhadores rurais, cujo laboratório publicou as histórias em quadrinhos do *Jeca Tatuzinho* –, que o compositor ostentou a permanência de um Brasil descrito por Lobato, em 1914. Um lugar em que, “no meio da natureza brasílica, tão rica de formas e cores”, só o caboclo “não fala, não canta, não ri, não ama. Só ele no meio de tanta vida não vive” (Lobato, 1971).

Enquanto os interesses econômicos das elites agrárias, contemplados por subsídios disponibilizados pelo governo militar, rapidamente transformavam a natureza e as técnicas de trabalho conhecidas por toda uma geração de artistas sertanejos, suas composições registravam a velocidade com a qual essas transições se davam. Devido à rapidez dessas mudanças, muitas vezes elas não foram absorvidas pelos artistas, mesmo aqueles cujo repertório contemplava exaltações ao avanço promovido pelos militares. Os irmãos Vieira e Vieirinha, em 1984, ao fim da ditadura militar, gravaram “Meu sertão acabou”, de Orlando Martins e Vieira. A força narrativa da paisagem desenhada pelos compositores nessa canção está em sua capacidade de agregar, em um mesmo enquadramento, elementos da vida cotidiana e significá-los como índices das

profundas alterações promovidas pela política agrícola militar, ao fim do governo discricionário. Cantam Vieira e Vieirinha:

Fui rever a minha terra, com grande satisfação
 Que triste decepção, já não era mais a mesma
 Meu Deus que transformação [...]
 Não vi mais a cachoeira, que era uma coisa rara
 Porque já foi represado pelo rio [sic]
 Na estação da cidade trem de ferro já nem passa
 Não vi mais os cafezais, a lavoura foi cortada
 No meio das invernadas, sobrou um monte de coivara [...]
 Não vi os canaviais, também não vi a moenda
 O carro silenciou, não geme mais o cocão
 Apenas ficou o peão para tomar conta da fazenda
 As colônias estão vazias, já não mora mais ninguém
 Aonde era lavoura, hoje só boiada tem.

Um desses índices é a referência ao desaparecimento da cachoeira. O represamento dos rios para a construção de hidrelétricas, como Itaipu (PR) e Tucuruí (PA), levou à expulsão dos moradores das regiões a ser alagadas. No Paraná, muitos desalojados foram transferidos para a colônia Pedro Peixoto, no Acre. Entre todas as alterações provocadas na paisagem, pelas hidrelétricas, estava o desaparecimento das Sete Quedas, uma das cachoeiras com maior volume de água do mundo que, em 1982, foi incorporada ao lago de Itaipu.

Outro índice mobilizado pelos compositores foi a retirada de quilômetros de malhas ferroviárias e a desativação das plataformas de embarque e desembarque em todo o país. O avesso do grande Brasil rodoviário, mobilizado na canção, são as cidades fantasmas surgidas em diversas regiões brasileiras ao redor das estações vazias. A construção de uma malha viária tornou obsoletos os tradicionais meios de transporte de mercadorias, quando não melancólicos.

Outro elemento inserido na canção foi a derrocada dos canaviais ligados à moenda e a convergência do olhar para a usina. Ao seu redor, organizaram-se cidades-dormitórios, periferias e um espaço vazio de gente, preenchido apenas pelo verde sem fim dos canaviais. Nele, não cabiam mais as roças, parceiros, colonos ou arrendatários. Sob a monotonia da monocultura, firmava-se o “desaparecimento da paisagem e do habitat da civilização cafeeira” (Silva, 1999: 221). As grandes áreas verdes substituíram as casas esparsas dos antigos moradores e a diversidade do cultivo para a subsistência (Silva, 1999: 221). O fim do regime de colonato e a despersonalização do fazendeiro paternal pela inserção da ausente figura do dono da terra, sem vínculo com sua propriedade, deixando-a aos cuidados de um peão designado. Por fim, a supremacia da pecuária sobre as demais atividades agrícolas. No enquadramento de uma fazen-

da, Vieira e Vierinha souberam registrar os efeitos do progresso, do qual eles próprios saíram em defesa, para concluir, em seguida:

Os homens dono da terra
Fazem só o que lhes convém
Por causa da ambição
Meu sertão morreu aos poucos
Coração desse caboclo
Com ele morreu também.

O fim do sertão, como decretado por Vieira e Vieirinha ao término da ditadura militar, é simultâneo à ascensão de uma nova elite agrária e com ela das novas relações sociais e políticas no campo. É o fim do paternalismo exercido pelos grandes fazendeiros acompanhado de um violento processo de proletarização dos trabalhadores rurais. A velocidade das transformações impostas por uma modernização autoritária e excludente atribuiu contornos fantasmagóricos a essa população que, por séculos, manteve seu cotidiano inalterado: acender o fogo, esquentar a água, tirar o leite, lidar na roça, encher os potes, aguar a horta, curar-se na benzedeira, rezar o terço, cortar a lenha, conversar sob os lampiões, banhar-se no rio.

Em “Peão”, canção de Almir Sater e Renato Teixeira, gravada em 1988, toda essa vida é situada sob a aura do abandono, das vidas suspensas, do extinto que teima em permanecer para iluminar, com uma luz espectral, todo um modo de vida abortado e para o qual não há mais retorno. Na interpretação de Almir Sater:

Ventos que arrombam janelas
E arrancam porteiças
Espora de prata riscando as fronteiras
Selei meu cavalo
Matula no fardo
Andando ligeiro
Um abraço apertado
E um suspiro dobrado
Não tem mais sertão.

O avanço das técnicas agrícolas, das estradas, do caminhão e a proliferação de núcleos urbanos lançaram os antigos habitantes desse sertão em um mundo onde suas vivências não mais cabiam. Almir Sater e Renato Teixeira, com fina sensibilidade, souberam perceber o vagar dessa gente que permanecia em busca de uma ligação com o lugar do qual foram lançados, incapazes de perceber que não mais se tratava de um espaço. Havia passado de um lugar

determinado a um tempo pretérito e, portanto, só acessível à recordação, ou seja, ao coração. Canta Almir Sater:

Os caminhos mudam com o tempo
Só o tempo muda um coração
Segue seu destino boiadeiro
Que a boiada foi no caminhão

A fogueira, a noite
Redes no galpão
O paiero, a moda,
O mate, a prosa
A saga, a sina
O causo e onça
Tem mais não
Ô peão.

Recebido em 31/1/2018 | Revisto em 17/12/2018 | Aprovado em 21/1/2019

Marcela Elian Lima é doutora em história pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pesquisadora do Projeto República: Núcleo de Pesquisa, Documentação e Memória/UFMG desde 2003.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, Gustavo. (2015). *Cowboys do asfalto: música sertaneja e modernização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Alves, M. Helena M. (2005). *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. São Paulo: Edusc.
- Bloch, Ernst. (2005). *O princípio esperança*, v. 1. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto.
- Caldas, Waldenyr. (1977). *Acorde na aurora: música sertaneja e indústria cultural*. São Paulo: Ed. Nacional.
- Carvalho, José Murilo. (2001). *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Cunha, Euclides da. (1976). *Um paraíso perdido: reunião dos ensaios amazônicos*. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL.
- Dent, Alexander Sebastian. (2009). *River of tears: country music, memory and modernity in Brasil*. Durham: Duke University Press.
- Ferrete, José L. (1985). *Capitão Furtado: viola caipira ou sertaneja?* Rio de Janeiro: Funarte.
- Goulart, João. (1964). Discurso na Estação Central do Brasil. Disponível em <<http://memorialdademocracia.com.br/card/comicio-da-central-300-mil-apoiam-reformas/docset/1060>>. Acesso em 15 jun. 2018.
- Grynszpan, Mário. (2002). Da barbárie à terra prometida. In: *A república no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/FGV, 116-155.
- Houtzager, Peter P. (2004). *Os últimos cidadãos: conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995)*. São Paulo: Globo.
- Leonardi, Victor. (1996). *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Ed. Unb/Paralelo 15.
- Lobato, Monteiro. (1971). *Urupês*, São Paulo: Brasiliense.
- Marcondes, Marcos. (2000). *Enciclopédia da Música Brasileira: sertaneja*. São Paulo: Art Editora/Publifolha.
- Martins, José de Souza. (1975). *Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- Mendonça, Sônia R. (2010). *O patronato rural no Brasil recente (1964-1993)*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Mendonça, Sônia R. (2006). *A questão agrária no Brasil: a classe dominante agrária – natureza e comportamento (1964-1990)*. São Paulo: Expressão Popular.

Nepomuceno, Rosa. (1999). *Música caipira: da roça ao rodeio*. São Paulo: 34.

Oliveira, Alan de Paula. (2009). *Miguilim foi pra cidade ser cantor: uma antropologia da música sertaneja*. Tese de Doutorado. PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina.

Sant'Anna, Romildo. (2000). *A moda é viola: ensaio do cantar caipira*. São Paulo/Marília: Arte & Ciência/Unimar.

Santos, José Vicente Tavares dos. (1993). *Matuchos: exclusão e luta. Do sul para a Amazônia*. Petrópolis: Vozes.

Silva, Maria Aparecida de Moraes. (1999). *Errantes do fim do século*. São Paulo: Unesp.

Sousa, Walter de. (2005). *Moda inviolada: uma história da música caipira*. São Paulo: Quiron.

Stedile, João Pedro (org.). (2005). *A questão agrária no Brasil. Programas de Reforma Agrária (1946-2003)*, v. 3. São Paulo: Expressão Popular.

Tinhorão, José Ramos. (2001). *Cultura popular: temas e questões*. São Paulo: Ed. 34.

Vicente, Eduardo. (2010). Chantecler: uma gravadora popular paulista. *Revista USP*, 87, p. 74-85.

Vilela, Ivan. (2013). *Cantando a própria história: música caipira e enraizamento*. São Paulo: Edusp.

**A GRANDE ESPERANÇA: POLÍTICA AGRÁRIA
NA CANÇÃO SERTANEJA DURANTE A
DITADURA MILITAR (1964-1985)**

Resumo

O artigo tem como objetivo analisar, no cancioneiro sertanejo produzido entre 1964 e 1985, imagens objetivas de esperança produzidas por seus compositores a partir das políticas agrárias executadas durante a ditadura militar. Ao compor essas imagens, o fizeram pela perspectiva dos liberais conservadores de direita, mas também pela maioria de seus ouvintes, os trabalhadores nas periferias ou nas roças. É a esperança que, nessas canções, convergiu diferentes concepções de reforma agrária em um impulso para a superação de um presente insatisfatório. Esse princípio ambíguo, capaz de provocar ilusões e firmar-se como o mais sério benefício para homens e mulheres, foi mobilizado no cancioneiro sertanejo para atribuir sentido a suas narrativas musicais sobre as transformações decorrentes da política agrária executada nesse período.

Palavras-chave

Agroindústria;
esperança;
canção sertaneja;
ditadura militar;
Amazônia.

**THE GREAT HOPE: AGRICULTURAL POLICY IN
COUNTRY MUSIC DURING THE BRAZILIAN MILITARY
DICTATORSHIP**

Abstract

The article's objective is to analyse, in the Sertanejo song repertoire produced between 1964 and 1985, objective images of hope produced by their composers in response to the agrarian policies implemented during the military dictatorship. In composing these images, they did so from the perspective of right-wing liberal conservatives, but also from that of the vast majority of their listeners, workers on the urban peripheries and in rural areas. It is hope that, in these songs, combined different conceptions of agrarian reform in a drive towards overcoming a dissatisfactory present. This ambiguous principle, capable of both provoking illusions and becoming realized as a serious benefit to men and women, it was mobilized in the Sertanejo song repertoire to give meaning to its musical narratives on the transformations arising from the agrarian policy pursued during this period.

Keywords

Agroindustry;
hope;
country music;
military dictatorship;
Amazon.

PERSONALIDADE E DESTINO: PEDRO NAVA, MÁRIO DE ANDRADE E A SOCIALIZAÇÃO DO MODERNISMO

A correspondência é a forma utópica da conversa porque anula o presente e faz do futuro o único lugar possível do diálogo.
(Ricardo Piglia, *Respiração artificial*)

INTRODUÇÃO

A relação de Mário de Andrade com os escritores mineiros se inicia em abril de 1924, na famosa Caravana Modernista, que levou Mário, Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral, Blaise Cendrars, entre outros, às hoje chamadas cidades históricas. Retornando dessa imersão em igrejas, esculturas e casarios barrocos o grupo fica alguns dias em Belo Horizonte, a nova capital do estado, fundada há menos de três décadas. Em uma noite agitada, a comitiva é visitada no hotel em que se hospedava por um grupo de jovens, muito jovens poetas e ensaístas locais, entre os quais Carlos Drummond de Andrade, Pedro Nava, Francisco Martins de Almeida e Emílio Moura.

Esse contato sem dúvida deixou grande impressão nos vanguardistas mineiros, mas a relação apenas se intensificaria alguns meses mais tarde, com o início de uma marcante troca epistolar que cada um deles travou com Mário de Andrade. O intuito deste artigo não é refazer a radiografia do movimento, aliás já muito bem estabelecida,¹ mas trabalhar uma determinada hipótese: a de que o modernismo não se restringiu exclusivamente a um campo profissional ou a um fazer artístico, mas tratou-se, antes, de um tipo específico de socialização, que implicou um movimento de formação intelectual e de formulação de uma visão de mundo. Desenvolvo essa hipótese em duas direções complementares, indicando como essa socialização procurava: 1) construir um movimento coletivo – e, portanto, o modernismo deve aqui ser entendido en-

quanto um movimento cultural; 2) modelar personalidades capazes de suportar os desafios impostos pelo tempo. Para isso me detenho em uma peça narrativa central dessa inteligibilidade, ainda praticamente ignorada pela crítica especializada: a correspondência de Pedro Nava com Mário de Andrade na década de 1920, decisiva, como veremos, na modelagem do futuro autor das *Memórias*.² De modo a calibrar essa leitura, também farei uso do que provavelmente é o mais importante *corpus* epistolar do modernismo, a correspondência entre Mário e Carlos Drummond de Andrade.

Em trabalhos recentes, a epistolografia de Mário de Andrade vem sendo entendida sociologicamente como peça fundamental da modelagem da subjetividade (Araujo, 2014) e da sociabilidade (Botelho, 2015) de toda uma geração. A partir dessa chave de leitura acredito ser possível perceber na troca de cartas – e também de versos, de críticas e de afetos – a conformação de uma espécie de teia coletiva que ia sendo tecida e que, no limite, implicava a abdicação da posse daquilo que era enviado, sedimentando, assim, um projeto modernista comum, coletivo, “nosso” – como se verá, por exemplo, na insistência de Mário de Andrade em utilizar a primeira pessoa do plural ao tratar das propostas de renovação do movimento. Como sugere André Botelho (2012: 39-40), “o que não pode se perder de vista, fundamentalmente, é o reconhecimento [...] da parte de Mário de Andrade, de que a renovação cultural pela qual lutava envolvia o trabalho coletivo e a intensa interlocução inclusive entre gerações diferentes”. As cartas seriam um meio privilegiado para essa interlocução.

Nesse sentido, cabe ressaltar ao menos duas dimensões implicadas na correspondência de Mário de Andrade, e que se configuram de maneiras específicas na relação com Pedro Nava. Primeiro, a personalidade e o método dialógico de Mário, como já estudado por Gilda de Mello e Souza (2009: 44) e que se configura enquanto um “discurso inacabado, na medida em que se abre continuamente para o interlocutor, exigindo a cada passo a sua participação efetiva no debate”. Mário constituiria, assim, em sua “vocalização para o diálogo”, aquilo que a autora chama de um “temperamento sócrático” (cf. Botelho & Hoelz, 2016). Silvano Santiago, também aproximando Mário da “maieutica sócrática”, resalta como o diálogo carrega uma alta carga de comprometimento não apenas individual, mas principalmente em nível societário, no sentido de que por meio dele e do consequente aperfeiçoamento dos homens também seria possível construir uma sociedade melhor. Nessa direção, Santiago sugere a centralidade do diálogo enquanto um gesto – radical – de alteridade, em que “puxar conversa” (a expressão é de Mário) é “um modo de se aproximar agressiva e despidoradamente, sensual e fraternalmente, do outro, para que o outro, ao passar de objeto a sujeito, transforme o sujeito que puxa conversa em objeto” (Santiago, 2006: 102).

Se pudermos levar a comparação com a figura de Sócrates adiante, notemos que não menos importante na correspondência entre Mário e Nava (as-

sim como na de Drummond), e aqui entramos na segunda dimensão acima referida, é a presença constante de outra característica do diálogo socrático, mais especificamente aquilo que Michael Foucault resgatou sob o nome de “cuidado de si”, entendido enquanto uma atitude ou um comportamento específico para consigo mesmo, mas também para com o mundo e com os outros. Como apontou em seu curso sobre a hermenêutica do sujeito, na *Apologia de Sócrates* este se apresenta como aquele que, fundamentalmente, “tem por função, ofício, encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e não descurarem de si” (Foucault, 2006: 7). O mestre, no caso, é aquele que “desperta”, sendo o cuidado de si o momento do “primeiro despertar” do interlocutor, que passa primordialmente pelo exercício dialógico de uma nova forma de olhar.

É essencial, portanto, a qualidade do tipo de relação que se estabelece entre discípulos (sempre jovens) e mestre. Relação muitas vezes amorosa ou erótica, como fica claro em outro diálogo socrático, *Alcebiades*, e que normalmente implica o sacrifício do próprio mestre (Sócrates renuncia a sua fortuna, vantagens cívicas, à carreira política e, no limite, à própria vida). O cuidado de si, escreve Foucault (2006: 11), “é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência”. Mário de Andrade, como veremos, será esse agulhão. Por fim, é importante ressaltar que, consistente com a preocupação consigo mesmo, com uma dimensão pedagógica e com princípios de ação, o “cuidado de si”, nota Foucault (1985: 59) em outra ocasião, longe de se situar na órbita do individualismo ou do egoísmo, implica antes a intensificação das relações sociais em um “jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas”. Veremos, portanto, como Mário é importante na modelagem de uma geração, mas também na conformação de certos princípios de identidade e de personalidade.

“A AVENTURA EM QUE ME METI”

Entre a primeira vez que Mário e Nava se encontraram, na viagem dos modernistas a Minas Gerais, em 1924, e a segunda, na capital paulista, em 1933, passam-se sete anos. A distância, contudo, não implicou afastamento, como sabemos por sua troca de cartas. Ainda que bem menos volumosas do que a correspondência entre Mário e Drummond, essas 25 cartas (12 publicadas em *Correspondente contumaz* e mais 13 inéditas em livro, pertencentes ao acervo Mário de Andrade do Instituto de Estudos Brasileiros da USP) são igualmente reveladoras dos princípios de socialização que então se estabelecia.

Quando envia a primeira carta a Mário de Andrade – quase um telegrama, na concisão e na linguagem –, em 17/2/1925, Nava muito provavelmente já havia lido as três que o escritor paulista remetera a Drummond; afinal é notó-

rio que suas cartas circulavam pelos jovens rapazes modernistas de Belo Horizonte.³ Nela, Nava acusa e agradece o recebimento de um livro,⁴ mas diz que o comentário da leitura iria mais tarde, atolado que estava com os exames da Faculdade de Medicina, de que então cursava o quarto ano. A brevidade não impede que, a exemplo da prática de seu colega, envie dois poemas, “Aterrissage” e “Reflexos”:

Bello Horizonte, 17.2.1925
 Meu caro Mário de Andrade.
 Recebi seu livro.
 Hoje quero só agradecer, deixando para conversar mais detalhadamente sobre elle, logo que houver tempo, isto é, depois dos meus exames na Faculdade de Medicina.
 Mando pra Vce. ver e dizer o que pensa a respeito “Reflexos” e “Aterrissage”.
 Um abraço do

Não deixa de chamar a atenção o caráter quase protocolar e pouco polido (além de nada reverencial) da mensagem com a qual o jovem de 21 anos se aproximava de um dos líderes da Semana de Arte Moderna de São Paulo, para não falarmos do acento um pouco abusado, com o envio dos poemas sem nem antes um obrigado. Nada poderia ser, aliás, mais distante do que a primeira carta enviada por Drummond a Mário apenas alguns meses antes, em seu tom excessivamente formal e tímido, que se inicia da seguinte maneira:

Prezado Mário de Andrade,
 Procure-me nas suas memórias de Belo Horizonte: um rapaz magro, que esteve consigo no Grande Hotel e que muito o estima. Ora, eu desejo prolongar aquela fugitiva hora de convívio com seu claro espírito. Para isso utilizo-me de um recurso indecente: mando-lhe um artigo meu que você lerá em dez minutos (Andrade & Andrade, 2002: 40).

São, sem dúvida, duas maneiras absolutamente distintas para começar, *incipitis* que dizem muito não somente da personalidade de cada um, mas principalmente do tipo de relação que a partir dali iriam constituir com um interlocutor comum.

Mário de Andrade, respondendo a Nava em 9 de março, observa, como num puxão de orelhas, que, ao mandar uma primeira carta para alguém, o remetente deveria ao menos ter a gentileza de escrever o nome com mais clareza – algo que, afinal, não fazia tanta falta assim, uma vez que era ele o único que não havia confirmado o recebimento do livro. Sem saber, Nava dava em sua breve missiva o tom da correspondência com Mário de Andrade: a demora, o pedido de conselhos, a indicação de que os estudos de medicina estariam à frente da interlocução intelectual e mesmo a dificuldade em afirmar a própria identidade.

Logo na segunda carta, de 3/7/1925, Nava já parece realizar e ganhar consciência de seu autocentramento e de sua atitude pouco disciplinada para

a escrita epistolar. Precisamente a “demora” será um dos grandes motes na correspondência, como se Nava preferisse resguardar certa distância de seu interlocutor, vendo-se constantemente tomado por afazeres que retardavam seguidamente as respostas.⁵

Meu caro Mário.

Já estou de orêlhas quentes. Decerto vcê. quando não tem nada que fazer e se põe de palestra com seus botões deve se regalar me tratando de canalha e outras suavidades no gênero. E tem razão. Carradas de razão. Sou. Vcê. me manda um livro seu e eu prá agradecer levo três mezes; como compensação martyriso vcê. com dois poemas tremendos – cynismo. Depois sua amabilidade me responde meia dúzia de linhas com meia dúzia de paginas; novamente eu espero outros três mezes e só então me decido a dar signal de que stou vivo – duplo cynismo. Só posso pedir é que vcê. me perdôe.

Parece ser precisamente a lógica do “pedido” – de conselhos, de análises, de livros ou mesmo de perdão – a que orienta a relação epistolar dos dois. Isso não impede, contudo, que, a exemplo do que ocorria com Drummond, Nava encare a correspondência com Mário enquanto um processo sobretudo educativo, de formação pessoal e intelectual. Na mesma carta, por exemplo, irá considerar os detalhados comentários de Mário como “bôas verdades e conselhos úteis, prá quem como eu stá se ensaiando”, admitindo que, de fato, está tentando se corrigir. Remete, então, dois novos poemas, “Cantares da infância” e “Noite de São João”, além de chamar atenção para uma resenha sobre o cubismo que escreveu no primeiro número de *A Revista*, que saía naqueles meses. Sobre *A escrava que não é Isaura*, notemos, nenhuma palavra novamente.

A correspondência parece ir se desenvolvendo sem rodeios. Nava não parecia buscar exatamente uma relação de intimidade, mas interessava-se, ao menos em um primeiro momento, naqueles “conselhos úteis” que lhe poderiam chegar pelo papel timbrado de um dos mais destacados críticos de sua geração. Mário, é claro, e com o perdão do duplo sentido, correspondia com sobras à expectativa. Suas duas primeiras cartas a Nava são, como já notaram alguns de seus intérpretes, primores da melhor crítica literária modernista (cf. Lafetá, 2004). Chama a atenção, por exemplo, para alguns vícios poéticos (9/3/1925), como a ênfase em aspectos técnicos e formais, que tenderiam a abafar as “sensações” líricas e, dessa maneira, se transformariam em fins em si mesmos, e não em meios que possibilitassem uma melhor expressão da “comoção” do poeta, isto é: “em vez de você se deixar levar pelo estado lírico [...] você se preocupou mais com o processo com que ia realizar o *fato exterior* em vez de observar o seu *estado psicológico* e por ele descrever o *fato exterior*” (Andrade, 1982: 39; grifos nos original).

Na carta seguinte, de 21 de julho do mesmo ano, outra é a lição de Mário, uma verdadeira aula sobre seu programa de “abrasileiramento da linguagem” e todas as dificuldades metodológicas implicadas na criação de uma “língua

brasileira” (Andrade, 1982: 53). De cara, elogia a “coragem de [Nava] entrar na luta”, e tão cedo, lamentando que ele próprio só tenha feito isso muito tarde. Mas Mário insiste que as soluções para essa nova língua devem ser bem meditadas e, sobretudo, obedecer a princípios rígidos. Não se trata aqui de idiosincrasia nem propriamente de espontaneísmo, mas de uma “organização literária” (Andrade, 1982: 54), que, por sua vez, não é somente popular ou regional, mas “geral que inclua todos os meios brasileiros burgueses e populares” (Andrade, 1982: 54). Daí que Mário rejeitasse algumas das soluções encontradas por Nava em suas poesias, como a acentuação de todos os “pras” (“acentue só quando tiver contração com artigo”) ou a grafia “star” em vez de “estar” (“star não é da índole tradicional da nossa língua doce e sensual um pouco lenta toda florida de vogais abundantíssimas”).

A partir das cartas seguintes começamos a perceber que a ênfase de Mário de Andrade tende a incidir na importância do trabalho sistemático e do domínio das técnicas e das regras do “abrasileiramento” da linguagem. É assim, por exemplo, que Mário saúda o poema “Ventania”, em 19/3/1926: “das melhores coisas que você tem me mandado. Além da boniteza real da poesia acho que você está empregando com um talento firme o abrasileiramento de sua expressão” (Andrade, 1982: 65-66).⁶ O elogio não vem sem aparos, mas sempre no mesmo sentido. No verso “O obelisco cortou ele pelo meio”, o crítico sugere que Nava pense bem no uso do pronome pessoal, questionando se “esse processo é mesmo viável e organizável em norma, em generalização”, afinal “não há língua minha conhecida onde o pronome sujeito sirva de complemento, sem estar flexionado” (Andrade, 1982: 66). Como vemos, novamente fica claro que a experiência modernista, ao menos de corte marioandradiano, não implica incentivar uma escrita idiosincrática, mas sim capaz de obedecer a regras, padrões e, no limite, estabelecer um sistema coerente.

Podemos perceber nessas cartas um momento muito singular do próprio Mário de Andrade. Como anotou João Luiz Lafetá, entre *Paulicéia desvairada* (escrito em 1920 e publicado em 1922) e *Clã do jabuti* (1927) acentua-se a passagem da ênfase em um “fluxo do lirismo” e da obediência aos movimentos do subconsciente para um projeto de “socialização” do poema, como a “necessidade de pesquisar formas mais enraizadas na coletividade” que encarnariam o “ideal de uma língua literária brasileira” (Lafetá, 2004: 221-222). A aproximação programática da língua escrita com a falada no Brasil (Botelho, 2012) é recorrente no diálogo com outros jovens correspondentes do mesmo período. Vejamos um longo fragmento de carta de 18/2/1925 a Carlos Drummond de Andrade em que Mário critica o uso excessivamente formal de determinadas preposições no poema “Nota social”:

Veja bem, Drummond, que eu não digo pra você que se meta na aventura que me meti de estilizar o brasileiro vulgar. Mas refugir de certas modalidades nossas e *perfeitamente humanas* como o *chegar na estação* (*aller en ville, arrivare in casa mia*,

andare in città) é preconceito muito pouco viril. [...] E já que falei na minha *aventura* peço uma coisa e aviso outra. Não pensem vocês, aí de Minas, que sou um qualquer leviano e estou dando por paus e por pedras sem saber bem o que estou fazendo. A aventura em que me meti é uma coisa séria já muito pensada e repensada. Não estou cultivando exotismos e curiosidades de linguajar caipira. Não. É possível que por enquanto eu erre muito e perca em firmeza e clareza e rapidez de expressão. Tudo isso é natural. Estou num país novo e na escuridão completa duma noite. Não estou fazendo regionalismo. Trata-se duma estilização culta da linguagem popular da roça como da cidade, do passado e do presente. É uma trabalhadeira danada que tenho diante de mim. É possível que me perca mas que o fim é justo ou ao menos justificável e que é sério, vocês podem estar certos disso. Não estou pitorescando o meu estilo nem muito menos colecionando exemplos de estupidez. O povo não é estúpido quando diz “vou na escola”, “me deixe”, “carneirada”, “mapear”, “besta ruana”, “farra”, “vagão”, “futebol”. É antes inteligentíssimo nessa aparente ignorância porque sofrendo as influências da terra, do clima, das ligações e contatos com outras raças, das necessidades do momento e de adaptação, e da pronúncia, do caráter, da psicologia racial, modifica aos poucos uma língua que já não lhe serve de expressão porque não expressa ou sofre essas influências e a transformará afinal numa outra língua que se adapta a essas influências (Andrade & Andrade, 2002: 100; grifos no original).

O modernismo entendido enquanto uma aventura, feita de erros e acertos. Notemos que Mário não pede exatamente que seus colegas (ele fala com Drummond no plural: “vocês, aí de Minas”) embarquem nela como ele embarcara, e teremos a oportunidade de discutir mais adiante uma pista dessas razões, mas que entendam suas motivações e o brio da empreitada – e talvez com isso se convençam de sua necessidade. Mas o trecho não trata somente de questões estilísticas. Pelo contrário, como assinala o próprio Mário, o que está em jogo é inverter alguns sinais dos preconceitos culturais brasileiros, sobretudo a subserviência às gramáticas alheias (de Portugal, principalmente) e o desprezo da “linguagem popular”, e com isso conferindo dignidade e valor aos próprios portadores dessa linguagem. Como resumiu Botelho (2012: 74), “essa conquista modernista [aqui ainda em sua fase aventureira] não é uma conquista apenas estética, mas é também social e política, já que o reconhecimento da língua cotidiana e popular sem erudições implicou não só a renovação radical do código literário, como uma aproximação ao povo que deu voz própria ao homem brasileiro”.

Como teria Nava assimilado essa lição aos mineiros? Em 10/4/1927 Mário acusa o recebimento de dois poemas, “Educação sentimental” (publicado em 1927 na *Revista do Brasil*) e “Prelúdio número um” (publicado em 1929 na *Revista de Antropofagia*). O primeiro, assinala, é “uma gostosura”, o segundo “está bonitíssimo”, mas lendo a carta vamos tendo a impressão de que pouco ali se salva. Dos versos “tinidos de pios e chilros pipocando pingos dos papos estufados”, diz não entender a tendência em repetir a letra “p”, “brincadeiras sem valor lírico nenhum e cujo valor artístico como onomatopeia é mais que duvidoso em muito sabido e muito fácil” (Andrade, 1982: 87). Em “zumbaia de

papagaios com as garras azedas de agarrarem uvaías ácidas”, sugere a “retirada imediata do absolutamente inútil ‘ácidas’”, que além do mais “está positivamente prejudicando o ritmo do verso que sem esse apêndice fica muito mais ondulante” (Andrade, 1982: 88). Finalmente, em “pranto deságua”, repara na grafia “bem acentuad[a]”: “Ora é desagúa que se fala e não deságua. Não venha me dizer que você não escreve portuga porém brasileiro e que fala assim. Não basta. Entre caboclos já escutei desagôa uma feita porém isso também não me basta para recomendar a forma. Não sei si é comum nem si é geral” (Andrade, 1982: 89). Temos aqui novamente um pujante exemplo de como o abasileiramento deveria ser organizado, uma “estilização culta da linguagem popular”, nos termos da carta a Drummond anteriormente citada. Mário tinha a impressão de que alguns abasileiramentos praticados por Nava eram criações excessivamente pessoais.

Se até agora nada parece se salvar, Mário finalmente faz algumas ressalvas, e não pouco importantes. Sobre os abusos na pessoalização, escreve que “falam a mesmíssima coisa de mim e sei que essa crítica que não faço porém sou tentado a fazer não tem importância real”. Mais interessante, Mário faz o mais longo comentário sobre a curta “obra poética” de Pedro Nava:

E franqueza Nava: de todos os que se puseram a abasileirar a própria fala palavra de honra que acho você o mais pessoal e interessante nesse ponto e o que se parece apenas consigo mesmo e não que esteja influenciado por alguém. E aliás a solução de você tem isso de valiosíssima que por mais que você empregue termos e modismos caboclos você conserva uma suntuosidade artística na dicação que é eminentemente literária e não oral. Ora, é justamente esse o que deve ser nosso propósito porque fala oral brasileira isso a gente já possui e não carece dela, a independência verdadeira está justamente em construir uma linguagem literária peculiarmente da gente, baseada na e distinta porém da fala oral (Andrade, 1982: 89-90).

A empreitada modernista estava apenas começando, e ninguém falou que seria fácil. Pelo contrário, a “aventura” era especialmente exigente “na escuridão completa duma noite”.

“VOCÊ CARECE DE CONTINUAR SEMPRE”

O caráter algo professoral de Mário de Andrade, aquele “gesto pedagógico” epistolar tão peculiar de que fala Marco Antonio de Moraes (2007: 51), por uma vez pareceu querer sair das resmas de papel para ter lugar em um encontro de carne e osso. Talvez animado pelo entusiasmo com que os mineiros respondiam às suas cartas, Mário convida o grupo de Belo Horizonte para ir a São Paulo de férias. Essa espécie de “viagem de formação”, que nunca ocorreu, atualizaria, ao revés, a “caravana” modernista. Enquanto esta foi descobrir o Brasil em Minas, Nava, Drummond e companhia eram instados a experimentar o mundo moderno em São Paulo.

O convite se intensifica quando Mário descobre quase por acaso o que parecia ser um outro interesse artístico de Nava: o desenho. Para ilustrar os artigos que Drummond escreveria por ocasião do Mês Modernista no jornal *A Noite*, Nava desenhou um retrato do poeta que imediatamente chamou a atenção de Mário, que insiste na viagem a São Paulo, agora para que Nava pudesse ter acesso aos originais de quadros e desenhos, e não apenas a fotografias. Em todo caso, envia espontaneamente algumas fotos de quadros de Tarsila do Amaral, bem como se coloca à disposição para enviar livros de pintura.

A carta de resposta de Nava vem rápido, datada de 15/1/1926 e, surpreendentemente, longa. Nela, escreve mais detidamente sobre sua relação com a pintura e o desenho, suas dificuldades e intenções, algo que jamais fizera antes sobre a poesia. Ficamos sabendo, por exemplo, de um projeto para pintar uma famosa fotografia das prisioneiras de Canudos, assim como de sua fracassada tentativa de desenhar os soldados da mesma batalha. Também tomamos conhecimento das dificuldades que Nava encarava em seus estudos de desenhista: o vício em copiar o decadetismo do ilustrador inglês Aubrey Berdsey, corrigido com a ênfase em figuras obesas, anasarcadas; o mau uso das cores, excessivamente roxas e azuis, “resto de romantismo”, que ia aos poucos substituindo por “bôas côres saborosas, nacionaes”, “sem misturas nem meias tintas – rosa bem rosa, azul bem azul”. Na mesma carta, Nava se alonga pela primeira vez na crítica ao comentar as fotografias dos quadros de Tarsila, que valem adjetivos como “comoventíssimos”, “genial”, “enternecedor”, mas que também sofrem algumas reprimendas, como na representação de certas árvores tropicais: “Uma pena, as palmeiras de ‘Minas II’: ferem demais os olhos já repousados pelos primeiros planos do quadro, tão redondos tão confortáveis e tão macios. Acho que Tarsila não descobriu ainda o coqueiro mas precisa fazê-lo urgentemente”.

A partir desse momento Nava passará a enviar a seu interlocutor tanto poemas quanto desenhos, que Mário seguirá comentando com empolgação. Já nos referimos à boa recepção do poema “Ventania”. No entanto, seu grande entusiasmo parece ter se dado com o desenho *Claudionor*, que considerava, com outros enviados por Nava, “simplesmente delícias”: “o mulato [‘Claudionor’]”, diz Mário, “é simplesmente esplêndido. Melhor até que aquela poesia de você descrevendo aquela ventania em Belo Horizonte, coisa que você já sabe que acho estupenda. Continue a desenhar” (Andrade, 1982: 80)⁷. A insistência tinha suas razões. Nava enviava seus trabalhos, mas o fazia em ritmo lento, pelo menos aquém das expectativas de Mário. As justificativas se seguiam e eram as mais variadas: “dor de corno” (22/3/1926), “obrigado a estudar muita medicina” (9/7/1926), “percauza dos ezames [da faculdade]”, “meu mano [...] doente”, “aborrecimento da gente aporrinhações dos sacanas que nos rodeiam a tristeza dos amigos que a gente sempre toma um pedaço” (as três últimas citações da carta de 7/4/1927, a mais longa da correspondência). No mesmo período ocorre ainda o fim de *A Revista*.

Mário parecia reconhecer um problema em potencial, ou melhor, um problema no potencial. Se as expectativas eram as mais altas com os dotes que Nava ia apresentando para a arte moderna, antes na poesia e agora no desenho, também havia o risco grande daquilo tudo ficar pelo caminho. Essa preocupação, que não era apenas com Nava, mas com os jovens modernistas mineiros em geral, aparecerá principalmente nas cartas de 24/4/1926 e 21/1/1927, e por isso mesmo valerá a pena nelas nos deter um pouco.

A carta de abril de 1926 reage ao fim anunciado de *A Revista*, fato que irritou profundamente Mário. Um mês antes, em 22 de março, Nava havia chamado o terceiro número de o “canto de cisne” da publicação, fruto de um desânimo geral entre os editores pelas críticas que receberam em Belo Horizonte. A razão do desânimo é repudiada por Mário, que a considera “covarde e profundamente besta” (Andrade, 1982: 74). Escrevendo em tom pouco comum na correspondência entre os dois (e repetido apenas na carta seguinte), e por isso mesmo bastante revelador das questões com que se defrontava o futuro autor de *Macunaíma*, pondera que esse desânimo seria resultado da percepção do esforço de renovação a ser feito, incansável e talvez mesmo impossível:

A gente se mete num movimento de renovação como o nosso, imagina logo e infantilmente que é só escrever uns versinhos e umas critiquinhas, pronto, tá tudo renovado, em vez a realidade chega e a gente põe reparo que não se renova assim à-toa que a base ruim é de pedra dura porque é o costume dos homens e sobretudo repara que tem um trabalho imenso em que terá de botar a vida inteira si quiser mesmo fazer aluminha coisa. E vai, se cansa de antemão e não tem coragem para começar de verdade o que terá de durar a vida toda. Essa é que é a causa verdadeira do desânimo de vocês (Andrade, 1982: 74).

Mário já inclui Nava dentro do esforço coletivo – “nosso” –, esforço esse que tem de ser absoluto, quase ascético, se quiser dar o menor resultado. Renúncia, abdicação e, sobretudo, “sacrifício” são algumas das *necessidades* implicadas para a realização de um projeto, compreende-se melhor agora, comum.⁸ Outros já pereceram pelo caminho, faz questão de lembrar: “Os daqui [de São Paulo] quase todos desanimaram. Rubens [Borba de Moraes], Carlos Alberto de Araújo, Luís Aranha largaram de escrever e parece que pra sempre. Não aguentaram o repuxo. Foram frouxos como sempre chamo eles pra eles mesmos. Isso acho horrível” (Andrade, 1982: 74-75). O julgamento grave sobre a fraqueza é sinal da insatisfação de Mário e, principalmente, da seriedade e da expectativa com a empreitada modernista, da qual exigia rigoroso comprometimento de todos os envolvidos.

Às declarações de desânimo e ao fim de *A Revista* talvez se somasse a impressão de que também Drummond parecia tomar um rumo pouco condizente com suas possibilidades criadoras. Cerca de um mês e meio antes da carta para Nava, em 10 de março, Mário escrevera outra em tom semelhante ao poeta, que acabara de mudar-se para Itabira. Nela vemos a inquietação com o

abandono do trabalho intelectual e com o amolecimento do esforço crítico que já observamos no trato com Nava:

não quero absolutamente que você se perca aí e abandone as coisas de pensamento pra que tem um jeito certo e que fazem parte do destino de você, tenho a certeza. No que já reparei de você, me parece que você tem uma propensão danada pro desânimo e pro abatimento. Isolado dessa maneira você é capaz de se entregar pra terra e isso eu não quero (Andrade & Andrade, 2002: 202).

Uma questão de destino trata-se, afinal, o temor de Mário, um destino que poderia não se realizar. Carlos confirma os temores, se diz “emburrecido” (“estou ficando burro. Sua carta já me encontrou emburrecido. Neste mês de março não li um só livro”, p. 207), reclama da vida, se julga incapaz para a literatura e chega a ameaçar rasgar seu caderno de versos (lembramos que Drummond ainda não havia publicado um livro sequer nessa época). Não querendo correr o risco da ameaça, Mário solicita que Drummond envie para ele toda a sua produção poética. Ou melhor, exige, como se lê em carta de 8 de maio. É que os versos de Drummond deixavam de ser apenas dele: “Isso [rasgar o caderno] você não tem o direito de fazer e seria covardia. Você pode ficar prático na vida se quiser porém não tem direito de rasgar o que não é mais só seu, que você mostrou pros amigos e eles gostaram” (Andrade & Andrade, 2002: 215). É como se Mário observasse que junto à troca de cartas se fosse tecendo uma teia coletiva que implicava a abdicação da posse daquilo que era enviado. E justamente por ser coletivo, “nosso”, o empenho deveria ser dobrado.

Voltando à carta para Pedro Nava de 24/4/1926, notamos que o tema do destino reaparece. Dessa vez, no entanto, Mário fala sobre si mesmo e sobre como sua atitude frente às dificuldades que o presente impunha era distante daquela observada em seus colegas mineiros e paulistas:

Não sei como é que isso pode se dar porque desânimo é sentimento que não sei como é. De repente sinto às vezes umas tinturinhas de cansaço no braço porém é coisa que passa logo, nem bem raia outro dia estou pensando em coisa nova. E note-se: si tem vida desanimadora é a minha porque meu ideal não é levar a vida que estou levando, meu ideal é uma vida especializada num ramo só de arte, digamos música como estudo e literatura como criação e só. Saber do resto só para enriquecimento lateral meu e não pra escrever sobre e no entanto escrevo sobre tudo, dou alarma de tudo porque si eu não der os outros não dão, faço crítica de tudo, faço versos faço jornalismo faço romance faço conto escrevo histórias musicais gramatiquinhas de língua, estéticas gerais, críticas literárias, tudo forçado pelas circunstâncias sem nada de profundo sem nada de bem pensado, pura vulgarização... É horrível Nava porque meu destino, destino não, meu ideal não era ser assim. E sou e não desanimo um momento. Alguma coisa há de ficar (Andrade, 1982: 75).

Detenhamo-nos um pouco nessa longa passagem. Mário utiliza a si mesmo como exemplo de atitude capaz de enfrentar os desafios poderosos impostos pelas demandas e exigências do tempo, o oposto daquela que linhas antes,

na mesma carta, havia identificado em alguns de seus contemporâneos. O desânimo ou a frouxidão não teriam espaço no polígrafo incansável que mesmo nos momentos de dificuldade sabe que é necessário recomeçar a cada nascer do dia. Essa era, aliás, a única atitude adequada de modo a se preparar para levar a cabo um processo verdadeiro e profundo de renovação.

Por outro lado, o trecho também opera uma importante separação entre ideal e destino. Seu ideal, isto é, sua vontade, era a dedicação integral a uma especialidade artística, mas Mário parece se dar conta de que sua sina era outra, a de alguém que deveria jogar em todas as frentes. Estamos aqui diante da recursiva tópica do “sacrifício”, central para a compreensão da obra e da trajetória de Mário de Andrade, como vem indicando a fortuna crítica do autor (cf. Fragelli, 2010; Botelho & Hoelz, 2016). Mas vejamos a pista: a justificativa que Mário oferece para a necessidade de estabelecer essa distinção entre ideal e destino, para o fato dele ter de fazer de tudo um pouco a despeito do que gostaria, essa única justificativa concerne ao fato de que “si eu não der [alarma de tudo] os outros não dão”. Era necessário renunciar às próprias vontades, caso contrário ninguém faria aquilo que precisava ser feito. Mas se sacrificar pelo quê? O que haveria de ficar? Certamente não sua própria obra, que afinal ele mesmo tratava de “pura vulgarização”, mas, diz na mesma carta, “alguma coisa mais importante que a minha possível importância futura tenho certeza que ficará e em que tive minha importância: a vida de todos pela qual não sei porque mistério imenso a gente se sacrifica amando sem querer” (Andrade, 1982: 75-76). O sentido do autossacrifício de Mário de Andrade passa, portanto, não apenas por uma modificação de si, mas também do outro.

Vejamos rapidamente outro *corpus* epistolar de um contemporâneo de Nava e Drummond que pode nos auxiliar. Cerca de seis meses antes da carta que estamos trabalhando, em 3/10/1925, Mário escreve a Prudente de Moraes, neto (1985: 99), uma missiva de teor muito semelhante. Não poderemos nos deter nos vários assuntos tratados, mas já no final Mário comenta a respeito de um artigo que seu interlocutor havia publicado na revista *Estética* sobre *A escrava que não é Isaura*, considerando-o “o melhor que a *Escrava* despertou até agora”. Dentre as discordâncias, porém, ressalta uma: a “necessidade de comunicação”. Em sua longa resenha, Prudente reproduzira a fórmula de Mário sobre os elementos produtores das belas artes (“Necessidade de expressão + necessidade de comunicação + necessidade de ação + necessidade de prazer = Belas Artes”), concordando com sua conclusão mais geral sobre “mostrar que o montão de enfeites que Rimbaud chutou para longe da poesia só servia mesmo para atrapalhar” (Moraes, neto, 1985: 131). O criador de *Estética*, no entanto, fazia a ressalva de que, aceitando a conclusão, modificaria os fatores da fórmula e “suprimia a necessidade de comunicação, que pra mim não é elemento indispensável” (Moraes, neto, 1985: 131). Prudente de Moraes, neto, desenvolve uma verdadeira teoria sobre o assunto, que não seria o caso de reproduzir aqui.

Interessa-nos, contudo, a resposta, algo insegura, de Mário de Andrade. A passagem é novamente longa, mas vale a pena:

Você é muito moço. Eu também na sua idade não vê que aceitava isso [a necessidade de comunicação]! E não estou convencido que estou com a razão. Acho que desta vez incorro numa observação finíssima e muito certa que o Drummond fez sobre mim quando eu falei na redescoberta da eloquência, na *Escrava*. Ele disse que eu meio que estava numa defesa *pro domo*. Minha vida de homem (incluo o artista desde *Pauliceia* neste homem) tem sido um constante sacrifício de mim mesmo pelos outros. Não falo isso pra que me admirem nem me agradeçam: questão de temperamento [...] Minha arte nem é bem arte porque vive arreada dum mundo de preocupações interessadas não pra mim o que seria justificável porém pros outros. Não faço arte, ensino. Pode ser que ensine mal porém a intenção é de ensinar bem. Só em *Pauliceia* fiz arte desarreada de intenções. Todo o resto até agora e creio que até o fim por mais aparência de arte que tenha tem pra mim destino diferente do de arte. Talvez por isso eu ache imprescindível a necessidade de comunicação. Acho (Morais, neto, 1985: 122).

Mário de Andrade aproxima aqui duas categorias fundamentais: sacrifício e comunicação. Já vimos que são esses os elementos fundamentais de sua “postura socrática”, e temo-los agora juntos, como se sacrifício e comunicação não se distinguissem. Ou melhor, o ato de sacrificar-se, ao ser pelos outros, é em si mesmo um efeito de comunicação: sacrificar-se é comunicar. A correspondência de Mário é como que encantada porque quem a recebe na verdade está recebendo algo desse espólio sacrificial, Mário está se sacrificando *por seus* interlocutores, não à toa seus discípulos. Há uma gota de sangue em cada carta.

Por aí vemos a gravidade implicada na comunicação epistolar de Mário de Andrade. Não se tratava de modo algum de partilhar “conselhos úteis”, como solicitava um ainda ingênuo Pedro Nava, mas de estabelecer a possibilidade de um destino. Possibilidade porque Mário antevia que a única maneira daqueles jovens – Nava, Drummond, Martins de Almeida, Prudente de Moraes, neto, Sérgio Buarque de Holanda e tantos outros – se realizarem seria na anulação de sua própria pretensão por uma “obra acabada”. Cumprir o *seu* destino seria abrir as condições de possibilidade para outros destinos.

Dádivas, já ensinou Marcel Mauss (2003: 232), são simultaneamente interessadas e desinteressadas, e no seu cerne está a possibilidade de estabelecer comunhões e alianças. Mesmo que pressupondo sacrifícios, uma de suas lições, assim lemos na bela (e socrática) conclusão do famoso ensaio, fala de como o bem e a felicidade podem ser encontrados no “respeito mútuo e na generosidade recíproca” (Mauss, 2003: 314). Se Mário de Andrade se sacrifica, isso por si mesmo não basta. Ricardo Benzaquen de Araújo (2014: 184) já ressaltou, na chave maussiana que inspira essa leitura, como há algo de paradoxal na troca de cartas: ela é ao mesmo tempo um meio privilegiado para a ampliação dos vínculos de amizade e extremamente precária, porque sempre incerta, e nessa incerteza há constantemente a possibilidade da fissura e da “mais completa

e por vezes inesperada “dissidência”. As cartas caminham a todo o tempo nessa tênue linha entre sacrifício, reciprocidade e dissidência.

Já vimos a preocupação de Mário com o esmorecimento de Drummond e Nava, quando por um fio esse trançado poderia ter sido desfeito. Ela novamente se repete em carta do dia 21/1/1927. Nela, Mário escreve duas vezes logo nas primeiras linhas, como numa espécie de *motto*, a frase “você carece de continuar sempre” (Andrade, 1982: 79). Logo sabemos, no entanto, que não se trata de uma indicação pontual, mas sim generalizada. Vejamos um trecho:

O que falta para você e em geral para vocês (menos pelo que eu estou vendo no Diário de Minas, pro João Alphonsus, vida bonita) é entusiasmo permanente. [...] Falta para vocês organizarem a vida da sensibilidade criadora numa corrente contínua que pode e terá naturalmente seus momentos de excesso de força (os momentos grandes) porém não cessa nunca. Que nem eu, este diabo de bobão que está na frente de você. É uma pena que vocês não sejam assim [...]. Que você é poeta outras coisas provam também. Agora o que carece é alimentar a sacra chama, excusez! Porém por causa do muito que estamos matutando e este diabo de temperamento crítico, excessivamente criticamente crítico que a nossa época nos deu ponha reparo no poder de falhados que estão aparecendo no modernismo. De vez em quando uma mijadinha de arte e depois passamos anos e às vezes a vida inteira sem mijar mais. Uma porrada de rimbaudzinhos infelizes e ridículos afinal, si não fosse tão doloroso. Eu não queria que você fosse desses... (Andrade, 1982: 79-80).

Mário de Andrade sabia muito bem que o sucesso de um projeto como o modernista, pelo qual ele se sacrificava, não podia se valer de espasmos geniais ou de poetas precoces, mas apenas de um esforço continuado, sistemático, permanente. Não necessitava de diletantes, mas de uma atitude que quase poderíamos chamar de profissional: a poesia, a pintura, a prosa, a crítica, cada uma dessas especialidades deveria ser praticada antes com o esmero de um funcionário do que com as idiosincrasias de um *enfant terrible*. Nesse sentido, critica a preguiça, o desleixo e a falta de cuidado para com as empreitadas artísticas:⁹

Olhe Pedro Nava não tem nada como a gente se respeitar a si mesmo. Isso não é vaidade, é dever. Homem, já estou pensando agora que o carvão não se espalha [no papel] porque você colore em seguida com aquarela. Continue no seu processo e tendências, mas aperfeiçoando a técnica desses processos assim como estou falando e garanto que você fará coisas magistrais [...] Sucedeu que se fatigaram por demais e não aguentaram o tranco, estão bancando os rimbaudzinhos. Não faça assim, faz favor, trabalhe e trabalhe sempre (Andrade, 1982: 81).

É interessante notar que Mário, em vários momentos da correspondência, mais claramente nos de desânimo do interlocutor, parece enfatizar a necessidade da modelagem de um tipo específico de “personalidade”, entendida aqui heurísticamente com o auxílio do tipo ideal weberiano, isto é, enquanto uma relação constante com certos “valores últimos” convertidos em objetivos de vida (Weber, 2012: 85-92), ou ainda como a “entrega a uma causa” (Schluchter et al.,

1990: 249). A personalidade vista nesses termos exige uma forte carga de disciplina, um tipo de “adestramento” que se “propõe a habilidade mecanizada por meio do ‘treino’ e, desde que apele a fortes motivos de caráter ‘ético’, a orientação no ‘dever’ e na ‘consciência’” (Weber, 1999: 357). O que a disciplina procura conformar é uma personalidade intensa, rígida, que não conheça o esmorecimento, uma “vigilância continuada”, na justa expressão de Helena Bomeny (1994: 183).¹⁰ Exatamente essa se torna a preocupação da correspondência de Mário com Nava, sobretudo nas últimas cartas trocadas nos anos 1920, antes de um longo hiato epistolar, só retomado em 1943. Como vimos, Mário opõe os “frouxos” e o “desânimo” a uma retórica extremamente forte e viril – “entusiasmo permanente”, “corrente contínua”, “sacra chama”. A única maneira de garantir o cumprimento de seu destino sacrificial seria assegurando que seus jovens interlocutores mantivessem a orientação de suas condutas sempre alertas.

Se há algo que caracteriza a amizade entre Nava e Mário nos anos 1920 é sem dúvida a exigência, uma forte impressão de que por trás da troca de cartas há certos deveres, “deveres de virtude com os outros”, para falar como Kant (2003), que conformam uma determinada ética não apenas epistolar, mas de conduta; não somente individual, mas coletiva. Não parece aleatório o fato de que, uma vez perceptível a ideia de que Pedro Nava não se dedicaria a “continuar sempre”, as cartas sejam interrompidas e a amizade entre ambos continue, mas precise se reconfigurar em novos termos.¹¹ O mesmo não ocorre com seu colega de *Café Estrela*, Carlos Drummond de Andrade, cuja larga correspondência com Mário, apesar dos diferentes matizes observados ao longo do tempo (Andrade, 2015; Botelho, 2015; Santiago, 2002;), se conservou razoavelmente constante, acompanhando tanto as modificações da vida e da literatura de cada um quanto as do contexto político e social brasileiro.

Aquelas cartas que começavam de modos tão diferentes em meados dos anos 1920 chegavam ao final da década demarcando três destinos cruzados, mas também distintos. As questões que atravessavam a divisa entre Minas Gerais e São Paulo eram muitas vezes as mesmas, mas foram elaboradas por nossos personagens à maneira de cada um; afinal as relações que se estabeleciam entre eles eram necessariamente únicas, bem como as personalidades modeladas. É interessante como Mário de Andrade ao mesmo tempo em que percebia o modernismo muito além de sua dimensão artística e enquanto um amplo movimento de renovação cultural capaz de “tornar o Brasil familiar aos brasileiros” (Botelho, 2012: 77), estava forjando seus portadores e colegas de aventura dentro de rigores quase especialistas. Como se visse em Nava e Drummond a possibilidade de realização de uma obra que ele próprio teve de sacrificar para cumprir aquilo que considerava ser seu destino, conforme discutimos.

Andre Bittencourt é mestre e doutor em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ. É pesquisador de Pós-Doutorado (PDJ/CNPq) na Casa de Oswaldo Cruz (COC-Fiocruz) e integrante do Núcleo de Estudos Comparados e Pensamento Social – NEPS (UFRJ/UFF) e da Biblioteca Virtual do Pensamento Social – BVPS. É autor do livro *O Brasil e suas diferenças: uma leitura genética de Populações Meridionais do Brasil* (2013).

NOTAS

- 1 Talvez seja possível dizer, sem exagero, que o modernismo mineiro é, de todos os modernismos do início do século XX no Brasil, aquele com a fortuna crítica mais coerente em seus elementos principais. Para abordagens sistemáticas remeto o leitor aos trabalhos fundamentais de Dias (1971); Bueno (1982); Werneck (1992); Bomeny (1994); Marques (2011).
- 2 A partir de 1972 Pedro Nava inicia, com o livro *Baú de ossos*, a publicação de sua obra memorialística, muitas vezes considerada um “fruto tardio” do modernismo e que, aliás, teria impacto importante nas releituras do próprio movimento (cf. Arriguicci Júnior, 1987; Candido, 1989; Cançado, 2003; Valle Neto, 2011; Botelho, 2013).
- 3 Em “Evocação da rua da Bahia” Pedro Nava (2012: 414-415) descreve dessa maneira os encontros dos jovens rapazes no Café Estrela de Belo Horizonte: “E conversávamos perdidamente... Sobre as cartas do Mário, sobre o manifesto do ‘pau-brasil’, sobre os rapazes de Cataguases, sobre o aparecimento da Estética, sobre o lançamento da Revista, sobre a recuperação das amadas e a poesia do mundo”.
- 4 Pela resposta de Mário de Andrade sabemos tratar-se de *A escrava que não é Isaura*. Mário enviara alguns exemplares do livro a Carlos Drummond de Andrade quase um mês antes, solicitando que este divulgasse a obra em Belo Horizonte. Cf. a carta de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade de 21/1/1925.
- 5 Para uma análise das cartas como forma de manutenção da distância, cf. Kaufmann (1990).
- 6 Mário de Andrade indica que citou o poema quase por inteiro em um artigo sobre “Tendências da poesia brasileira contemporânea”. Em nota, o organizador do livro *Correspondente contumaz*, Fernando da Rocha Peres, diz não haver encontrado esse artigo de Mário de Andrade, que teria sido preparado para a revista *Mocidade*, de São Paulo (cf. Andrade, 1982: 69, nota 42). Tampouco consegui localizar a publicação. O poema é dedicado ao próprio Mário.
- 7 Segundo Fernando da Rocha Peres foram cinco os desenhos enviados por Nava a Mário de Andrade ao longo de toda a correspondência: “1) ‘Claudionor’ (único com nome); 2) figura sentada; 3) dois nus femininos; 4) a jogadora de tênis” (Andrade, 1982: 84, nota 59, grifo no original).

- 8 Convém ressaltar que falar em um “projeto modernista” ou de um “sistema” de organização da linguagem não implica necessariamente o reconhecimento de algo como uma “identidade nacional” estável, e muito menos de qualquer dimensão “ontológica”. Sobre esse assunto, cf. Botelho (2013); Hoelz (2015).
- 9 Lembremos que a dedicatória de *Macunaíma* que Mário escreve a Nava é: “A / Pedro Nava, / pouco trabalhador, / pouco trabalhador”. Nava devolve o exemplar com oito guaches desenhados.
- 10 Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* Weber trata o protestantismo precisamente como uma das mais poderosas formas de personalidade desenvolvidas no Ocidente, sobretudo por meio da ascese intramundana (Weber, 2004: 108-109). Foi essa personalidade metódica que, segundo ele, permitiu aos protestantes seu “enorme poder de triunfar do mundo” (Weber, 2004: 109). Para a discussão sobre o conceito de personalidade, cf. Brubaker (1984); Goldman (1988, 1992) e Schroeder (1991). Para uma crítica recente à abordagem “orientalista” de Weber em seus estudos sobre a personalidade, cf. Farris (2013).
- 11 Sobre a importância de Mário de Andrade para a compreensão de Pedro Nava sobre medicina, cf. Bittencourt & Botelho (2015); Bittencourt (2017, especialmente cap. 3).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, Carlos Drummond de. (2015). Apresentação. In: Andrade, Mário. *A lição do amigo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Andrade, Mário de. (1982). *Correspondente contumaz. Cartas a Pedro Nava (1925-1944)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Andrade, Mário de & Andrade, Carlos Drummond de. (2002). *Carlos & Mário* (org. de Santiago, Silviano). Rio de Janeiro: Editora Bem-Te-Vi.
- Araújo, Ricardo Benzaquen de. (2014). Um grão de sal: autenticidade, felicidade e relações de amizade na correspondência de Mário de Andrade com Carlos Drummond. *História da Historiografia*, Ouro Preto, 16, p. 174-185.

Arrigucci Júnior, Davi. (1987). *Enigma e comentário: Ensaios sobre literatura e experiência*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bittencourt, Andre. (2017). *A incisão e a lira: medicina, literatura e modernismo em Pedro Nava*. Tese de doutorado. PPG-SA/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Bittencourt, Andre & Botelho, André. (2015). Entre bruxos e doutores: medicina e modernismo em Pedro Nava. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 102, p. 171-189.

Bomeny, Helena. (1994). *Guardiães da razão: modernistas mineiros*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Edições Tempo Brasileiro.

Botelho, André. (2015). Posfácio. In: Andrade, Mário. *A lição do amigo. Cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*. São Paulo: Companhia das Letras.

Botelho, André. (2013) O modernismo barroco de Pedro Nava. In: Nava, Pedro. *Beira-mar*. São Paulo: Companhia das Letras.

Botelho, André. (2012). *De olho em Mário de Andrade: uma descoberta intelectual e sentimental do Brasil*. São Paulo: Claroenigma.

Botelho, André. & Hoelz, Maurício. (2016). O mundo é um moinho: sacrifício e cotidiano em Mário de Andrade. *Lua Nova*, São Paulo, 97, p. 251-284.

Brubaker, Roger. (1984). *The limits of rationality: an essay on the social and moral thought of Max Weber*. London/Boston: Allen & Unwin.

Bueno, Antonio Sérgio. (1982). *O modernismo em Belo Horizonte: década de vinte*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Cançado, José Maria. (2003). *Memórias videntes do Brasil. A obra de Pedro Nava*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Candido, Antonio. (1989) Poesia e ficção na autobiografia. In: Candido, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática.

Dias, Fernando Correia. (1971). *O movimento modernista em Minas, uma interpretação sociológica*. Brasília: Embrasa.

Farris, Sara. (2013). *Max Weber's theory of personality: individuation, politics and orientalism in the sociology of religion*. Leiden: Brill.

Foucault, Michel. (2006). *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France, 1981-1982*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, Michel. (1985). *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Fragelli, Pedro. (2010). *A paixão segundo Mário de Andrade*. Dissertação de Mestrado. FFLCH/Universidade de São Paulo.

Goldman, Harvey. (1992). *Politics, death, and the devil: self and power in Max Weber and Thomas Mann*. Berkeley: University of California Press.

Goldman, Harvey. (1988). *Max Weber and Thomas Mann: calling and the shaping of the self*. Berkeley: University of California Press.

Hoelz, Maurício. (2015). *Entre piano e ganzá: música e interpretação do Brasil em Mário de Andrade*. Tese de Doutorado. PPGSA/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Kant, Immanuel. (2003). *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro.

Kaufmann, Vincent. (1990). *L'équivoque épistolaire*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Lafetá, João Luís. (2004). *A dimensão da noite*. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34.

Marques, Ivan. (2011). *Cenas de um modernismo de província: Drummond e outros rapazes de Belo Horizonte*. São Paulo: Ed. 34.

Mauss, Marcel. (2003). Ensaio sobre a dádiva. In: Mauss, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Mello e Souza, Gilda de. (2009). *Exercícios de leitura*. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34.

Moraes, Marcos Antonio. (2007). *Orgulho de jamais aconselhar: a epistolografia de Mario de Andrade*. São Paulo: Edusp.

Nava, Pedro. (2012). *Chão de ferro*. São Paulo: Companhia das Letras.

Moraes Neto, Prudente de. (1985). A escrava que não é Isaura [Resenha]. In: Koifman, Georgina. *Cartas de Mario de Andrade a Prudente de Moraes, neto (1924/36)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Santiago, Silvano. (2006). *Ora (direis) puxar conversa!* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Santiago, Silvano. (2002). Suas cartas, nossas cartas. In: Andrade, Mário de & Andrade, Carlos Drummond de. *Carlos & Mário* (org. de Santiago, Silvano). Rio de Janeiro: Editora Bem-Te-Vi.

Schluchter, Wolfgang et al. (1990). Max Weber e o projeto da modernidade. *Lua Nova*, São Paulo, 22, p. 229-257.

Schroeder, Ralph. (1991). "Personality" and "inner distance": the conception of the individual in Max Weber's sociology. *History of the Human Sciences*, 4/1, p. 61-78.

Valle Neto, Júlio de Souza. (2011). *O modernista no antiquário: Pedro Nava, as memórias e o modernismo*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas.

Weber, Max. (2012). Roscher and Knies and the logical problems of historical economics. In: Bruun, Hans & Whimster, Sam. (ed.). *Max Weber collected methodological writings*. London/New York: Routledge.

Weber, Max. (2004). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Weber, Max. (1999). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. UNB.

Werneck, Humberto. (1992). *O desatino da rapaziada: jornalistas e escritores em Minas Gerais*. São Paulo: Companhia das Letras.

Correspondência não publicada

Correspondência passiva de Mário de Andrade com Pedro Nava. Acervo Mário de Andrade (IEB). Caixa 236.

PERSONALIDADE E DESTINO: PEDRO NAVA, MÁRIO DE ANDRADE E A SOCIALIZAÇÃO DO MODERNISMO

Resumo

O objetivo do artigo é discutir a hipótese de que o modernismo dos anos 1920 pode ser pensado sociologicamente como um tipo de específico de socialização. Com o intuito de trabalhar essa questão, mobiliza-se a correspondência ainda pouco explorada de Pedro Nava com Mário de Andrade, assim como uma parcela das cartas deste último com Carlos Drummond de Andrade trocadas naquela década. Além das questões mais exploradas pela crítica, como a importância de temas como o “abrasileiramento da linguagem”, procura-se demonstrar como essas peças narrativas implicam simultaneamente a conscientização de um projeto coletivo e a modelagem de um tipo específico de “personalidade” capaz de enfrentar os desafios impostos pelas exigências de um processo profundo de renovação que então se propunha.

Palavras-chave

Modernismo;
Pedro Nava;
Mário de Andrade;
pensamento social
brasileiro;
amizade.

PERSONALITY AND DESTINY: PEDRO NAVA, MÁRIO DE ANDRADE AND THE SOCIALIZATION OF MODERNISM

Abstract

The article discusses the hypothesis that 1920s modernism can be sociologically conceived as a specific kind of socialization. Exploring this idea, I turn to the still little explored correspondence between Pedro Nava and Mário de Andrade, as well as the portion of letters exchanged by the latter with Carlos Drummond de Andrade during the same decade. Beyond the questions more often explored by the critical literature, such as the importance of themes like the ‘Brazilianization of language,’ I aim to show how these narrative elements simultaneously imply awareness of a collective project and the shaping of a specific kind of ‘personality’ capable of confronting the challenges imposed by the demands of the deep process of renewal proposed during this period.

Keywords

Avant-garde;
Pedro Nava;
Mário de Andrade;
Brazilian social
thought;
friendship.

REGISTROS DE PESQUISA

¹ University at Albany, State University of New York (SUNY),
Albany, NY, United States of America
rjacobs@albany.edu
<https://orcid.org/0000-0002-1253-8102>

Ronald N. Jacobs¹

JEFFREY ALEXANDER AND THE DEVELOPMENT OF CULTURAL SOCIOLOGY

In this brief note I want to talk about Jeffrey Alexander's impact on cultural sociology and social theory. In particular, I want to focus on (1) the social dimensions of his theoretical practice, and (2) the impact of the ideas themselves. These comments are drawn not only from a close reading of his work, but also from a relationship that stretches nearly thirty years, beginning in Fall 1990 when I joined the graduate program in Sociology at the University of California, Los Angeles.

One of Alexander's most significant impacts in global cultural sociology is social and performative, and grounded in a Durkheimian commitment to the importance of social solidarity. For Alexander, theory is not the product of a lone, creative, individual genius. It is a collaborative project. In Alexander's circle, collaboration works by creating a shared identity, a common project, and a set of rituals reinforcing the spirit of solidarity. This began early in his career as a faculty member at UCLA, and it intensified when he moved to Yale University as the Lillian Chavenson Saden Professor of Sociology.

Alexander's circle of collaborators have always had a common symbolic identity holding them together. In the early years, this was signified by the 'Culture Club,' which was a group of students, former students and visitors all working together to create a common language for doing a late-Durkheimian version of sociology that came to be known as cultural sociology. Cultural sociology was the sacred signifier; its meaning was crystallized through a semiotic opposition to the 'sociology of culture.' As Alexander's program for cultural so-

ciology continued to develop during his time at Yale, he and Phil Smith rebranded the late-Durkheimian approach as the 'Strong Program in Cultural Sociology.' The Strong Program became a key reference point for meaning-centered sociologists around the world, allowing a wider and more diffuse network of sociologists to attach themselves to Alexander's version of cultural sociology.

As a Durkheimian, Alexander has always known that a shared symbolic system can more easily sustain a solidaristic community if it is reinforced by a regular cycle of rituals. While these rituals were informal during Alexander's UCLA years, they became much more strongly institutionalized with his move to Yale. The big event was the creation of the Center for Cultural Sociology in 2002. As the physical home for the Strong Program, the CCS established a weekly workshop in Cultural Sociology, with its own distinctive ritual practices of intensely critical-yet-supportive intellectual engagement. The CCS also became a pilgrimage site for the growing network of international scholars who were interested in the Strong Program, and who chose to spend sabbatical periods in New Haven, participating in the weekly workshop with other faculty, graduate students and visiting scholars. For my own graduate students, the CCS has indeed acted as a pilgrimage site; each visit there has left them more forcefully identified as Strong Program cultural sociologists, and more enthusiastically motivated to complete their work.

The final aspect of Alexander's intellectual practice that should be mentioned is his commitment to a spirit of supportive and critical dialogue. Ricoeur famously distinguished between a "hermeneutics of suspicion" and a "hermeneutics of faith." A hermeneutics of faith seeks to understand the text on its own terms, from the perspective of the author or speaker. A hermeneutics of faith reads with the author, believing that she has something important to say and working to draw out as fully as possible the key messages and contributions from her text. A hermeneutics of suspicion, in contrast, aims to unmask and expose the 'real' meaning of a text, by passing over its more self-evident meanings in order to discover the less visible (and usually less flattering) meanings that can be uncovered by reading against the author. A hermeneutics of suspicion aligns effectively with the agonistic nature of academic culture in general (and peer review in particular), but it is in clear tension with a more collaborative intellectual culture that seeks to uncover unrealized possibilities in a paper or presentation. In fact, as Ricoeur himself suggestion, a hermeneutics of suspicion is ultimately an impediment to real understanding, becoming a corrosive force that encourages the interpreter to see through everyone and everything (Scott-Baumann 2009). Alexander understands this limitation well. His intellectual engagement is deeply critical, and often combative, but it is not suspicious in the way that Ricoeur warned against.

Of course, Alexander's immense influence is not only a product of his social practice, but is also connected to the deep importance of the ideas con-

tained in his published work. As the author of more than twenty books and hundreds of published articles, Alexander's corpus of work is immense. Over the last twenty years, at least, I think the contributions can be divided into two general theoretical areas: (1) theories of culture and meaning, and (2) theories of civil society and public life.

THEORIES OF CULTURE AND MEANING

In Alexander's approach to culture and meaning in social life, everything begins from the insistence that the world does not come to the analyst pre-interpreted. This was a phrase that has resonated with me for a long time. I know that he used it often in talks and conversations during the early years of the CCS, though I am not aware of its appearance in any published work. But I use it frequently with my own students, because I think that it captures the essential difference between the Strong Program and other approaches to culture in sociology.

To say that the world does not come pre-interpreted is to say that we cannot decide in advance which features of social life will be meaningful to individuals and groups. To be sure, the key categories of sociological analysis – race, class, gender, sexuality, nation, ethnicity, religion, and so forth – are important and meaningful, but we cannot decide in advance how they will be meaningful, or how they will be combined with other categories of meaningfulness. This is why Alexander insists on a Geertzian thick description, attempting to provide the best cultural map possible of the world of meaningfulness that actors are relying on to navigate through the world (Alexander, 2003).

Still, Alexander's thick description is explicitly a 'structural hermeneutics,' which explores specific meaning structures in order to deepen the cultural analysis and to understand how the different elements of meaning fit together. For today's cultural sociologists, Alexander's cultural theory functions much like Barthes's cultural theories did for an earlier generation, in the sense that they provide a set of conceptual tools from which cultural scholars can draw, depending on the kinds of data they are using and the kinds of questions they are asking.

Specifically, Alexander has developed extended theories and offered empirical exemplars for three distinct types of meaning structures. His theory of *codes and narratives* emphasizes deep meaning structures, which structure perceptions and evaluations for individuals and groups at a societal level. These kinds of meaning structures are durable and persist over long periods of time, and their existence allows individuals to act strategically and creatively. In order to identify these kinds of deep meaning structures, the analyst is instructed to think about the language-like properties of culture: emphasizing pattern over variation, stability over change, language over speech. Actors may speak differently, but the differences are only comprehensible because they are

drawing from a common language, which can be mapped out by the cultural sociologist. His theory of *cultural trauma* focuses on social responses to crisis and injustice. It builds on the earlier work about codes and narratives, but here the main focus is on how carrier groups use the codes and narratives about good and evil to make demands for civil repair and social change. The main usefulness of the theory of cultural trauma, in my opinion at least, is that it provides an exceptionally nuanced cultural sociological approach for studying social movements and collective action. Finally, his theory of *cultural performance* takes a comprehensive look at the relationship between culture, agency, and the larger cultural environment of public cultural expression. This is a very flexible and sophisticated theory of cultural power, which Alexander has deployed with great effect in the analysis of political campaigns and which is a research tool that has been used with increasing frequency among sociologists interested in the strategic dimensions of politics and culture.

THEORIES OF CIVIL SOCIETY AND PUBLIC LIFE

Alexander's civil sphere theory is quickly becoming a global industry, because of his collaborative style that I described before and also because of the analytic power that the theory brings to a cultural sociology of public life. Alexander's starting point is fundamentally Durkheimian: specifically, that society is a moral thing that serves as a key anchor and reference point in the lives of individuals and groups. But Alexander takes a decidedly cultural approach to this starting point. In his analysis of the civil sphere, society itself is an object of interpretation, critique, and moral evaluation.

The civil sphere provides its own structure of analysis and interpretation. It has its own semiotic code, the discourse of civil society. It has a distinctive set of narratives, which center around the romantic (future-directed) possibility of justice and the tragic (past- and present-directed) reality of injustice. These tragic narratives get institutionalized in the collective memory of specific societies, as a series of cultural traumas that call for civil repair and periodic cycles of (re)interpretation. The demand for civil repair, which is central to Alexander's theory, provides a concrete and empirical way to think about how civil society operates simultaneously as the terrain of cultural and political struggle (i.e. the discursive space where the struggle takes place) and the object of that struggle (i.e. the shifting of public opinions and public narratives).

One of the key insights of Alexander's theory is that the civil sphere offers its own alternative moral metric for evaluating matters of common concern (Alexander, 2006). It is analytically autonomous from economic logics and political logics, and as such it offers a potential resource for getting people to think about a social issue in terms of a logic of justice rather than a logic of market rationality or political expediency. This is part of a competitive and agonistic process. Actors and groups have to put forth narratives and cultural

performances that explain why an issue should be evaluated and regulated according to the civic logic, while competing actors put forth alternative narratives and performances in favor of a different logic.

The mechanics by which attempts at prioritizing the civil logic succeed and fail have significant consequences for the relative power that the civil sphere will have in particular societies and at particular points in time. In his newest work, which Alexander theorizes as the “societalization of social problems,” he begins to pull apart the kinds of mechanisms by which this happens in the US. In a series of other collaborative projects – the Civil Sphere in Latin America, the Civil Sphere in East Asia, the Nordic Civil Sphere, the Civil Sphere and Radicalization – Alexander and his colleagues are beginning to identify the distinctive ways that these mechanisms operate in non-Western contexts. This work effectively combines the theoretical contributions in culture and civil society, and situates it within a global network of scholars committed to a common intellectual project. As with Alexander’s other major projects, it is likely to produce consequential contributions in theory and empirical research, and it is likely to do so for a long time. Given the talk about the crisis of democracy and civil society in Europe, the US, and elsewhere, I expect that these works will be read widely. I know that I will continue to read the work with great interest, looking for ways to incorporate its insights into my own theoretical and empirical scholarship.

Received on 18/10/2018 | Approved on 6/2/2019

Ronald N. Jacobs has a PhD in Sociology from UCLA. He is a professor at University at Albany (SUNY) and one of the editors of the *American Journal of Cultural Sociology*. His publications include *Race, media, and the crisis of civil society: From Watts to Rodney King* (2000) and, with Jeffrey Alexander and Philip Smith (eds.), *The Oxford Handbook of Cultural Sociology* (2012).

BIBLIOGRAPHY

Alexander, Jeffrey C. (2006). *The civil sphere*. Oxford: Oxford University Press.

Alexander, Jeffrey C. (2003). *The meanings of social life: a cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Scott-Baumann, Alison. (2009). *Ricœur and the Hermeneutics of Suspicion*. London: Continuum Publishing Group.

JEFFREY ALEXANDER E O DESENVOLVIMENTO DA SOCIOLOGIA CULTURAL

Palavras-chave

Jeffrey Alexander;
sociologia cultural;
esfera civil;
teoria sociológica;
hermenêutica da fé.

Resumo

O trabalho de Alexander tem produzido um impacto decisivo na sociologia cultural e no desenvolvimento da teoria social de um modo geral. Sua produção em sociologia cultural oferece uma ampla e útil caixa de ferramentas para os sociólogos interessados em pesquisas empíricas sobre as relações entre os significados e a sociedade. Sua teoria da esfera civil fornece um modelo para os pesquisadores interessados em estudar os processos pelos quais a própria sociedade se torna um objeto de interpretação e de avaliação. Todas essas contribuições intelectuais têm se apoiado em um estilo generoso de prática teórica, que combina solidariedade, ritual e um compromisso com uma “hermenêutica da fé” (nos termos de Ricœur).

JEFFREY ALEXANDER AND THE DEVELOPMENT OF CULTURAL SOCIOLOGY

Keywords

Jeffrey Alexander;
cultural sociology;
civil sphere;
sociological theory;
hermeneutics of
faith.

Abstract

Alexander’s work has had a major impact on cultural sociology and the development of sociological theory more generally. His work in cultural sociology provides a large and useful toolkit for sociologists interested in doing empirical work on meaning and society. His theory of the civil sphere provides a template for scholars interested in studying the processes by which society itself become an object of interpretation and evaluation. All of these intellectual contributions have been supported by a generous style of theoretical practice, which combines solidarity, ritual, and a commitment to a “hermeneutics of faith”.

University of Oregon, Department of Sociology, Eugene,
OR, United States of America
mnorton@uoregon.edu
<https://orcid.org/0000-0001-5918-0139>

Matthew Norton¹

THE RELATIVE AUTONOMY OF JEFFREY ALEXANDER

Whatever one's stance on the strong program in cultural sociology, it is indubitably distinctive, and possibly strange: a self-consciously programmatic theoretical and empirical paradigm that is a going concern in US sociology in the twenty-teens. That puts it out of step with some of the most powerful intellectual streams in contemporary US sociology in which theory tends to play a more restrained, supporting role. It is this relative autonomy of the strong program in cultural sociology from the mainstream of American sociology that I want to focus on in this reflection on Jeffrey Alexander as a teacher and mentor. For it is in his role as the architect and principal engineer of a relatively autonomous intellectual program and institutional setting in a time when such spaces are not in vogue that he exerted his greatest and longest-lasting influence on myself and many others.

As important as it now seems to my own professional intellectual formation, throughout my time as Jeff's student I took it entirely for granted: an apprentice turned loose in a shop already strewn with powerful tools and excellent teachers, the rent paid, the materials to hand, and entirely unaware that the shop, the tools, and the community that brought life and purpose to it all had to be built before they could be so freely used, happily oblivious to the fact that program building, bringing an autonomous theoretical tradition into being, consists far more of the "strong and slow boring of hard boards" that Weber (1958: 128) claimed for politics than the simpler flash of a pretty argument, a

big book, or a widely-cited article. My purpose in this essay will be to touch on two main elements of this assiduously made relative autonomy of the strong program: its theoretical foundations and motivations, and its institutional forms. For in thinking about Jeff as a teacher and a mentor, the specifics of what we in the strong program were and are doing and trying to do, learning and trying to learn, only seem to find their proper significance when they are accounted for as facts in the making.

I must now admit that I was (in some respects!) a poor student of my teacher. I read, knew, and found provocative and engaging Jeff's then current work, as well as earlier work that had come to be central strong program source material. I also knew that he had some kind of past theoretical connection with Parsons and neo-functionalism. It wasn't until my final year as a graduate student that I realized I might be missing something from the massive four volume work that launched Jeff's career. I was; I've done the reading now. But from the perspective of the strong program's analytical autonomy perhaps the most important point about the *Theoretical Logic in Sociology* series is its conviction about the deep significance of theory for sociology at a time when the discipline was falling in ever-deepening love with the middle range. And that theory-forward stance, reflected in its theoretical lineage, I think, is central to the relative autonomy of the strong program. Here's one way that Jeff has articulated his and the strong program's relationship to theory that gets at this idea. It's a long quote, and I think a revealing one:

Sociologists envy and imitate the extraordinary lucidity and realism of the hard sciences. Perhaps, if we work hard enough, we can match their ability to mirror the structure of the world. So in qualitative work we talk 'observational' methods, worry about converting impressions into field notes and generating grounded theory. In quantitative work, we diligently convert social qualities into countable things, to ensure our indicators have statistical validity and to separate spurious correlation from robust causality.

I would by no means gainsay such efforts, but I would challenge the world view of realism to which they are typically attached. An obsessive concern with observation, induction, and reflection makes us blind to the role that moral and intellectual imagination plays in generating important sociological findings. And not just in generating findings, but in feeling and believing them to be true.

I am pointing here to the independent role of theory, to how it comes before observation and interpretation. Strictly speaking, we do not observe actions, make records of events, or compile data about social structures. What we do is to make interpretations of actions, events, and structures in light of our theories, our presuppositions about how people act, what events are like, how social structures feel and which are most relevant.

If we say we are interpreting, then sociology is not a reflection of reality but a construction of it – in light of theory. What we are actually doing as sociologists is making meaning. Observations provide us with ways to exemplify, specify, and revise general theoretical types. Empirical phenomena provide new notes

that we play on familiar chords; sometimes they provide new chords we play in a familiar key; only on the rarest of occasions do they lead us to play in a different key (Alexander, 2011: 87-88).

The strong program isn't a general social theory, described by Merton as "all-inclusive systematic efforts to develop a unified theory that will explain all the observed uniformities of social behavior, social organization, and social change" (Merton, 1949: 39). But that general-theory ancestry that I spent my graduate career largely ignoring is, I think, central to the autonomy of the program. The middle-range malaise is that it all-too-easily settles into an incessant rearranging of the furniture, always suited to the occasion but ultimately without a point of view. Some might argue that theory ought not provide the point of view. That's an important question. But theory certainly *can* provide one, even if not as general and encompassing as the antinomies and syntheses arrayed in *Theoretical Logic*, and what one sees from a theory-driven viewpoint may well differ in usefully generative ways.

One of the things that makes the strong program in cultural sociology a program is its claim to an intellectual ground somewhere between the mercenary middle-range and true-believing paladins of this or that general theory. Its theoretical claims to the way that meaning matters and the ways that it can, should, and should not be analyzed, are not limited to any specific swath of social life. Indeed, perhaps the main point of the strong program is that the causal significance of culture, even though now widely recognized, is still underestimated and often misunderstood. It's not a general theory, but it is an adventurous one, inviting efforts to bring its cultural sociological approach to questions and topics where culture's significance can be further teased out and analyzed, including in areas of inquiry where the salience of meaning is already well-known. And this autonomy of inquiry comes from Jeff and his fellow traveler's efforts to spin the strong program from the source material of sociology's general-theory traditions and the broader conviction that to do sociology is *always* to do theory. It can still speak to the middle-range, but it comes from elsewhere, and behaves accordingly. "When in Rome do as you done in Milledgeville" (to quote Geertz (2000: 72) quoting O'Connor), it turns out, is a good motto for relatively autonomous theory.

What this theoretical inheritance looks like in practice is a strong commitment by most in the strong program constellation to the centrality of theory in the conceptualization and conduct of empirical inquiry. This effort to pursue a set of concepts, mechanisms, arrangements, functions, and causes across a wide swath of empirical topics poses difficulties – e.g. consistency vs. innovation; how much does and should the theoretical influence the empirical focus – but it also provides a resource that enables some autonomy from the way that others approach similar questions. The strong program provides an alternative ground of questions, concerns, and analytical strategies and tech-

niques for pursuing sociological questions and constructing sociological explanations, a different line of sight. In my experience this kind of autonomy is especially valuable for graduate students because it can help to provide new angles on long-standing or newly popular questions – exactly contrary to the knock that intellectual programs narrow the range of thought. A program of this sort need not be approached dogmatically to provide a different vantage point from which to challenge, enrich, or otherwise engage with contemporary sociological debates and questions. This is only possible, though, because, on the one hand, the strong program has its roots in general theory, but, on the other, it has abjured *being* a general theory that may have trouble talking to any but its own partisans, in favor of becoming a theoretical perspective that is relatively autonomous, distinct but not apart. This development of its strong theoretical commitment has come through the cultivation of empirical investigations of a wide range of topics that are varied in their theoretical and analytical approaches but can nonetheless be traced back to a common trunk of strong-program theorizing and to its relationship to the great theoretical traditions of sociology. In that sense, the roots of the strong program, invisible to delinquent students who fail to read the source material, but even for those students vividly alive in their experience of the strong program as a way to think about culture and sociological analysis more generally, emerge from Jeff's earliest, most theoretically sweeping work. I don't think Jeff teaches *Theoretical Logic* in his classes; he didn't in any that I took at any rate. And yet, in some sense, it provides the animating spirit of the strong program, its "presuppositional assumption" (Alexander, 1982: 89), that tightly integrates theory into all of its empirical endeavors and manifestations.

This webwork of thought and analysis cast between middle-range and general theory, though, is but one of the sources of the relative autonomy of the strong program, my topic in this essay. Another important source are Jeff's institutional innovations and achievements. Autonomy comes in part from *being a program*, but what is a program if not a colloquy? That observation has been literally true in the construction of the strong program in cultural sociology, and it wielded even greater influence on my experience as Jeff's student than the balancing act between theory and empiricism just described. The institutional side of the strong program, as I've heard it, starts with the Culture Club in the sociology department of UCLA. When Jeff moved to Yale he created, with Ron Eyerman and Phil Smith (and later Fred Wherry), the Center for Cultural Sociology (CCS). The CCS to my mind has been central to generating the relative autonomy of the strong program. The relative autonomy of an intellectual program, I would propose, involves two elements held in tension. One consists of that which sets it apart and allows it the freedom from other, perhaps more popular, powerful, or mainstream ways of thinking about a subject matter. This centripetal force is in tension, however, with a countervailing, cen-

trifugal force that keeps it connected and relevant to the directions, trends, arguments, theoretical ebbs and flows of the – in this case – sociological discourse more generally. The CCS can be understood as an institutional answer to the challenge of keeping these forces in rough alignment, allowing neither for the full alignment of the strong program with other ways of thinking about and doing sociology, nor for it to spin off into some theoretical oubliette of its own devising.

The CCS managed this through a Friday workshop series that cultivated a deliberate mix of in-house presenters – graduate students, visiting scholars, and core faculty members – and invited guests (and simultaneously provided a framework around which a community of fellowship and inquiry could flourish). Some of the invited guests were fellow travelers, but plenty were not. The visiting scholars who spent more than a Friday at the CCS were themselves an intellectually diverse group, some more closely connected to the strong program, many less so, but all incorporated into the weekly scrum in ways that fostered the balancing act of relative autonomy. Through this weekly workshop the CCS directors fostered both of the countervailing forces necessary for constituting analytical autonomy, persistent themes and regular difference. And because the Friday meeting was a workshop, usually discussing papers and chapters that had not yet been published and which were frequently in an early state, this often led to robust debates over purpose, method and theory that provided rich opportunities to consider the confluence of strong program approaches with those of other cultural sociologists, as well as their divergence. The usual procedure was to circulate one or a few papers or chapters before the Friday workshop and then to have the presenter start off with a bare five-minute statement about the work we had read, or how it came about, and then to launch into the discussion. Similarly, for the in-house presentations, the workshop format led to robust discussions about a wide range of theoretical formulations and approaches that helped to drive innovation and theoretical consolidation, as well as to provide a constant infusion of new methodological and theoretical thinking about the program, its direction, its possibilities, its contradictions, and its relationship to other ways of doing cultural sociology.

I loved the CCS workshop from the start, and knew it was the centerpiece of my graduate education. But I never wondered for a moment at its very existence and thus never spared a thought for the point that I want to make here: it was through the active and creative effort of Jeff and the other directors that this important institutional manifestation of the strong program's autonomy existed at all. Apart from any issues involving the autonomy of the program, it was during that workshop that I learned to do sociology and developed the habits of writing and thinking that I now rely on daily and that were the most valuable thing I learned as Jeff's student – the workshop taught it to me in ways an advisor never could.

All of which is to say, it was only after leaving that I became better able to notice the intellectual and institutional architecture that made the sort of sociology I learned to do as a student in the Yale Center for Cultural Sociology possible. To talk about what it was like to be one of Jeff's students, at least for me, is impossible without talking about this theoretical and institutional infrastructure that he and others assembled. It was a sphere for the production of a specific sort of sociological meaning centered around taking an often undervalued interpretive and theory-forward approach to the sociological analysis of the symbolic dimensions of human social life. It was also, though, a sphere of inquiry that was generous enough in its scope not to constrain and robust enough in its portfolio of theory, method and empirical application to sustain an ongoing engagement with a wide diversity of topics and ideas. The relative autonomy of this program seemed natural at first, and only later did I begin to appreciate what it took to build and maintain the qualities that made the CCS and the strong program such a distinctive and valuable sphere of inquiry: deep theoretical roots, and a constant effort to build, fund and let flourish an ongoing, focused, prolific communal discourse. What seemed at first unremarkable now represents to me with great clarity how much of what I learned as a graduate student I owe not just to who Jeff is and to all the support he gave me directly – debt enough – but also to the program, community and culture he has deftly built and tended.

Received on 11/10/2018 | Approved on 6/2/2019

Matthew Norton received his PhD in Sociology from Yale University.

He is Associate Professor in the Department of Sociology at the University of Oregon and is currently writing a book on piracy and state institutional development in the early modern English/British empire. He has published articles on cultural sociology in the *American Journal of Cultural Sociology*, *Sociological Theory*, *Eighteenth Century Studies*, and the *American Journal of Sociology*.

BIBLIOGRAPHY

Alexander, Jeffrey C. (2011). Fact-signs and cultural sociology: how meaning-making liberates the social imagination. *Thesis Eleven*, 104/1, p. 87–93.

Alexander, Jeffrey C. (1982). *Theoretical logic in sociology, volume 1: positivism, presupposition and current controversies*. Berkeley: University of California Press.

Geertz, Clifford. (2000). *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Merton, Robert K. (1949). On sociological theories of the middle range. In: *Social Theory and Social Structure*. New York: Simon and Schuster, p. 39-53.

Weber, Max. (1958). *From Max Weber: essays in Sociology*. Edited by H. H. Gerth and C. W. Mills. New York: Oxford University Press.

A AUTONOMIA RELATIVA DE JEFFREY ALEXANDER**Resumo**

O programa forte em sociologia cultural ocupa um lugar específico na sociologia estadunidense contemporânea. Em um momento em que as teorias de médio alcance predominam, o programa forte, em certos aspectos, segue um modelo mais antigo de teorização por meio do desenvolvimento de um autoconsciente esforço teórico programático. Este artigo articula essa característica do programa forte com as suas relações com tradições teóricas anteriores que inspiram suas ambições (a despeito de suas consideráveis diferenças dessas tradições). Outro aspecto do programa forte que exerce uma importante influência é a sua identificação institucional com o Center for Cultural Sociology da Yale University. O artigo identifica nos encontros semanais do “culture workshop” promovidos nesse centro um nexos que lhe permite ao mesmo tempo perseguir o seu programa teórico específico e permanecer fortemente conectado aos desenvolvimentos mais gerais da sociologia cultural estadunidense.

Palavras-chave

Sociologia cultural;
programa forte;
teoria de médio alcance;
programas teóricos;
instituições.

THE RELATIVE AUTONOMY OF JEFFREY ALEXANDER**Abstract**

The strong program in cultural sociology is distinctive in contemporary U.S. sociology. At a time when middle-range theory dominates, the strong program in some respects follow an older model of theorizing through the development of a self-consciously programmatic theoretical endeavor. The article traces this quality of the strong program to its relationship to older theoretical traditions that inspire its ambitions (though it differs from these in important ways). Another aspect of the strong program that exerts an important influence is its institutional identification with the Yale Center for Cultural Sociology. The article focuses on the Center’s weekly culture workshop as a nexus that allows for it to both pursue a distinctive theoretical program that nonetheless remains closely connected to developments in U.S. cultural sociology more generally.

Keywords

Cultural sociology;
strong program;
middle-range theory;
theoretical programs;
institutions

THE PERFORMATIVE POWER OF IDEAS: JEFFREY ALEXANDER AS AN ICONIC INTELLECTUAL

It has already been established that Jeffrey C. Alexander is an influential scholar. In previous reviews of his work, he has been described as a 'leading figure' (Eyerman, 2004: 25) in contemporary social theory and hailed as the 'pioneer' (Lynch & Sheldon, 2013: 1) of a new sociological approach with a distinctive theoretical agenda. His interventions have been recognized as groundbreaking whether they are credited with "turning the discipline [of sociology] on its feet" (Cordero, Carballo & Ossandón, 2008: 523), or characterized as 'refounding' American Sociology through internal transformation (Kurasawa, 2004: 53). His imprint on the strong program in cultural sociology is so recognizable that it is sometimes called the 'Alexander School' (Emirbayer, 2004: 5) or the 'Alexander group' (Inglis, Blaikie & Wagner-Pacifici, 2007: 10). My aim in this paper is not to contest these claims; the accolades, awards and titles Alexander has accumulated over the years provide irrefutable empirical evidence of his reputation and standing. Rather, my argument is that the case has been understated, and that Alexander is becoming an iconic intellectual.

According to Bartmanski (2012), intellectuals are said to be 'iconic' when they have a lasting, widespread and irreversible impact. They are identified as 'foundational' because of the galvanizing effect of their ideas rather than the gatekeeping function they might have performed in their professional capacity. Following Bartmanski (2012) and Zelinsky (2018), my discussion will not explain away Alexander's emerging iconicity by focusing on materialistic con-

ditions, opportunity structures, academic habitus, or network advantage. Instead, I will offer a look inside iconization. As a long-term member of the 'Alexander group,' I have witnessed the charisma process by observing the development of Alexander's social authority and participating in countless events where he displayed his distinctive performative style. After discussing the history of the strong program from an insider's point of view, I will conclude by considering its future and some of the challenges that lie ahead.

I went to UCLA in 2000 to pursue a PhD in sociology under Alexander's supervision after completing a master's degree at Oxford University where I had explored the sociological aspects of the commissioning and performance of contemporary classical music. Alexander was clearly not a sociologist of music, but that did not present a problem; I had become increasingly dissatisfied with the perspectives of Becker and Bourdieu, despite their prominence in sociological studies of the arts, and the broader cultural approach held more promise. In the fall semester, I enrolled in Alexander's course Sociology 204 "Cultural Sociology: Basics and Explorations" and worked my way through the canonical readings on the syllabus. This formal training was complemented with the occasional gatherings of the 'Culture Club' where graduate students at various stages of the degree would discuss works in progress in Alexander's home. These seminars had the same intellectual excitement of classes with Alexander on campus, but they were intensified by the circumstances. An invitation to the 'Culture Club' meant membership in an inner circle with privileged access to Alexander. Released from the time constraints and bureaucratic conventions of the classroom, we could explore ideas for their own sake. The off-campus location also reinforced the group's sense of oppositional identity and the importance of our endeavor. It was not a secret society, but it was 'underground' for all intents and purposes, and the main condition of membership was 'being sufficiently cultural.'

The first item in my course reader for 'Cultural Sociology 204' explained what 'being cultural' meant. It was a typescript essay called "The Strong Program in Cultural Theory: Elements of a Structural Hermeneutics," and it would be published three years later under a slightly different title (Alexander & Smith, 2003). This manifesto not only stated the theoretical commitments to which I would pledge allegiance; it also provided an origin story for the strong program that encoded the sacred and profane in the discipline and articulated the reformation project into which I was enlisted. Our quest was noble because it could be traced to each of the founding figures of the discipline: the humanism in Marx's early writings, the interpretive approach in Weber's religious sociology, and the emphasis on the symbolic dimension of modern society in Durkheim's later works. Mainstream sociologists who were 'culturally unmusical' (Alexander & Smith, 2003: 15) could be forgiven for their ignorance, but not the advocates of the 'sociology of culture.' These false prophets and their weak

programs had to be exposed; Bourdieu, the Birmingham School and the production perspective were peddling reductionist explanations that obscured the role of culture and dodged the vital theoretical issues. To counter their polluting influence, the strong program had assembled the “resources of ideational ‘purity’” (Bartmanski, 2012: 431) by recovering the hermeneutic project started by Geertz, Sahlins and Ricoeur. We took courage in the knowledge that steps towards a “bona fide strong program” (Alexander & Smith, 2003: 21) had already been achieved and celebrated the first fruits of the strong program’s analytic advances.

In 2001, I transferred to Yale University where Alexander had accepted an endowed professorship. It was not easy to leave UCLA, and many questioned the rationality of my decision to move across the country and start over at a new institution. Any lingering doubts I might have had were extinguished when I saw how quickly Alexander re-established an intellectual hotbed in this new setting. With the founding of the Center for Cultural Sociology (CCS), the underground seminars transformed into weekly public workshops often featuring guest speakers. Before long an exchange was set up with the University of Konstanz and the program of events extended to include international conferences.

Whatever the occasion, Alexander’s improvised theorizing was as stimulating and complex as his written prose; frequently he would pause mid-thought to insert what felt like a footnote, and even these would involve several layers of parentheses within parentheses. He would not pick sides in debates but identify the deeper reasons why they emerged in the first place, focusing attention on more fundamental issues. Leaning back with his hands folded behind his head, he could trace the threads of logic in an argument and unfold their implications in the way that the great chess players operate several moves ahead of the game in play. His intellect was even more intimidating because he controlled the atmosphere of the room with humor and wit; his challenges were often delivered in American ‘straight talk’ and provocative questions were posed with an impish smile. For the students who had taken the leap of faith and followed him East, he had become as much a totemic figure as an advisor, and we were eager to demonstrate that we could meet the high standards he had set for academic discussion. Our fledgling thoughts were subjected to the same degree of scrutiny as the most distinguished guests, and we learned to brace ourselves for his incisive interventions following our contributions.

At the CCS, the ‘charisma process’ (Bartmanski, 2012: 431) entered another stage. Alexander’s live performances of intellectual bravura were regularly attended by an audience that extended beyond the immediate circle of the converted. As a student, it was both daunting and inspiring to be situated at the cutting edge, critiquing research before it had even entered the literature. During the rest of my time at Yale, our analytic arsenal in the battle against weak programs expanded significantly with the introduction of social perfor-

mance, civil sphere theory, and cultural trauma. We also accumulated allies and sympathizers to the cause; the CCS website listed dozens of fellows from around the world and at every stage of the academic career.

The institutionalization of the strong program continued at an impressive rate after I finished my degree at Yale and changed my status from 'PhD Candidate' to 'CCS faculty fellow.' A full array of publishing initiatives is currently associated with the CCS, including several book series, a journal and a handbook; the CCS also participates in various collaborative projects with researchers at other international universities. The strong program has become globalized through the establishment of research centers in Sweden, the Czech Republic and China. These developments are part of a broader maturation of the sub-discipline of cultural sociology. As Alexander's problematic found wider resonance and appeal beyond the American context, cultural sociology research networks grew in number and size. Today, research in cultural sociology finds a warmer reception in the mainstream of the discipline. These are encouraging signs, but they should not be taken as indications that the strong program has achieved its aims, or that the iconization of Alexander is complete.

The strong program's potential to advance social theory is far from exhausted. The framework Alexander proposed remains productive, but it has not been perfected, and several challenges remain. To take one example, the emotions and affect have been chronically under-theorized in the strong program. This is surprising given that the emotions are implicated in most, if not all, its central themes and topics (e.g. cultural trauma, war, social movements, social integration, political scandal, art and music). The tendency to focus on the cognitive meanings involved in interpretation, rather than emotional sensibility, may have resulted from the need to differentiate and distance the strong program from interactionist theories.¹ Goffman and Collins, in particular, were found wanting because they "posit[ed] a mechanistic and often cynical model of human interaction and emotion, one that failed to theorize a cultural realm that could regulate, and not only fall prey to or emerge from, moral calculus, bodily display and emotional need" (Smith & Alexander, 2005: 8). With the strong program's identity now firmly established, there is no reason to continue avoiding the role of the emotions. Exploring the affective dimension can only enrich explanations of culture's causal force and help to specify "in detail just how culture interferes with and directs what actually happens" in social life (Alexander & Smith, 2003: 14).

Another issue cultural sociologists should consider is the optimism often implied in arguments concerning meaning, the sacred, the civil sphere and enchantment in contemporary social life. This is not to suggest that scholars working in the strong program have shied away from studying disasters, horrors, injustice and crises, or that they have sidestepped the problems of power, inequality and incivility, either empirically or theoretically. Neither am I refut-

ing Holmes (2016) by insisting that sociology must be a pessimistic endeavor. My point is that cultural sociologists must resist the tendency for more difficult topics to be cordoned off in their own separate strand of research, and that we must be more careful about selecting cases that can appear to guarantee a positive narrative trajectory. To put it differently, cultural sociology should continue studying the “stars of the social universe” (Alexander, Bartmanski & Giesen, 2012: 7) but also explain how some stars transform into black holes. Alexander has already pointed us in the right direction with *The Dark Side of Modernity* (Alexander, 2013), but his insight regarding the intertwining of good and evil is ripe for further development and wider application.

I raise these issues with my fellow cultural sociologists not only because they could further refine the strong program and yield significant research; they are also increasingly urgent matters given recent developments in the social world. As a former resident of the United States and a recent arrival to the United Kingdom, I am more attuned to what is happening in these societies, but the dramatic shift in political culture is hardly restricted to these regions. Nationalism, racism, xenophobia, and other divisive forces no longer occupy the margins. Anxiety as well as intellectual confusion are on the rise. Has fascism made a comeback? Is democracy dead? Can liberalism be renewed? Will international cooperation fail? Alexander’s thought offers the guidance sought in approaching these questions, but it is up to us to deploy these ideas and make sense of our fragmenting social situation in a way that allows its ideational power to be fully realized. If we are successful, then the iconization of Alexander will be complete.

Received on 19/10/2018 | Approved on 6/2/2019

Lisa McCormick is Lecturer in Sociology at the University of Edinburgh. She is the author of *Performing Civility* (2015), the first study analysing the social aspects of international classical music competitions. She has also published articles in *Cultural Sociology*, *Ethnic and Racial Studies*, *Contemporary Social Science* and the *Chopin Review*. Since 2016, she has been co-editor of the BSA journal *Cultural Sociology*; she also serves on the editorial boards of *Sociological Theory*, *American Journal of Cultural Sociology*, and Emerald Publishing’s *Death and Culture* book series.

NOTE

- I I would like to thank Dmitry Kurakin for making this observation.

BIBLIOGRAPHY

Alexander, Jeffrey C. (2013). *The dark side of modernity*. Cambridge: Polity Press.

Alexander, Jeffrey C., Bartmanski, Dominik & Giesen, Bernhard. (2012). *Iconic power: materiality and meaning in social life*. New York: Palgrave Macmillan.

Alexander, Jeffrey C. & Smith, Philip. (2003). The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics. In: *The meanings of social life: a cultural sociology*. Oxford/New York: Oxford University Press, p. 11-26.

Bartmanski, Dominik. (2012). How to become an iconic social thinker: The intellectual pursuits of Malinowski and Foucault. *European Journal of Social Theory*, 15/4, p. 427-453.

Cordero, Rodrigo; Carballo, Francisco & Ossandón, José. (2008). Performing Cultural Sociology: a conversation with Jeffrey Alexander. *European Journal of Social Theory*, 11/4, p. 523-542.

Emirbayer, Mustafa. (2004). The Alexander School of Cultural Sociology. *Thesis Eleven*, 79/1, p. 5-15.

Eyerman, Ron. (2004). Jeffrey Alexander and the cultural turn in social theory. *Thesis Eleven*, 79, p. 25-30.

Holmes, Mary. (2016). *Sociology for optimists*. SAGE.

Inglis, David; Blaikie, Andrew & Wagner-Pacifici, Robin. (2007). Editorial: Sociology, culture and the 21st century. *Cultural Sociology*, 1/1, p. 5-22.

Kurasawa, Fuyuki. (2004). Alexander and the cultural refounding of American sociology. *Thesis Eleven*, 79/1, p. 53-64.

Lynch, Gordon & Sheldon, Ruth. (2013). The sociology of the sacred: A conversation with Jeffrey Alexander. *Culture and Religion*, 14/3, p. 253-267.

Smith, Philip & Alexander, Jeffrey C. (2005). Introduction: the new Durkheim. In: *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-38.

Želinský, Dominik. (2018). Intellectual iconicity and the politics of understanding: Jan Patůka among Unofficial Philosophers in Communist Czechoslovakia. CCS Workshop, September 14, 2018.

O PODER PERFORMATIVO DAS IDEIAS: JEFFREY ALEXANDER COMO UM INTELLECTUAL ICÔNICO

Palavras-chave

Carisma;
sociologia cultural;
iconicidade;
performance;
Jeffrey C. Alexander

Resumo

Este artigo analisa o papel de Jeffrey Alexander no passado, no presente e no futuro do programa forte em sociologia cultural. O argumento central é que Alexander está se tornando um intelectual icônico, mas esse processo ainda se encontra inconcluso. A partir de observações de primeira mão reunidas através de meu pertencimento de longa data ao “grupo de Alexander”, analiso a expansão da autoridade social e da influência intelectual do autor por meio da criação, da institucionalização e da globalização do programa forte – e a descrição de suas *performances* intelectuais carismáticas traz novos *insights* sobre o processo de iconização. Na conclusão, identifico alguns dos desafios que devem ser superados para um maior desenvolvimento teórico do programa forte e as condições necessárias para que o processo de iconização de Alexander se complete.

THE PERFORMATIVE POWER OF IDEAS: JEFFREY ALEXANDER AS AN ICONIC INTELLECTUAL

Keywords

Charisma;
cultural sociology;
iconicity;
performance;
Jeffrey C. Alexander.

Abstract

This paper considers Jeffrey Alexander’s role in the past, present and future of the strong program in cultural sociology. The central argument is that Alexander is becoming an iconic intellectual, but that the process is not yet complete. Drawing on first-hand observations gathered through my long-term affiliation with the “Alexander group”, I trace the development of Alexander’s social authority and intellectual influence through the establishment, institutionalization and globalization of the strong program. Descriptions of his charismatic intellectual performances provide further insight into iconization. The conclusion identifies some of the challenges that must be overcome for further theoretical development of the strong program, and the conditions that must be met for Alexander’s iconization to reach completion.

University of Virginia, Charlottesville, VA,
United States of America
iar2c@virginia.edu
<https://orcid.org/0000-0002-6318-763X>

Isaac Ariail Reed¹

MAX WEBER, HANNAH ARENDT, AND THE QUESTION OF CIVIL POWER

In *The Civil Sphere*, Jeffrey C. Alexander sets out a counter-program to the “tradition of Thrasymachus.” By this phrase he refers to the debunking, realist tradition of thinking about power, a tradition of thought that meets claims to authority with a knowing smirk, insisting that “‘Just’ or ‘right’ means nothing but what is in the interest of the strongest party” (Alexander, 2006: 40). The intellectual efforts of both *The Civil Sphere* and the series of studies that have come after it are directed towards a renovation of the sociological analysis of politics so as to unseat the tendency to understand politics *only* in terms of variation in access to and use of *means* regardless of ends (which, in the realist tradition, are set elsewhere, off stage, if they are set at all). The outlines of Alexander’s counter-argument to Thrasymachus (and to the modern avatars of the realist tradition, e.g. Karl Marx, Theda Skocpol) are well-known and much debated: Alexander argues for the (historically and geographically variable) presence of a sphere of horizontal solidarity and mutual obligation, which can inflect the push and pull of social life emphasized by the phrase “A has power over B when...” (Lukes, 2004).

But debates on the multifaceted argument of *The Civil Sphere* focus too little, in my view, on a very clear and plain fact. The argument of the text travels not only through well-known theoretical terms such as ‘solidarity,’ ‘discourse,’ ‘incorporation,’ and, of course, ‘justice’ and ‘democracy,’ but also through the phrase – which I view as fundamental to the entire book – ‘civil

power.’ It is this phrase which locates Alexander’s effort as simultaneously Durkheimian and Weberian, because it captures Alexander’s inheritance of Weber’s concern with power, alongside his inheritance of Weber’s theorization of complex societies in terms of the differentiation of value-spheres. Furthermore, as I will argue here, the concept of civil power locates the effort of *The Civil Sphere* in an intellectual space that takes its coordinates not (or not only) from a conversation about culture and power found in Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu and Michel Foucault, but also from an earlier generation of thinkers whose responses to Weber were vital for setting the parameters of the Euro-American critical social theory that spanned the Atlantic in the early and mid-twentieth century. It is this latter conversation that is coming into view today as essential, and it is as a contribution to this latter conversation that I wish to interpret Alexander’s work in *The Civil Sphere* and beyond. If Habermas, Bourdieu and Foucault can be characterized as engaged in an argument both of and about the *trentes glorieuses* and their aftermath, one can detect in *The Civil Sphere* a reaching back to go forwards, one which is particularly apposite to our present moment.

WHAT IS CIVIL POWER?

The concept of civil power does three kinds of work in *The Civil Sphere*. First, it constitutes an intervention into realist-structuralist theories of state-society relations. In (relatively) democratic societies, Alexander argues, civil power, via institutions like voting, emerges as a ‘gate’ that swings open (or not) between the space of social power (in which hierarchy emerges from wealth and status) and the space of political power (in which capacity—including capacity for coercion—accrues to those who occupy positions inside the state) (Alexander, 2006: 110). Only by going through the trials and tribulations of civil power, the drama and counter-drama of campaigns, and the appeal to represent ‘the people,’ can a member of the social elite come to command the state apparatus. The argument, then, is that in the regulative institutions of voting, party, office, and law, the civil sphere as a space of interpretation intervenes as a ‘third player’ to the realist games of (socio-economic and political) power. (Indeed, the theoretical similarity between the role of civil power as mediator and the dynamics Simmel attributes to the triad is remarkable and worthy of further investigation) (Simmel, 1950: 135ff). Civil interpretations are mediative in two senses, then: they mediate between different sources of power, and they provide the signs and meanings in which regimes must be felicitously presented, if they are to effectively wield power.

And so, second, with the concept of ‘civil power,’ Alexander opens up for investigation the dependence of power – civil power, and, in a mediated way, social and political power – on interpretation. For example, it is by examining interpretation in terms of the “idealizing, if bifurcated, vision of the motives, relations, and institutions that allow civil society” that Alexander can reveal

the “cultural dimension of democratic law” (for example, the way in which the actions of juries are interpreted with reference to a normative standard of civil motives and relations) (Alexander, 2006: 159). A trial is a moral performance, and in a democratic society, such a performance must translate and interpret, for the concrete matter at hand, the background myth of a free and fair (‘civil’) society. Note that here Alexander turns to what is perhaps the paradigmatic case of the coercive power of the state – the binding outcome of a criminal trial. Indeed, those exclusions enforced by law that are manifestly undemocratic are analyzed in terms of the way in which “in a stratified and segmented society [the lawmaker’s] capacity or interpretive understanding is often sharply curtailed,” precisely in so far as the civil binaries are fused to other, status and wealth-based distinctions that bar dominated members of society from being *able to be interpreted* as moral, upstanding, autonomous citizens deserving of full recognition.

This re-analysis of law points to the third kind of work ‘civil power’ does in the text. The theory of the civil sphere is – particularly in Chapters 6 and 7 – mobilized in the particularly difficult ‘cases’ of parties and law – those houses of coercion and raw power that would initially appear to be the opposite of ‘communication.’ This appears to be a somewhat underappreciated part of the book, since to argue that the law is a space of civil interpretation, given its intricate involvement with the machinery of state and the most egregious exclusions of the modern era, is to put the theory to a rigorous test. After all, Alexander notes in the chapter on law, even Kelsen, liberal defender of democracy as Germany descended into darkness, described law as a “norm which stipulates a sanction.” Alexander notes in response: “the realist position, despite its democratic origins in late-nineteenth-century social reform, is perfectly compatible with this anti-idealist spirit” (Alexander, 2006: 158).

Having articulated what I think civil power is and does, qua concept, for Alexander’s text, I wish now to meditate upon the space of argument to which this text can be considered a contribution.

NOTES ON THE *SPIELRAUM* BETWEEN WEBER AND ARENDT

Surely the most influential *sociological* inheritor of the tradition of Thrasymachus is Max Weber, whose realism melded with his appreciation of the complexities of culture to fashion a sociology that, at certain moments, approached the multidimensional (Alexander, 1983). Nonetheless, as Michael Smith (1987) has made clear, and despite the dependence of the cultural turn in the sociology of the state on Weber’s work, we can see in Weber a repeated and clear preference for conceptualizing the state in terms of its coercive power over the population, variably legitimated. If power is “the chance of a man or a number of men to realize their own will in a communal action even against the resistance of others who are participating in the action;” if politics and political parties live in a

“house of power” that is itself defined in relation to the modern state; and if the modern state can only be defined sociologically “in terms of the specific *means* peculiar to it...namely, the use of physical force,” then that which is *of the state* is of violence. In the end, for Weber (1946: 78; 180), ‘politics’ is the laborious struggle over access to the use of that violence and coercion which can be legitimated.

The theoretical difficulties that have grown out of this line of thought are famous for their capacity to generate creativity and insight, for what Weberian sociology then asks us to think about is how the struggles over the command of the state apparatus can occur in various ways, including highly symbolic gestures and speeches, and actions (including voting) that are manifestly non-violent. This means that one way to define twentieth-century Euro-American social theory itself is as a conceptual struggle to grasp the *relation* of citizen and state, given the twin growth, in the Western world, of immense capacities for violence put at the discretion of those who occupy certain positions in state organizations *and* the legitimation mechanism that Weber sometimes called the *will of the ruled* and we often call ‘democracy.’ Indeed, from Weber’s articulation of the dilemmas of modern politics came two remarkably different ‘answers’ to Weberian questions – the legal theories of Hans Kelsen (already mentioned), and those of Carl Schmitt. Alexander’s work makes quite clear how Schmitt’s normative theory of state power in fact describes a society in which there is no autonomous civil sphere, and thus the possibility of civil power has evaporated or collapsed (Schmitt, 2008).

But, from the space defined by Schmitt and Kelsen came, also, the social and political theory of Hannah Arendt, whose writings about power, authority and violence form an intriguing counterpoint to Weberian realist sociology and political science. Arendt’s approach to power – the possibility of people ‘acting together’ and, in particular, engaging in public with each other in such a way that those involved accept an uncertainty of outcomes – seems, to many sociologists, an impossibly normative, even utopian, theory of power. This is already a misreading, particularly if we set Arendt’s admittedly idiosyncratic definition of power in the context of her political philosophy as a whole. In many ways, Arendt’s political philosophy is more comprehensively aware of the consistent and tragic flaws of human motivation and engagement (Markell, 2003), and the dramaturgical aspects of social life traced so well by Erving Goffman,¹ than are the rationalist philosophies of right against which her work can be set. In other words, Arendt’s theory is surely a political philosophy, but her account of power and action provides a superior account of publicity, action and reaction to social movements, and thus modern democratic struggles, than does Habermas’s theory of the public sphere as a deliberative space.²

But what is particularly important to observe is that Arendt’s definition of the relationship of politics to violence is the *precise inverse* of Weber’s, and this is what lies at the root of (1) her redefinition of power as people acting together

in concert, (2) her insistence that to grasp at such power, people have to appear before each other in a space in which the relationship between persons is not a relation of despotic rule, and, finally, (3) her well-known argument that when violence appears, there power stops, declines, or begins to leave the scene.

One may propose that the insight that grounds this (to a sociologist, somewhat enigmatic) series of Arendtian ideas is as follows: Violence is the paradigmatic instance of instrumentality in human life. Is this true? It is, perhaps, a question of philosophical anthropology that cannot be resolved empirically. But Wolfgang Popitz (2017) constructed a significant sociological architecture around the idea that asymmetries in strength are the model for other, more sociologically familiar asymmetries in wealth and organizational position. Arendt argued, in line with this, that violence is the enhancement of strength via the use of technology and materiel. And, unlike the more mediated and system-dependent forms of instrumental domination, violence entails a direct attack on the target's *ability to be a person*. As such, violence, when it appears, is the direct inverse of speech that presumes, in an implicit way, that speaker and hearer can be understood as equal in their difference. As Arendt writes:

Human plurality, the basic condition of both action and speech, has the twofold character of equality and distinction. If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not distinct, each human being distinguished from any other who is, was, or will ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood. Signs and sounds to communicate identical needs and wants would be enough (Arendt, 1998: 175-176).

The result of this quite hermeneutic invocation of the layers of meaning that necessarily attend and are a source of plurality, is that *politics*, as the union of speech and deed that constitutes the distinctly human phenomenon of action (*praxis*), is simply the use of persuasion to build alliances (through deeds as well as words; through character as well thought), and in this way to carry the day in the open field of agonistic public contention. This, quite precisely, is what evaporates the moment when violence arrives. It is worth noting various interesting implications of this view, some of which match quite well the intellectual instincts of cultural sociology. First, 'politics' can take place wherever such processes of persuasion emerge; there can be 'politics' inside a work organization, a church, a community center. Politics that engages the state, furthermore, can be interstitial and multidirectional; it can treat the state as a necessary part of its symbolic and organizational environment without seeking the 'rule of' the state, or even to change laws (Arendt's own work with Zionist organizations to help Jewish people leave Europe was politics in this sense). Finally, one can trace to this notion of politics Arendt's core insight about the disasters of the twentieth century and her remarkable difference from Habermas.

Unlike Habermas's 'unfinished project' of modernity, Arendt refused to ground the possibility of a good society in the rule of law and the protection of individuals from state and society as secured in the law (Weimann, 2018); she distrusted the engineering imagery that attended much Enlightenment political philosophy. Instead, Arendt retained a suspicion that states and other bureaucracies could never be expected to ensure their own accountability to the population, no matter how 'rationally' conceived. She insisted that positive law, administrative rationality, and their cognates could not contain, 'in themselves' the thick normative meanings that could, in fact, sustain a democratic society. Rather, it was only in the ability of citizens to appear before each other, and in so doing, appeal to a cultural milieu in which a tradition of equality and democracy carried tremendous weight, that one could hope to keep the terrifying capacities of modern state organizations 'under control.'

THE INFLECTION OF HIERARCHY BY CIVIL INTERPRETATION AND THE QUESTION OF 'THE SOCIAL'

There is, then, a great forum (or *agora*) for theoretical and empirical interpretation between Weber and Arendt, and it is in this space that Alexander's interpretations of law, party and office come into their own. Alexander writes, for example:

Without solidarity, civil power cannot be produced, and without its moral pressure the officeholder will not feel an obligation to civil society in turn. Without such a sense of civil obligation, indeed, officials will not be attentive even to social power. [...] When solidarity is more expansive, and the pressures of 'society' become more explicit and powerful, office becomes an outpost of civil society directly inside the state. [...] When there is a developed civil sphere, communicative institutions, can, at any moment, leverage putative office regulation into 'affairs' and 'scandals' (Alexander, 2006: 134-135).

How to read this argument? It strikes me that it is not an argument about a Durkheimian 'society' acting itself out behind our backs, but rather an argument about the consequential ways in which acting together and not acting together constitute the *variable likelihood* that power/violence in the Weberian sense can be reined in (or, in a sense, *reigned* out, by the making of democratic sovereignty). Alexander's argument is, then, that (1) certain hierarchical relations, in certain times and spaces, are subject to regulation via norms of reciprocity, (2) that they are so subject because the hierarchies are themselves embedded in a series of narratives and codes that make action comprehensible as worthy and unworthy of moral esteem, and finally (3) that the subjection of persons to exploitation, violence, and other forms of 'harm' is itself, in part, a result of the interpretation of such persons as unworthy of fair treatment due to their (interpreted) lack of 'civil qualities.' I do not think that these three

arguments have to be taken as a package, and their empirical veracity should differ tremendously across time and space: they set up parameters for empirical study.

However, if we read Alexander's argument in this (perhaps heterodox) way, it also opens onto a theoretical problem of significance, one which I think is bequeathed to us by Alexander's text but not resolved. This problem concerns the rather sharp difference between Alexander's synthesis of the Durkheimian and Weberian traditions for thinking about politics and culture in society, and Arendt's well-known melancholy about the rise of the social, which framed her own discomfort with, and dissent from, the sociological tradition. What are we to make of this difference?

One way to see the *problematique* created is in the following way. *The Civil Sphere* inherits the tradition of thinking about solidarity in sociology, but jettisons both the evolutionary narrative about solidarity's expansion in modernity, and the hermeneutic deafness of a sociology of solidarity that studies emotions and social ties without differentiating them in terms of the meanings through which they are articulated. In discarding the latter two, Alexander moves closer to Arendt's position in political philosophy, but retains a set of empirical arguments about the trajectories and counter-trajectories of the meaning of recognition. These trajectories *flow through society* via the very institutions and organizations that Arendt often included in her accounts of the "rise of the social," wherein she took part in the discourse of suspicion (Ricoeur, 1970). Indeed, one can see a certain irony in this intellectual situation. Arendt's distaste for sociological functionalism is, in part, hermeneutic – she cannot abide its removal of the study of meaning-in-the-world by theoretical fiat. But, this impatience with the sociology of the postwar era also led her to underestimate certain circuits of the social as circuits of *civil society*.

Interestingly, however, Arendt's account of the rise of the social went to great lengths to insist that the social *qua* 'tyranny of opinion' made its initial appearance in Western modernity in the *hierarchical* world of the *ancien régime*, and especially its salons and their accompanying notion of 'good society.'³ Thus, for Arendt, even if the tyranny of opinion continued to effloresce in the (nominally) egalitarian societies whose politics owed a great deal to the Atlantic revolutions, the rise of the social did not necessarily 'jump together' with the emergence of modern claims to equality. So, her skepticism about *the social* is not, at its core, a reading of liberal democracies as mass societies; rather her concern is with the erasure of difference and human plurality through a tyranny of opinion derived from social power characteristic of the long arc of the modern era. One might, then, imagine civil power as a counterforce to this. Could we tell a story about the rise of the social and its complex, sometimes deleterious effects – a story that would, itself, contextualize the founding of sociology as a response to the social question – and yet also

account for how, via civil power, certain possibilities of recognition can resist the homogenizing effects of mass sameness? And what politics could grasp at popular sovereignty while specifically excluding the temptations of a (fantasized) homogeneous demos? These are, perhaps, the theoretical challenges revealed by the concept of civil power.

Received on 3/10/2018 | Approved on 6/2/2019

Isaac Ariail Reed is Associate Professor of Sociology at the University of Virginia. He is the author of *Interpretation and social knowledge: On the use of theory in the human sciences* (2011), and the co-editor, with Claudio Benzecry and Monika Krause, of *Social theory now* (2017).

NOTES

- 1 Especially relevant here are the extended discussions of action, appearance and performance in *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).
- 2 As this is a special issue including pieces from many of Alexander's PhD students, it is perhaps worth noting that this point about Arendt was part of Alexander's teaching of Habermas. For an interpretation of Arendt's theory of action as central for sociology, see "The Human Condition and the theory of Action" in *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, edited by Peter Baehr and Philip Walsh (Anthem Press, 2017, p. 50-74).
- 3 Arendt attributes great importance to the salons in *The Human Condition*, and Seyla Benhabib's famous reading of the "melancholy modernism" of Arendt begins with a study of Arendt's work on a Jewish salonnière (*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* [New York: Rowman & Littlefield, 1996]). This interest is shared by Joan Landes, whose text *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca: Cornell University Press, 1988) was required reading when I studied with Alexander, and whose retelling of the modern story effectively, in my view, bursts the Habermasian frame from which it begins.

BIBLIOGRAPHY

- Alexander, Jeffrey C. (2006). *The civil sphere*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. (1983). *Theoretical logic in sociology*. Volume 3: *The classical attempt at synthesis: Max Weber*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Arendt, Hannah. (1998). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lukes, Steven. (2004). *Power: a radical view*. Second Edition. London: Palgrave/MacMillan.
- Markell, Patchen. (2003). *Bound by recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Popitz, Wolfgang. (2017). *Phenomena of power: authority, domination, and violence*. New York: Columbia University Press.

Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy: an essay on interpretation*. New Haven: Yale University Press.

Schmitt, Carl. (2008). *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Chicago: University of Chicago Press.

Simmel, Georg. (1950). *The sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press.

Smith, Michael J. (1987). *Realist thought from Weber to Kissinger*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.

Weber, Max. (1946). Class, status, party; Politics as a vocation. In: Gerth, H.H. & Wright Mills, C. (eds.). *From Max Weber: essays in sociology*. New York: Oxford University Press.

Weinman, Michael. (2018). Arendt and the legitimate expectation of hospitality and membership today. *Moral Philosophy and Politics*, 5/1, p. 127-149.

MAX WEBER, HANNAH ARENDT E O PODER CIVIL**Palavras-chave**

Jeffrey C. Alexander;
 poder;
 sociedade civil;
 democracia;
 sociologia política;

Resumo

Este artigo investiga o conceito de “poder civil” no livro *The Civil Sphere*, de Jeffrey Alexander. Com isso, torna-se possível interpretar a obra situando-a entre as diferentes teorias e definições de poder presentes nos trabalhos de Max Weber e de Hannah Arendt. Lido assim, *The Civil Sphere* não se torna apenas um argumento durkheimiano sobre a solidariedade, mas também um argumento sobre os modos mais consequentes pelos quais agir em conjunto ou não agir em conjunto constituem um espaço de variação no grau em que o poder e a violência podem ser controlados, uma vez que eles são dominados na construção da soberania democrática.

MAX WEBER, HANNAH ARENDT, AND THE QUESTION OF CIVIL POWER**Abstract**

Keywords
 Jeffrey C. Alexander;
 power;
 civil society;
 democracy;
 political sociology.

This article traces the concept of ‘civil power’ in Jeffrey Alexander’s book *The Civil Sphere*. Doing so leads to an interpretation of the work as operating in the space between the different theories and definitions of power in the work of Max Weber and Hannah Arendt. Read in this way, *The Civil Sphere* becomes not only a Durkheimian argument about solidarity, but also an argument about the consequential ways in which acting together and not acting together constitute a space of variation in the degree to which power and violence can be reined in, in so far as they are reigned out in the making of democratic sovereignty.

MEMÓRIA

1 Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ),
Rio de Janeiro, RJ, Brasil
glauciavboas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5357-740X>

Glaucia Villas Bôas¹

80 ANOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS NA UFRJ: RELEMBRANDO O PIONEIRISMO DOS PROJETOS GRUPOS ECONÔMICOS (1962) E TRABALHADORES CARIOCAS (1987)

Avaliar o significado da experiência intelectual advinda da prática de ensino e pesquisa em ciências sociais, que se desenvolve há 80 anos, primeiro na Faculdade Nacional de Filosofia (FNFI) e depois no atual Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, não é tarefa de pouca monta. Que medida poderia ser usada para saber de sua importância na vida e formação de tantos professores, na repercussão de sua docência em inúmeros jovens, na imaginação e na pesquisa, nos efeitos simbólicos da produção de conhecimentos? Este pequeno registro de pesquisa certamente não responderá a essas questões, mas pretende dar início a um esforço de memória que possibilite mais adiante reunir alguns aspectos da história daquela (já longa) atividade intelectual na cidade do Rio de Janeiro para que se possa então pensar em avaliar seus efeitos.

Poucos estudantes e professores conhecem os projetos de pesquisa pioneiros realizados no campo das ciências sociais no IFCS, em um intervalo de 20 anos, no qual se intercala a ditadura militar (1964-1985). Um deles, sobre os grupos econômicos multibilionários, foi realizado de 1962 a 1967, no antigo Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Brasil, incorporado pelo IFCS em 1967; o outro, Trabalhador carioca: produção e reprodução da classe trabalhadora do estado do Rio de Janeiro (1987 a 1992), foi iniciativa de peso para alargar o conhecimento da classe trabalhadora brasileira bem como para a criação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Não há

melhor ocasião do que os festejos dos 80 anos de ciências sociais no IFCS para lembrar esses dois empreendimentos, ressaltando tanto sua repercussão nos debates sobre os temas do capital e do trabalho quanto seus efeitos na construção institucional das ciências sociais na cidade do Rio de Janeiro.

Uma das primeiras iniciativas para criar um instituto de pesquisa e formação de pesquisadores, no âmbito das ciências sociais na Universidade do Brasil, foi o Instituto de Ciências Sociais. Nem é preciso dizer que à época não existia um sistema de pós-graduação no Brasil. As instituições voltadas exclusivamente para a pesquisa eram raras. No Rio de Janeiro funcionavam o Centro Brasileiro de Pesquisa Educacionais, órgão do Instituto Nacional de Pesquisas Educacionais, criado em 1952, e o Centro Latino Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, fundado em 1957, por recomendação da Unesco, que o financiou integralmente durante dez anos. Embora se tratasse de um órgão do governo brasileiro, a Unesco apoiou também notadamente o CBPE, fosse mediante financiamento, fosse por meio de recursos para a vinda e estada de cientistas sociais estrangeiros naquelas instituições, a exemplo de Bertram Hutchinson, Herbert Blumer e Gino Germani, entre outros (Amorim, 1999: 33-35). O CBPE e o CLAPCS abriram suas portas para pesquisadores cariocas e de outras cidades brasileiras, sendo bem conhecidas, nos meios intelectuais e acadêmicos, suas bibliotecas atualizadas e suas publicações na *Revista Educação e Ciências Sociais* e na *Revista América Latina*. Era notória a internacionalização de suas atividades.

Diferentemente daqueles centros de pesquisa e formação, o ICS, criado em 1958, depois de um debate de sete anos no Conselho Universitário, era um instituto de pesquisa, vinculado à Faculdade Nacional de Filosofia, à Faculdade Nacional de Direito, à Faculdade de Ciências Econômicas e ao Museu Nacional por intermédio de sua Divisão de Antropologia. O Instituto se distinguia também dos centros de pesquisa que começavam a surgir em outras áreas do conhecimento, na antiga Universidade do Brasil, por não estar vinculado a uma cátedra específica. O Instituto foi de fato experiência única em sua época. Integraram seu Conselho Diretor Evaristo de Moraes Filho, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Luiz de Castro Faria, Victor Nunes Leal, Roberto Cardoso de Oliveira e Marina São Paulo de Vasconcellos, entre outros professores. O ICS recebia recursos da universidade.

Nas palavras de Gilberto Velho (1997), em homenagem a Maurício Vinhas por ocasião de sua morte (*Anuário Antropológico*, 1996), o ICS abrigou um dos projetos mais ambiciosos sobre grupos econômicos e condições institucionais da industrialização brasileira. Coordenada por Maurício Vinhas de Queiroz, a pesquisa identificou pela primeira vez os grupos econômicos multibilionários brasileiros e estrangeiros instalados no país, desvendando a história de sua acumulação originária. O volume de material recolhido pelo grupo de pesquisadores é surpreendente: materiais impressos de várias origens – tais como relatórios de diretoria, balanços, contas de lucros e perdas, atas de assembleias

gerais publicadas nos Diários Oficiais, além de dados do IBGE, Ministério da Fazenda, BNDE e Ministério da Indústria, que se somaram a entrevistas com economistas, políticos e especialistas em assuntos econômicos. Em 1962, ano de início do projeto, já haviam sido cadastradas 6.300 empresas dos estados da Guanabara, Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, além de um levantamento de indústrias em áreas com menor desenvolvimento industrial, como Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Amazônia, e outras situadas no Norte e no Centro-Oeste (*Revista do Instituto de Ciências Sociais*, Seção Noticiário, 1962).

Ao ampliar-se o escopo do trabalho durante as primeiras atividades,¹ foi necessário dividir a pesquisa em três grupos: Grupos Econômicos Nacionais, com a participação de Luciano Martins de Almeida, Alzira Abreu e Maria Luíza Carvalho Proença; Grupos Bilionários Estrangeiros, com José Antônio Pessoa de Queiróz e Rosélia Perissé; e Grupos Multibilionários Nacionais e Estrangeiros, com Maurício Vinhas de Queiroz e Maria Stella Amorim. Maurício Vinhas de Queiroz decidiu não estabelecer *a priori* um conceito de grupos econômicos, trabalhando com uma definição ampla como ponto de partida:

Entendemos por grupo econômico *todo conjunto relativamente poderoso de empresas interligadas pelo capital e/ou pelo poder de decisão de dirigentes comuns, sempre que os vínculos existentes entre as mesmas sejam mais fortes do que aqueles porventura mantidos com outros grupos ou empresas isoladas*. Compreende-se que só um conjunto “relativamente poderoso” é que poderia ser considerado grupo econômico; [...] Praticamente, vimos considerando “relativamente poderoso” todo o agrupamento de empresas entre as quais exista uma – no mínimo – cujo *capital próprio* seja igual ou superior a 50 milhões de cruzeiros (Queiroz, 1962: 157-158; grifos no original).

Dois anos depois do início da pesquisa, em 1964, o coordenador tinha em mãos três minuciosos relatórios, publicados em 1965 pela *Revista do Instituto de Ciências Sociais* e assinados por ele, Luciano Martins e José Antônio Pessoa de Queirós, respectivamente. Um quarto artigo, de autoria de Vera Werneck, explicava a utilização do método estatístico na análise de dados do projeto. Naqueles relatos não escapa à atenção do leitor o cumprimento da promessa do coordenador de “estudar o grau de patrimonialização ou burocratização” na estrutura interna das empresas (Queiroz, 1962: 192).

A problematização das condutas “tradicionais” *versus* condutas “modernas”, tão presente no horizonte das ciências sociais brasileiras, aparece nos trechos transcritos abaixo, que evidenciam 1) o envolvimento das relações familiares e pessoais na administração dos negócios multibilionários dos empresários brasileiros, em contraste com o *modus operandi* das empresas estrangeiras administradas por gerentes; e 2) a heterogeneidade e diversificação dos investimentos dos grupos econômicos nacionais.

Família empresarial e grupo econômico

Todo grupo econômico estrangeiro é por definição *gerencial*, isto é, dirigido por gerentes ou diretores profissionais, uma vez que os seus proprietários não se encontram no país.

Já o mesmo não ocorre com os grupos nacionais. Aqui existe com muita frequência uma fusão entre a figura do empresário e a do proprietário, e a família deste ocupa na estrutura de negócios um lugar tão significativo que podemos, quando nos referimos a esses conjuntos de empresas – falar de grupos nitidamente familiares. Analisaremos adiante os casos discrepantes, que podem ser considerados como tipos excepcionais ou de transição. Importa desde já observar que na maior parte dos casos não existe contudo um padrão único e geral de relações entre a família empresarial e o grupo econômico.

Sem dúvida, nos casos mais frequentes a família e as parentelas do empresário desempenham papel importante no controle e administração de firmas do grupo. Todavia, no que diz respeito pelo menos aos grupos multibilionários, o empresário e seus familiares aparecem acompanhados sempre, nos cargos de direção das empresas e em seu controle acionário, por homens de confiança, diretores profissionais e técnicos que não pertencem à família. Por mais que varie de grupo para grupo o número e o significado dos elementos extrafamiliares, a sua participação nunca está ausente.

Estabelecidas essas ressalvas, verifica-se que alguns grupos nacionais multibilionários são caracterizadamente *unifamiliares*. Nesses casos, indivíduos de uma determinada família, centralizada em torno de seu chefe reconhecido, atuam em posições dominantes nas diretorias e nas listas de acionistas. Esses grupos familiares podem ser mais ou menos *rigidamente hierarquizados*. No grupo Matarazzo, por exemplo, o Conde Francisco Matarazzo Júnior ocupa o cargo de diretor-presidente em 25 empresas, das quais seus filhos Eduardo e Ermelindo são sempre vice-presidentes, gerentes ou diretores-administrativos. Só poucas firmas do grupo têm outros diretores que não os membros da família. Já no grupo *Moreira Salles*, também unifamiliar, os irmãos João e Walter ocupam em várias firmas lugares que se equivalem em termos de prestígio, e há um número relativamente grande de outras firmas nas quais não aparece como diretor nenhum membro da família; em outras palavras, determinados homens de confiança têm aqui papel de relevo.

Outro padrão organizacional é representado pelos grupos *multifamiliares*. Neles, de maneira muito característica, várias famílias nucleares, aparentadas ou não entre si, giram em torno de uma outra que detém a parte estratégica dos controles acionários e os mais importantes cargos de decisão. No grupo *Almeida Prado*, que pertence a esse tipo, a família que lhe dá o nome fica naturalmente no centro do sistema, e em sua volta, ocupando posições de menor destaque, como associados menores, aparecem as famílias Alves de Lima, Vieira da Cunha, Assumpção, Souza Dantas, Gomes dos Reis, Almeida Junqueira, Oliveira Adams, etc. (Queiroz, 1962: 70-71).

O Quadro XVII tem o intuito apenas de dar uma ideia da prevalência de diretores enviados pela matriz, ou recrutados no Brasil, entre os grupos estrangeiros da amostra. A análise efetuada não pretende que se possa quantificar a variável em questão, mas apenas estabelecer, em linhas gerais, a maior ou menor tendência dos grupos estrangeiros de recrutarem no país seus gerentes, inclusive diferenças entre americanos e não americanos a esse respeito. Cerca de 60% dos grupos recrutam seus gerentes principalmente nos países de origem dos capitais controladores do grupo, sendo maior a proporção dos grupos americanos que confiam

a administração de seus interesses no Brasil a elementos locais. Essa maior “nacionalização” das diretorias dos grupos americanos em confronto com os não americanos parece se relacionar com a menor possibilidade que têm os gerentes de grupos americanos de influir na “policy” (estabelecimento das diretrizes básicas e gerais a serem seguidas pelo grupo no Brasil) adotada com relação aos interesses do grupo situados no país (Queirós, 1965: 168).

Quanto à heterogeneidade e “dispersão” dos investimentos dos grupos bilionários nacionais, Luciano Martins afirma que, no geral, podem ser atribuídas à fase do desenvolvimento, que apresenta possibilidades diversificadas de investimentos. O caso do grupo Abdalla é ilustrativo daquelas características:

Um caso extremamente significativo seria, por exemplo, o do grupo Abdalla. Este grupo dispõe entre outras das seguintes empresas: 1 fábrica de celulose, 1 fábrica de papel, 3 empresas têxteis, 2 bancos, 1 fábrica de potassa e produtos químicos, 1 estrada de ferro, 1 fábrica de cimento, 1 agroindustrial. [...] as informações que sobre a questão recolhemos parecem indicar que parte desses investimentos foi iniciada praticamente na mesma época, entre os anos de 45 e 55.

[...]

Além da causa geral já apontada essa distribuição “dispersiva” parece ligar-se também – a afirmação repousa em algumas observações colhidas durante as entrevistas qualitativas realizadas – ao receio dos empresários em limitarem suas atividades a um único setor, ou atividade econômica, e ficarem presos às oscilações conjunturais tão frequentes numa economia em desenvolvimento. A ideia de “repartir” os investimentos obedeceria, assim, àquela norma que manda “não colocar todos os ovos num único cesto”. Tal procedimento tem, evidentemente, certas justificações objetivas no contexto do desenvolvimento brasileiro (onde sobressaem precariedade de capitais, oscilações de mercado, mudanças súbitas na política governamental, etc.), mas, num plano profundo, parece dizer respeito, sobretudo, à própria mentalidade empresarial, em sua concepção nem sempre racionalizada, o que se expressa, muitas vezes, na inexistência de uma estratégia global e bem definida de expansão nos negócios. Como quer que seja, no plano das consequências, essa dispersividade dos investimentos é provavelmente uma das causas determinantes da fraqueza econômica dos grupos nacionais *vis-à-vis* os grupos estrangeiros bilionários (Martins, 1965: 112-114).

Outros resultados importantes da pesquisa diziam respeito ao elevado índice de concentração das empresas brasileiras e ao fato de poucas serem empresas abertas, com títulos negociados na bolsa de valores. Bem diferente do que ocorria nos Estados Unidos, onde bastava ter, às vezes, até menos de 20% das ações para ter o controle da empresa, no Brasil, elas eram controladas por meio de “sólidas maiorias absolutas”. Contudo, entre os resultados do trabalho, a forte relação que os grupos econômicos, industriais ou financeiros mantinham com o campo era especialmente surpreendente ao coordenador do projeto:

particularmente em São Paulo controlam empresas agrárias (agrícolas, agropecuárias, agromercantis, agroindustriais etc.), frequentes vezes desprovidas de qualquer conexão com as principais atividades do grupo [...] Importa observar

que ainda em São Paulo, os grupos de capital estrangeiro parecem mais relacionados que os nacionais aos interesses agrários: segundo estimativas preliminares, 70% deles mantêm firmas do tipo mencionado (Queiroz, 1962: 168).

UMA INTERVENÇÃO NOS DEBATES

O projeto de pesquisa sobre os grupos econômicos contribuiu para formação de jovens, como mostram depoimentos de Gilberto Velho (1997, 2012) e Alba Zaluar (2017) que dele participaram, e repercutiu notadamente nos meios acadêmicos paulistas e cariocas, intervindo nos debates:

Conceição Tavares, que havia escrito sobre a substituição de importações, frequentemente aparecia sem avisar e logo se formava um seminário. O mesmo acontecia com Florestan e com Fernando Henrique Cardoso que sempre apareciam para discutir. A pesquisa é citada em trabalhos da Conceição Tavares, de Florestan e sobretudo na tese de catedrático de FHC na USP, *O empresário industrial e o desenvolvimento econômico* (Maria Stella Amorim, e-mail, 2018).

No início dos anos 1960, José de Souza Martins se tornou assistente de Maurício Vinhas de Queiroz por recomendação de Fernando Henrique Cardoso:

Desde 1963, por sugestão de Fernando Henrique, eu me envolvia também, numa enorme pesquisa de Maurício Vinhas de Queiroz sobre grupos econômicos no Brasil, realizada no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Brasil, hoje Universidade Federal do Rio de Janeiro. Maurício e seu grupo haviam organizado um imenso banco de dados sobre os grupos brasileiros e estrangeiros aqui no Brasil. A pesquisa entrava agora na fase de estudo qualitativo sobre as fontes de capital e o modo como se dera a acumulação originária de capital em cada um dos grupos multibilionários. Falou com Fernando Henrique sobre a pesquisa em São Paulo e ele propôs que fosse eu a fazer a pesquisa com mais alguém. Sugeri Antônio Carlos de Godoy, meu colega de turma e também aluno de Fernando Henrique. Escrevi doze pequenas monografias sobre o processo histórico de formação de grupos que me coube estudar. Eram meus relatórios de pesquisa. Mencionei-os a Florestan e disse-lhe que gostava particularmente da monografia sobre o conde Matarazzo. Ele me pediu que lhe trouxesse o texto. Leu e sugeriu que eu o desenvolvesse rapidamente e o transformasse numa dissertação de mestrado. Trabalhei intensamente (Martins, 2006: 145).²

Na época, o Centro de Sociologia Industrial e do Trabalho (Cesit), criado por iniciativa da cadeira de sociologia I da USP, ocupada então por Florestan Fernandes, protagonizava a guinada teórica e temática que vinha sendo almejada pelos jovens pesquisadores paulistas, vinculados a Florestan Fernandes, voltando seu foco de interesse para o estudo da sociedade de classes e do desenvolvimento. Um dos pesquisadores ocupados com aquela temática era Fernando Henrique Cardoso, que fazia pesquisa para sua tese de livre-docência, *Empresário industrial e desenvolvimento econômico*, defendida em 1963. Em 1967, quando o ICS encerrou suas atividades, Maurício Vinhas de Queiroz foi para a Universidade de São Paulo fazer o doutorado com Luís Pereira, assistente de Florestan, defendendo, em 1972, tese intitulada *Grupos econômicos e modelo brasileiro*.

Na realidade o debate mais candente no final dos anos 1950 e início da década seguinte concentrava-se no papel da burguesia nacional no processo brasileiro de mudanças. Uma parte engajada dos intelectuais, sobretudo de esquerda, creditava à burguesia uma posição nacionalista e, ajuizava que ela poderia se unir aos trabalhadores e operários para liderar as reformas sociais. Segundo José de Souza Martins (2006: 146), a pesquisa dos grupos econômicos, coordenada por Maurício Vinhas de Queiroz, contrariava aquela tese e serviu de base para sustentar outras posições. Do mesmo modo, a tese de Fernando Henrique punha em xeque o papel do empresariado nacional na liderança das transformações sociais. No momento em que uma discussão fervorosa sobre a autonomia política e econômica do país circulava de norte a sul – na esfera pública, nos sindicatos urbanos e rurais, nos partidos, na imprensa, nos centros de cultura, na música, no cinema e no teatro –, os resultados das pesquisas sociológicas sobre o empresariado brasileiro e estrangeiro instalados no país guardaram uma visão cética relativamente ao papel da burguesia nacional no projeto de transformação do país. A pesquisa do ICS teve importante papel nesse diagnóstico.

A visão cética do panorama político brasileiro resultante do projeto se mostrou correta no decorrer dos acontecimentos políticos e econômicos do início da década de 1960. Em meio à profunda crise econômica provocada pela rápida desaceleração do crescimento econômico e a tomada do poder pelo regime militar ditatorial, as expectativas sociais foram duramente revertidas. O livro de Luciano Martins (1968) *Industrialização, burguesia nacional e desenvolvimento* evidencia a brusca quebra das expectativas e previsões relativas à atuação da burguesia nacional no processo de desenvolvimento econômico autônomo. Ao retomar, em seu diagnóstico, os dados e as análises do referido projeto, sobretudo no capítulo “Empresário e mudança social: redimensionamento de um papel”, o autor adverte que a realização do modelo de desenvolvimento nacional integrado passou a depender do surgimento de novos atores sociais e da superação dos limites estruturais do “capitalismo periférico”, o que, segundo ele, dependia de tantas variáveis, que não se dispunha naquele momento (1968) de uma resposta (Martins, 1968: 160-161).

DUAS DÉCADAS DEPOIS

Não seria possível neste breve registro de pesquisa relatar o que ocorreu com o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais durante o regime ditatorial, sobretudo depois do Ato Institucional número 5, decretado em dezembro de 1968. Houve um desmantelamento das atividades de ensino e pesquisa com a cassação de professores e alunos, com a prisão de muitos deles e assassinato de alguns. O IFCS, criado em 1967 com a Reforma Universitária e que funcionava na rua Marquês de Olinda, em Botafogo – em duas instalações: na frente uma bela casa que abrigava o Instituto de Pesquisa; atrás uma construção precária em que eram ministradas as aulas do curso de ciências sociais –, foi abruptamen-

te transferido para o prédio da antiga Escola Nacional de Engenharia, no Largo de São Francisco no Centro da cidade. Sua biblioteca foi transportada em caminhões da Celurb (Companhia Estadual de Limpeza Urbana), os livros jogados em salas que só foram abertas em 1980. Eram proibidas as reuniões com mais de três professores. O IFCS foi a instituição universitária federal mais atingida pelos órgãos de repressão da ditadura. Sobreviveu graças aos poucos professores jovens que lá permaneceram dando aulas, aos alunos combativos e aos funcionários que souberam lidar com aquela situação de exceção.

Só o entendimento desses anos difíceis revela a dimensão do “ressurgimento” da instituição no decorrer do regime democrático no país, permitindo avaliar a determinação com que o Instituto reconstruiu suas atividades em novos tempos. No que respeita à pesquisa, já em 1987 inicia-se, no âmbito das ciências sociais, o projeto Trabalhador Carioca. Produção e Reprodução da Classe Trabalhadora no Estado do Rio de Janeiro, cujo objetivo era investigar a especificidade dos trabalhadores urbanos cariocas: “o projeto abria um importante espaço de reflexão sobre o trabalho no Brasil, já que contrapunha o caso específico do Rio de Janeiro ao sempre estudado caso paulista, de certa forma paradigmático da industrialização e de seus efeitos sobre a economia e a sociedade brasileiras” (Abreu, Memorial, 1996) A pesquisa contou com recursos da Financiadora de Inovação e Pesquisa (Finep) e no decorrer das atividades recebeu também apoio do CNPq.

Depois de duas décadas de regime autoritário, o debate político não se remetia mais ao papel da burguesia nas reformas, centrando-se antes na redemocratização do país e nos movimentos sociais. Quem mergulha na leitura de *O trabalhador carioca. Estudos sobre trabalhadores urbanos do Estado do Rio de Janeiro*, coletânea organizada por Alice Rangel de Paiva Abreu e Elina Gonçalves da Fonte Pessanha (1995) percebe que o projeto de pesquisa sobre a classe trabalhadora se configura em momento político, histórico e social bem distinto daquele dos Grupos Econômicos Multibilionários, no qual a memória, a perspectiva de gênero, a população infantil e jovem dessassistida, os movimentos sindicais e a violência vão paulatinamente tomar conta da agenda política, da esfera pública e da temática das ciências sociais. O projeto sobre o trabalhador carioca aborda pioneiramente alguns desses temas.

O estudo se dividia em dois grandes módulos. Um conjunto de pesquisas recuperava a memória do papel do Estado no desenvolvimento industrial do Rio de Janeiro, característica que em muito diferenciou aquele processo da formação industrial no estado de São Paulo. Os estudos sobre a indústria naval, a Fábrica Nacional de Motores e a Companhia Siderúrgica Nacional coordenados por Elina da Fonte Gonçalves Pessanha, José Ricardo Ramalho e Regina Lúcia de Moraes Morel, respectivamente, mostram como a intervenção do Estado na edificação da indústria repercutiu na configuração das classes trabalhadoras cariocas, em suas lutas e seu estilo de vida, ressaltando a natureza específica de seus movimentos reivindicatórios:

Por um lado, o Rio tem um processo de industrialização regional que, contrariamente ao modelo de associação com o complexo exportador cafeeiro, se desenvolve vinculado ao comércio (principalmente importador) e ao capital financeiro. Por outro lado, a condição de capital da República e a decorrente proximidade com órgãos do governo federal acentuam o papel do Estado nesse processo.

[...] A forte presença do Estado no desenvolvimento industrial do Rio de Janeiro aprofundou as características próprias de uma classe trabalhadora altamente reivindicativa e com amplos setores capazes de explorar positivamente os espaços existentes de negociação com os demais setores da sociedade. Configura-se assim o chamado “trabalhismo à carioca”, que se atualiza pela lógica das reciprocidades e alianças do populismo, ajudando a compor a vanguarda do movimento sindical pré-64, que o golpe militar tão violentamente combateu (Abreu & Pessanha, 1995: 7-8).

[...] os estudos sobre as empresas estatais mostram como o Estado no Brasil não só investiu no setor produtivo, mas também se preocupou com suas tarefas de gerência. A instalação de regimes de produção estatais implicou uma fusão dos aparatos do Estado com os aparatos fabris (Buroway, 1985). A legislação industrial foi introduzida para regular e absorver conflitos de classe, e para facilitar o estabelecimento de diferentes formas de dominação sobre os trabalhadores.

A complexidade da resistência aparece com o surgimento e o crescimento da resistência coletiva através da ação sindical. Os diferentes tipos de resistência operária às estratégias empresariais do Estado apontam para diferentes níveis de percepção do conflito com a gerência. Embora isto tenha causado desavenças entre militantes e não militantes, a diferença não desqualifica a resistência individual e coletiva, nem torna menos importante a reação às formas de dominação impostas (Ramalho, 1995: 57).

Não era apenas temática a diferença entre os dois projetos em foco. Enquanto o primeiro focalizava o papel dos empresários no desenvolvimento nacional, buscando saber das possibilidades de realização no futuro de uma sociedade moderna no Brasil, o segundo indagava a respeito do papel do Estado na edificação da indústria e do protagonismo político dos trabalhadores antes de 1964. A pesquisa sobre os trabalhadores cariocas prenuncia a grande virada na concepção moderna de tempo que durante décadas fundamentou as pesquisas nas ciências sociais brasileiras (Villas Bôas, 2006) ao substituir o diagnóstico do futuro pela registro da memória do passado. Além disso, em larga escala, percebe-se uma mudança metodológica que valoriza a voz dos atores sociais como nos mostra o depoimento de um trabalhador entrevistado por Regina Morel (1995: 63):

O Sr. G., um dos nossos primeiros entrevistados, morador do Bairro do Retiro como tantos outros aposentados, ao saber de nosso interesse em estudar a história dos ex-trabalhadores da CSN, presenteou-me, alguns dias após nosso primeiro contato, com a seguinte descrição de sua chegada, escrita de próprio punho, em duas folhas de caderno escolar:

“Setembro de 39: a Alemanha invadia a Polônia e em 8 de novembro de 1942 eu embarcava no trem da Rede Sul Mineira, no trem que vinha para Cruzeiro, que sai de Passa Quatro às 9 horas da manhã. Quando deu 16 horas, estava em Volta Redonda.

Uma estaçãozinha da Central do Brasil, a 12 quilômetros de Barra Mansa, sendo Volta Redonda distrito desta. Arranjei emprego numa firma empreiteira e em 11 de fevereiro de 1942 fui ao escritório da CSN procurar para me fichar. Fiz experiência e fui matriculado. Trabalhei três anos das 6 da manhã às 18 horas da tarde. Em Volta Redonda quase nada existia. Estavam sendo construídos os escritórios, os alojamentos, tudo de madeira, até o Hospital. Milhares de homens. Todos estavam na luta. Era dia e noite sem parar, um verdadeiro formigueiro; caminhões, homens, máquinas e tratores [...] Dez meses depois, a 8 de novembro de 1942, o governo declara de interesse militar a usina de Volta Redonda. Fiquei mobilizado. Trabalhei na construção e instalação de água e esgoto em algumas mil casas e em janeiro de 1949 fui para a usina sendo classificado como mecânico de manutenção.”

E, para concluir, é com satisfação que nos conta:

“Eu fui lutando, fui lutando... formei um casal de universitários: uma professora e um engenheiro industrial metalúrgico, formado em 1975” (Morel, 1995: 63).

Outro importante conjunto de estudos tinha o objetivo de pesquisar as mudanças relativas à segmentação do mercado de trabalho, pondo em foco a questão da marginalidade e da inserção diferenciada de homens e mulheres a partir de uma perspectiva de gênero e da infância. Nessa direção, as pesquisas desvendam as ambiguidades da subcontratação e seus efeitos no desenvolvimento profissional dos trabalhadores, evidenciando as diferenças de gênero; descrevem os deslocamentos e os meandros das ocupações femininas ao longo de algumas décadas do XIX ao XX e mostram as consequências do trabalho infantil na fábrica. Desse módulo participaram Alice Rangel de Paiva Abreu, Bila Sorj, Rosilene Alvim, Paola Cappellin e Luiz Antonio Machado.

Os trechos a seguir versam, primeiro, sobre o espaço produtivo feminino, destacando as especificidades do trabalho das mulheres em regime de subcontratação; segundo, sobre as mudanças ocorridas nas ocupações femininas no mercado de trabalho de 1872 a 1980:

A produção realizada no domínio doméstico incorpora um conjunto de crenças, significados e práticas associados ao mundo feminino e à divisão sexual das tarefas domésticas. De fato a separação espacial, temporal e funcional entre trabalho industrial e vida familiar acontece, apenas, para o grupo masculino, enquanto que para as costureiras estas esferas de atividades se interpenetram, exigindo uma permanente adaptação entre elas. Costurando ora na sala, ora na cozinha ou quarto, a geografia da produção molda-se ao ritmo dos rituais familiares. O tempo da produção se adapta e, por vezes, interfere no tempo dedicado aos afazeres domésticos e a diferenciação das funções produtivas e do trabalho doméstico é fracamente realizada, à medida que costurar e cuidar dos filhos, de doentes, e, ainda, vigiar a casa, são tarefas realizadas simultaneamente (Abreu & Sorj, 1995: 141).

A taxa de mão de obra feminina operária reconstruída sobre a base dos censos no Brasil desenha-se graficamente como uma curva . Isto é, desde o período de mais alta inserção feminina (fim do século XIX) até a década de 1950, sua participação declina rapidamente. Nos últimos anos, de 1970 a 1980, observa-se uma recuperação sem por isso alcançar a alta taxa de sua participação registrada em 1872 (Cappellin, 1995: 101-102).

O censo de 1872 registra, para o Estado do Rio de Janeiro, ao lado da incorporação das operárias nos estabelecimentos industriais, o grande conjunto de costureiras (21.536) que é numericamente superior ao total de operários. Devem ser incluídas também outras ocupações: as parteiras (que representam 10% do pessoal da saúde), as artistas (5%), as professoras (38%), as comerciárias (2%), as trabalhadoras dos serviços domésticos (68%), além das mulheres (36%) que atuam diretamente na agricultura (Capellin, 1995: 105).

Além da ênfase na memória e na escolha de temas e metodologias inovadoras, as pesquisas sobre as classes trabalhadoras descortinam o processo de especialização agudo que vinha ocorrendo nas ciências sociais, de forma acelerada, a partir da Reforma Universitária de 1968 e da implantação do sistema nacional de pós-graduação. Tanto assim que uma das referências importantes dos pesquisadores, ao falar sobre sua iniciativa, é o sucesso do Grupo de Trabalho Processo de Trabalho e Reivindicações Sociais, da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs), criado em 1984 e que os entusiasmou de tal forma, a ponto de solicitar recursos à Finep. Se num primeiro momento, a agenda temática das ciências sociais estava vinculada a questões nacionais como a modernidade e o desenvolvimento do país, o período de redemocratização aprofundou a escolha de temas específicos e incrementou uma segunda e decisiva fase da institucionalização das ciências sociais no país.

Dividíamos [essas] “descobertas” de pesquisa com outras, de colegas de todo o país, reunidos num novo Grupo de Trabalho da Anpocs – o GT Processo de Trabalho e Reivindicações Sociais, criado em 1984 [...]. Ali estavam, entre muitos outros, a sempre lembrada Beth Lobo, Márcia Leite, Laís Abramo, Helena Hirata, Nadia Castro, Antonio Sérgio Guimarães, Iram Rodrigues, Amelia Cohn, José Sérgio Leite Lopes, Magda Neves, Leila Blass, Michael Hall, Christian Azaiz, Leda e Malu Gitahy, Sonia Guimarães, Ricardo Antunes, Andre Laino, Afonso Fleury, Edna Castro. O grupo funcionava paralelamente ao tradicional GT de Sindicalismo. Muitos de nós estudávamos também sindicalismo, mas o novo grupo enfatizava a ligação entre o que era vivido nos locais de trabalho e a construção das demandas trabalhadoras que o sindicato podia ou não absorver – daí as “oposições sindicais” –, e isso nos parecia fundamental naquele momento de afirmação do protagonismo de classe e da crescente autonomia de seus projetos – e dos nossos – para a restauração da democracia em nosso país (Pessanha, 2015: 23).

O projeto passou a funcionar na sala 418 do prédio do IFCS. “Reformamos a sala 418 – a das bancadas azulejadas – dividimos e equipamos as salas, e instalamos uma linha de telefone, luxo raro na época” (Pessanha, 2015: 18). Luxo era mesmo todo o conjunto de salas abrigado na 418, num momento em que o IFCS apenas começava a dar seus primeiros passos para reordenar a “casa” que lhe fora destinada na ditadura, investindo no prédio e na sua produção acadêmica. A pesquisa sobre os trabalhadores, afirma Alice Abreu (1996), foi o embrião de um dos grupos de pesquisa mais fortes da pós-graduação do IFCS, consolidando um espaço institucional de debate e contribuindo de forma decisiva para a crescente qualidade do curso de mestrado e mesmo da graduação, congregando inúmeros bolsistas de iniciação científica.³

Ao iniciar este registro de memória, ponderei não ser simples encontrar uma medida para avaliar os efeitos de uma prática intelectual de 80 anos no âmbito das ciências sociais no IFCS. Certamente estudos mais aprofundados poderão aquilatar a importância daquelas atividades de pesquisa e formação de jovens. Ao concluir estas anotações, contudo, vale dizer que um primeiro passo, naquele sentido, é questionar a descontinuidade provocada pelos anos de ditadura, e à revelia das interpretações correntes, que seguem um único modelo institucional-padrão, acolher a história singular do ICS e do IFCS. Só assim é possível insistir na busca e na leitura da documentação que registra aquelas atividades e descobrir a vitalidade própria de diferentes gerações de cientistas sociais que não se curvaram diante dos obstáculos. Que a comemoração dos 80 anos das ciências sociais no IFCS seja um marco para a inauguração de novos estudos sobre sua memória.

Recebido em 10/12/2018 | Aprovado em 15/1/2019

Glucia Villas Bôas é professora titular do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ e do Programa de Pós-Graduação em Artes, Cultura e Linguagens da UFJF. Dedicou sua docência e pesquisa à teoria sociológica e à sociologia da cultura. Entre livros e artigos publicados, destacam-se a organização de *Arte e vida social. Pesquisas recentes no Brasil e na França* (2016) e *Georg Simmel. Ensaios de estética sociológica* (2016).

NOTAS

- 1 Agradeço gentilmente a Maria Stella Amorim a presteza com que respondeu mensagem que lhe enviei pedindo informações sobre o projeto.
- 2 A dissertação de mestrado de José de Souza Martins, *Empresário e empresa na biografia do conde Matarazzo*, foi publicada em 1967 na série Monografias do ICS e, em segunda edição em 1973 pela Editora Hucitec, em São Paulo, com o título *Conde Matarazzo. O empresário e a empresa*.
- 3 Paralelamente à realização do projeto sobre as classes trabalhadoras apoiado pela Finep, foi criado o Laboratório de Pesquisa Social e logo o seu Programa de Iniciação Científica, financiado pela Fundação Ford e coordenado por Yvonne Maggie com a participação de cerca de 20 professores. O objetivo do LPS era a melhoria da graduação em ciências sociais pela inserção dos estudantes em projetos de pesquisa. Os dois projetos foram decisivos para a construção da Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia e para a diminuição da evasão e melhoria da graduação em ciências sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abreu, Alice Rangel de Paiva & Pessanha, Elina da Fonte Gonçalves (orgs.). (1995). *O trabalhador carioca. Estudos sobre os trabalhadores urbanos do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora JC.

Abreu, Alice Rangel de Paiva & Sorj, Bila. (1995). Subcontratação e relação de gênero na indústria de confecção. In: Abreu, Alice Rangel de Paiva & Pessanha, Elina da Fonte Gonçalves (orgs.). *O trabalhador carioca. Estudos sobre os trabalhadores urbanos do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora JC.

Abreu, Alice Rangel de Paiva. (1996). *Memorial*. IFCS/UFRJ (mimeo).

Abreu, Alice Rangel de Paiva & Pessanha, Elina da Fonte Gonçalves. (1995). Apresentação. In: Abreu, Alice Rangel de Paiva & Pessanha, Elina da Fonte Gonçalves (orgs.). *O trabalhador carioca. Estudos sobre os trabalhadores urbanos do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora JC, p. 7-11.

Amorim, Maria Stella. (1999). Costa Pinto e a Missão Sociológica. In: Maio, Marcos Chor & Villas Bôas, Glaucia (orgs.). *Ideias de modernidade e sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, p. 23-38.

Cappellin, Paola. (1995). Ocupações femininas. Reconstituindo as relações de gênero no mercado de trabalho regional. Rio de Janeiro, 1972-1980. In: Abreu, Alice Rangel de Paiva & Pessanha, Elina da Fonte Gonçalves (orgs.). *O trabalhador carioca. Estudos sobre os trabalhadores urbanos do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora JC, p. 97-137.

Martins, José de Souza. (2006). Entrevista. In: Bastos, Eli-de Rugai; Abrucio, Fernando; Loureiro, Maria Rita & Rego, José Marcio (orgs.). *Conversas com sociólogos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, p. 135-160.

Martins, Luciano. (1968). *Industrialização, burguesia nacional e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Editora Saga.

Martins, Luciano. (1965). Grupos bilionários nacionais (1 a 4 bilhões). *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, 2/1, p. 79-116.

Morel, Regina L. de Moraes. (1995). História incorporada e identidade coletiva entre trabalhadores aposentados da Companhia Siderúrgica Nacional. In: Abreu, Alice Rangel de Paiva & Pessanha, Elina da Fonte Gonçalves (orgs.). *O trabalhador carioca. Estudos sobre os trabalhadores urbanos do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora JC, p. 61-96.

Pessanha, Elina da Fonte Gonçalves. (2015). *Memorial*. IFCS/UFRJ (mimeo).

Queirós, José Antônio Pessoa de. (1965). Grupos bilionários estrangeiros (de 1 a 4 bilhões). *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, 2/1, p. 117-186.

Queiroz, Maurício Vinhas de. (1965). Grupos multibilionários. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, 2/1, p. 47-77.

Queiroz, Maurício Vinhas de. (1962). Os grupos econômicos no Brasil. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, 1/2, p. 157-168.

Ramalho, José Ricardo. (1995). Empresas estatais de primeira geração: formas de gestão e ação sindical. Abreu,

Alice Rangel de Paiva & Pessanha, Elina da Fonte Gonçalves (orgs.). *O trabalhador carioca. Estudos sobre os trabalhadores urbanos do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora JC, p. 37-60.

Revista do Instituto de Ciências Sociais. (1962). Seção Noticiário. 1/1, p. 273-274.

Velho, Gilberto. (2012). Entrevista. In: Trindade, Hêlgio. *Ciências sociais no Brasil. Diálogos com mestres e discípulos*. Brasília: Anpocs/Liber Livro Editora, p. 299-317.

Velho, Gilberto. (1997). Maurício Vinhas de Queiroz (1921-1996). *Anuário Antropológico*, 1996. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 283-285.

Villas Bôas, Gláucia. (2006). *Mudança provocada*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

Zaluar, Alba Maria. (2017). Depoimento. Rio de Janeiro: CPDOC/Fundação Getúlio Vargas.

**80 ANOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS NA UFRJ:
RELEMBRANDO O PIONEIRISMO DOS PROJETOS
GRUPOS ECONÔMICOS (1962) E
TRABALHADORES CARIOCAS (1987)**

Resumo

Na ocasião em que as ciências sociais completam 80 anos de existência na UFRJ, este artigo comemora dois projetos de pesquisa pioneiros, realçando tanto sua repercussão nos debates sobre os temas do capital e do trabalho quanto seus efeitos na construção institucional das ciências sociais no Rio de Janeiro. A primeira dessas pesquisas, realizada no Instituto de Ciências Sociais na década de 1960, sob a coordenação de Maurício Vinhas de Queiroz, identificou pela primeira vez os grupos econômicos brasileiros e estrangeiros instalados no país; a segunda, sob a coordenação de Alice Rangel de Paiva Abreu e Elina Gonçalves da Fonte Pessanha, com início no final de 1980, revelou características do protagonismo político dos trabalhadores e da participação do Estado em grandes empresas além de abordar questões de gênero e juventude.

Palavras-chave

Ciências sociais;
Universidade Federal do Rio de Janeiro;
memória;
projetos de pesquisa;
história das ciências sociais no Rio de Janeiro.

**80 YEARS OF SOCIAL SCIENCES AT THE
FEDERAL UNIVERSITY OF RIO DE JANEIRO:
REMEMBERING THE GROUNDBREAKING PROJECTS
ECONOMIC GROUPS (1962) AND WORKERS
IN RIO DE JANEIRO (1987)**

Abstract

On the occasion in which the Social Sciences complete 80 years of existence at the Federal University of Rio de Janeiro, this article commemorates two groundbreaking research projects, by highlighting their repercussion on debates on work and capital, as well as their influence on the institutionalization of the Social Sciences in Rio de Janeiro. The first one, conducted at the Institute of Social Sciences in the 1960's under the supervision of Maurício Vinhas de Queiroz, identified for the first time the Brazilian and foreign economic groups established in the country. The second project, directed by Alice Rangel de Paiva Abreu and Elina Gonçalves da Fonte Pessanha, started in the late 1980's, with a broad agenda: to disclose the political protagonism of workers, and State intervention ranging into enterprises, as well as to address gender and youth-related questions.

Keywords

Social sciences;
Federal University of Rio de Janeiro;
memory;
research projects;
history of social sciences in Rio de Janeiro.

RESENHAS

DILEMAS E PERSPECTIVAS DOS FEMINISMOS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Buarque de Hollanda, Heloísa (org.). (2018). *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

“Há pouquíssimo tempo, por volta de 2015, eu acreditava que a minha geração teria sido, talvez, a última empenhada na luta das mulheres. Até que um vozerio, marchas, protestos, campanhas na rede e meninas na rua se aglomeraram”. O depoimento de Heloísa Buarque de Hollanda expressa percepções de várias lideranças históricas do movimento feminista no Brasil. Até recentemente, muitas pensavam que o feminismo estava em crise, fosse por dificuldade de renovação de seus quadros, fosse pela falta de eferescência cultural em torno das suas pautas. E então veio a “explosão”.

Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade (2018) descreve a transformação recente do feminismo no Brasil em um movimento de massas, destacando o papel das ferramen-

tas de comunicação digital na difusão do seu ideário. Organizado por Heloísa Buarque de Hollanda, professora emérita da Faculdade de Letras da UFRJ, o livro lida também com as consequências dessa expansão: ao ganhar mais adeptas, fica mais patente a heterogeneidade do campo de interesses e a amplitude das divergências em torno dos diagnósticos, objetivos e táticas dos diversos feminismos.

Heloísa assinala que nos anos 1980 o discurso hegemônico do feminismo no Brasil se conjugava no singular, afirmando a especificidade da “mulher” e a relativa autonomia do feminismo em face das outras lutas sociais. Hoje o espaço público do feminismo rechaça a ideia de uma “condição feminina” universal e conjuga o feminismo no plural, combinando eixos como gênero,

classe, raça, etnia, orientação sexual, deficiência, religião etc. A ideia que predomina é que o feminismo deve se ocupar das diversas opressões existentes na sociedade, pois não existe uma experiência única capaz de organizar a luta política.

Explosão feminista trabalha entre os registros acadêmico, pessoal e político, propondo um panorama dos “feminismos da diferença” da atualidade pelos testemunhos de algumas de suas protagonistas. Descrito como um “livro-ocupação”, a estrutura de capítulos procura observar os diferentes “lugares de fala” estabelecidos no campo político do feminismo contemporâneo. Conta com artigos, entrevistas e colaborações, que ocupam quatro grandes partes de um livro de 544 páginas.

Em “Novas Gerações” as colaboradoras fazem um balanço dos protestos de rua, do uso das redes sociais e da busca da representação política pelas feministas em anos recentes. “Palavra forte” coleciona reflexões sobre o feminismo nas artes, poesia, cinema, teatro, música e academia. “Os feminismos da diferença” apresenta contribuições de mulheres que se demarcam como negras, indígenas, asiáticas interseccionais, transfeministas, lésbicas, radicais e protestantes. Por fim, “As veteranas, ou um sinal de alerta sobre uma memória não escrita” traz depoimentos de lideranças destacadas dos movimentos feministas atuantes desde os anos 1970 e 1980.

Explosão feminista dá acesso a uma miríade de abordagens sobre o feminismo, nos estimulando a assumir diversos ângulos e prismas, e incenti-

vando a desconstrução de verdades estabelecidas – seja na sociedade, seja no interior do próprio campo discursivo e político do feminismo. Dois eixos se destacam. O primeiro é como a perspectiva teórica e política de gênero permite questionar a ideia de mulher tomada como padrão no Brasil: branca e possuidora de um “corpo natural”. Como assinalam Vieira e Gomes, além de alienar as diversas expressões de gênero na sociedade, esse ideal colabora para reforçar a noção de uma mulher determinada pela biologia. É precisamente a inscrição das diferenças e desigualdades no mundo da natureza que torna invisíveis os mecanismos sociais que produzem e sustentam as desigualdades de gênero.

O segundo aspecto que chama atenção é como a noção de “feminismo” não acomoda confortavelmente os horizontes e experiências de várias mulheres, como explicam algumas autoras da coletânea. O campo social é atravessado por outros eixos além do gênero, e esse estabelece relações complexas com diversas desigualdades e dimensões estruturais da vida. As próprias conquistas obtidas pelas feministas e plasmadas em forma de leis e políticas públicas atingem de maneira diversa e desigual o coletivo difuso que chamamos de “mulheres”.

As mulheres indígenas, por exemplo, permanecem sem acesso à maioria das políticas públicas para mulheres e são invisíveis nas estatísticas sobre violência. Oliveira e Benites destacam que elas enfrentam o duplo desafio de lutar enquanto mulheres e membros de suas comunidades, em

defesa de seu território e cultura. Elas frisam também que a cultura indígena possui formas específicas de papéis de gênero, que não segregam as mulheres dos eventos sociais e políticos, e que isso vem mudando – para pior – com a influência da cultura não indígena.

Nesse sentido, o movimento crítico do feminismo é situado e não uma teleologia universal. As alianças e coalizões possíveis precisam ser construídas de forma histórica, contingente às circunstâncias e sensível às diferenças. A seção final, em que falam as “veteranas”, reúne relatos sobre os primeiros grupos de reflexão, as campanhas contra a violência doméstica, a luta por delegacias especializadas, a formação dos conselhos estaduais dos direitos da mulher, a campanha na Constituinte, que trouxe marcos legais tão importantes, a ação transversal em campos como saúde, moradia, renda mínima, trabalho, direitos reprodutivos, bem como a luta de mulheres negras pela produção de estatísticas e ações de protesto contra o racismo. São mulheres irreverentes, iconoclastas, rebeldes, hoje na casa dos 70 anos, que inventaram formas de fazer política diante de diferentes dilemas e contextos.

UMA “QUARTA ONDA” FEMINISTA?

Explosão feminista estimula diversas reflexões sobre os feminismos contemporâneos. Responsáveis pelos dois primeiros capítulos, Bogado e Costa descrevem as características das jovens mulheres que compõem a “quarta onda” do feminismo no Brasil: a preferência por formas de organização autônoma e horizontal, o rechaço à mediação

e ao surgimento de lideranças e a importância do corpo e da *performance* como repertórios de protesto. Elas frisam ainda a importância conferida às múltiplas posições identitárias das ativistas e apontam a utilização intensa das redes sociais como vetor de ativismo como marcador essencial. É no espaço virtual que as experiências em primeira pessoa, a difusão de estilos de vida e narrativas de si marcam uma nova forma de fazer política, que dilui as fronteiras entre o que é público e privado.

Os modos de agir, sentir e pensar se estabelecem em sociedade, e as ações políticas se dão no interior de disputas e estruturas de oportunidades. Os primeiros capítulos de *Explosão feminista* nos instigam a buscar um referencial teórico mais claro para o conceito de “onda”. Isso porque o próprio processo de produção de identidades ativado por essa ideia em um campo heterogêneo como o feminismo pode ser encarado como reflexo de disputas de poder e lutas por reconhecimento. O uso de repertórios como a horizontalidade, o rechaço às lideranças, e as marcações interseccionais nos corpos também podem ser pensado como táticas, formas de identificação e delimitação de fronteiras políticas – sempre fluidas e provisórias – entre os grupos. O caráter aparentemente espontâneo das manifestações de rua, divulgadas e convocadas pelas redes sociais, também não deve nos cegar para a importância do ativismo não virtual, das instituições que dão apoio e infraestrutura e os encontros geracionais que favorecem as mobilizações (Gomes & Sorj, 2014).

Além disso, diversas lideranças feministas forjadas nas práticas e atividades da “quarta onda” se lançaram recentemente na disputa por cargos eleitorais. Isso dá demonstração prática da fluidez entre as dicotomias autonomia/institucionalização e horizontalidade/verticalidade. Seria instigante olhar mais para experiências que procuram mediação entre essas dicotomias: iniciativas como as “mandatas”, “gabinetonas” e as “chapas coletivas” nas câmaras municipais e estaduais, por exemplo, buscaram adaptar à política institucional as experimentações recentes das feministas com formas de organização na sociedade civil como os coletivos e as ocupações.

Essa multiplicação de candidaturas de feministas expressa aquilo que Sorj (2018) chamou de “reencantamento da política”, um impulso de reocupar espaços de poder e reivindicar direitos para o Estado. É possível traçar semelhanças com o momento de institucionalização do feminismo nos anos 1990 descrito pelas “veteranas” na última seção do livro. Foi ali que muitas feministas que haviam construído formas autônomas de atuação na sociedade civil viram a necessidade e a oportunidade de buscar a infraestrutura do aparato estatal ou das ONGs para dar escala e continuidade a suas ações. O feminismo, enfim, é um campo em fluxo permanente (Álvarez, 2014).

DEPOIS DA “EXPLOSÃO”

Durante as eleições presidenciais de 2018, milhares de pessoas ocuparam mais de uma centena de cidades brasileiras para protestar contra o candi-

dato Jair Bolsonaro. A convocação começou no grupo de Facebook Mulheres contra Bolsonaro, que aglutinou quase quatro milhões de usuárias, e transbordou para outros espaços virtuais e não virtuais. No pico da manifestação, estima-se que havia 100 mil pessoas reunidas no Largo da Batata, em São Paulo, e 25 mil na Cinelândia, no Rio de Janeiro. Segundo Céli Pinto, o #EleNão foi a maior manifestação de mulheres da história do Brasil (Rossi, Carneiro & Gragnani, 2018). O sucesso mobilizador do slogan #EleNão é uma expressão da escala e da pluralidade do feminismo contemporâneo descritos em *Explosão feminista*. O rechaço a um candidato foi um enquadramento de protesto suficientemente aberto para mobilizar interesses diversos. Esse foi também um pleito marcado pelo impacto avassalador das redes sociais e mensageiros instantâneos e da forte eficácia de campanhas virtuais que disseminaram ondas de pânico moral em torno de questões de gênero e feminismo. Isso deve nos incentivar a olhar para esses meios a partir de novas perguntas.

Por um lado, como demonstram as autoras de *Explosão feminista*, as redes sociais foram fundamentais para o feminismo, ajudando na produção de novas subjetividades, conexões e solidariedades e a articulação do ambiente virtual e não virtual. Por outro lado, as redes sociais não são meros suportes horizontais e neutros de conexão e propagação de informações. Uma questão que fica por ser abordada, portanto, é como esses meios estruturam, abrem – e também fecham – oportunidades de mobilização e intervenção

discursiva das feministas. As redes e comunicadores instantâneos têm seu funcionamento determinado por decisões corporativas e incentivam formas específicas de difundir e entender a mensagem, afetando os hábitos de percepção e interações sociais dos usuários. Uma dimensão pouco trabalhada em *Explosão feminista* é o caráter fortemente conflitivo do ecossistema virtual em que atuam as feministas: em virtude da sua própria estrutura e funcionamento, essas redes frequentemente exacerbam as divergências, o individualismo e determinadas visões binárias e fixas das identidades (Han, 2018).

As mudanças na comunicação política introduzidas pelas companhias de tecnologia digital afetam também a

democracia e, portanto, o terreno de atuação do feminismo. *Explosão feminista* reúne experiências e análises de feministas dos campos das artes, poesia, cinema, teatro, música, política e academia. Apesar das diferenças, elas convergem em um aspecto: mais do que mudar o conteúdo, a operação crítica do feminismo desafia formas estabelecidas de fazer e comunicar de todos os campos em que incide. Um desafio para os próximos anos pode ser levar essa reflexão crítica também para a estrutura privatizada do ambiente digital. Como as feministas podem lutar pelo controle democrático dos serviços digitais? De que maneira podem se apoderar, construir e ter controle das ferramentas digitais que dão suporte às suas formas de ativismo?

Recebida em 8/12/2018 |

Aprovada em 21/1/2019

Verônica Toste Daflon é professora adjunta do Departamento de Sociologia e Metodologia das Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense (UFF) e pesquisadora visitante no Instituto de Estudos Avançados de Princeton. É doutora e mestre em sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (Iesp-Uerj), autora do livro *Tão longe, tão perto: identidades, discriminação e estereótipos de pretos e pardos no Brasil* (2017) e coautora, com Bila Sorj, de *Clássicas do pensamento social: mulheres e feminismos no século XIX* (2018). Seus interesses de pesquisa são sociologia das relações de gênero e das relações raciais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez, Sonia. (2014). Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Cadernos Pagu*, 43, p. 13-56.

Buarque de Hollanda, Heloísa (org.). (2018). *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

Gomes, Carla & Sorj, Bila. (2014). Corpo, geração e identidade: a Marcha das Vadias no Brasil. *Sociedade e Estado*, 29/2, p. 433-447.

Han, Byung-Chul. (2018). *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Veneza: Editora Âyiné

Rossi, Amanda; Carneiro, Julia Dias & Gragnani, Juliana. (2018). #EleNão: a manifestação histórica liderada por mulheres no Brasil vista por quatro ângulos. *BBC News Brasil*. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45700013>> Acesso em 24/11/2018.

Sorj, Bila. (2018). O movimento feminista e o “reencantamento” da política institucional: algumas anotações. Artigo apresentado na XXXVI International Congress of the Latin American Studies Association, Barcelona, Espanha, de 23 a 26 de maio de 2018.

A TEORIA SOCIAL NO SÉCULO XX: NOVAS “VINTE LIÇÕES”

Joas, Hans & Knöbl, Wolfgang. (2017). *Teoria Social: vinte lições introdutórias*. Tradução: Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes.

Teoria Social: vinte lições introdutórias constitui um empreendimento intelectual de larga escala, fruto de um trabalho de quase duas décadas protagonizado por dois reconhecidos teóricos e historiadores do pensamento social. Resultado de uma série de aulas proferidas por ocasião da passagem de Hans Joas pela Universidade de Chicago em 1985, o manuscrito viria a ser revisado e expandido nas décadas seguintes com a ajuda de seu ex-aluno Wolfgang Knöbl, coautor do livro. Publicado originalmente em 2004 – e traduzido para inglês em 2009 – o texto logo se tornou uma referência importante no campo da sociologia teórica, constituindo, segundo Eisens-tadt, “talvez a mais compreensiva e crítica análise do desenvolvimento da teoria social da segunda metade do século XX”. Em 2017, a obra finalmen-

te chega ao Brasil pela Editora Vozes. A publicação, que conta com a tradução de Raquel Weiss, põe agora ao alcance do público brasileiro um texto de primeira linha que promete cobrir uma importante lacuna editorial. Sua sofisticação conceitual, aliada à capacidade de síntese dos autores, servirá de ferramenta valiosa tanto a estudantes iniciantes como a pesquisadores e professores.

Em linhas gerais, o livro de Joas e Knöbl pode ser considerado a contraparte europeia da obra homônima – *Twenty lectures* – publicada por Jeffrey Alexander em 1987. Se, por um lado, os autores são menos centrados na “lógica teórica” do que Alexander – o que faz com que sua reconstrução pareça, às vezes, mais fragmentada ou mesmo dotada de motivações metateóricas menos aparentes –, por outro, essa

abertura vem acompanhada de uma surpreendente amplitude de escopo. Com quase o dobro de páginas, as vinte lições propostas por Joas e Knöbl cobrem não só o desenvolvimento da sociologia norte-americana no pós-Segunda Guerra Mundial, como era o caso de Alexander, mas também os mais importantes desdobramentos da teoria social europeia.

Nesse sentido, a estrutura geral do livro pode ser dividida em duas grandes partes: nas primeiras oito lições, os autores abarcam basicamente o mesmo período analisado por Alexander, isto é, aquele da hegemonia parsoniana durante os anos 1940 e 1950 (lições II, III e IV) e as respostas críticas que emergiram em solo americano nas décadas seguintes, tais como o neoutilitarismo (lição V), o interacionismo simbólico (lição VI), a etnometodologia (lição VII) e a teoria do conflito (lição VIII); na segunda parte do livro, a reconstrução volta-se para a teoria social europeia por meio da análise de algumas figuras centrais que emergem nos anos 1970 e 1980, tais como Habermas (lições IX e X), Luhmann (lição XI), Giddens (lição XII) e Bourdieu (lição XV), assim como para uma série de desdobramentos ou tradições igualmente importantes naquele contexto: estruturalismo e pós-estruturalismo (lição XIV), teorias antiestruturalistas (lição XVI), teoria feminista (lição XVII), teóricos da (crise da) modernidade (lição XVIII) e neopragmatismo (lição XIX). Essa mudança de eixo da teoria sociológica – que se volta novamente para a Europa depois dos anos 1970 – constitui, aliás, uma das teses centrais do livro.

A despeito de tais diferenças estruturais, Joas e Knöbl não deixam de seguir Alexander em alguns pontos importantes. Eles compreendem, tal como seu colega estadunidense, que a tarefa científica é animada por um esforço que oscila permanentemente entre um “ambiente empírico” (observações) e um “ambiente metafísico” (pressupostos teóricos e metateóricos) (p. 24) e que, no caso da teoria sociológica, esse movimento se direciona à resposta de três questões fundamentais: “o que é a ação social?”; “o que é a ordem social?”; e “o que determina a mudança social?” (p. 33). Eis o eixo de leitura do livro: as teorias analisadas são confrontadas a todo momento com essas três grandes questões.

Estabelecida essa grade geral (lição I), os autores – mais uma vez em convergência com Alexander – reconhecem a figura de Talcott Parsons como ponto de partida privilegiado da história sociológica do século XX, motivo pelo qual são dedicadas a ele três lições inteiras. A lição II volta-se à contextualização e à análise da primeira grande obra de Parsons, *A estrutura da ação social*, de 1937. Nesse livro fundador da sociologia moderna, Parsons não apenas acabaria por estabelecer o cânone da sociologia clássica (Durkheim e Weber), mas também o famoso “quadro geral de referência” da ação, contra e em referência ao qual se elaborariam os principais desenvolvimentos da teoria sociológica subsequente.

O esquema “Ação/Ordem/Mudança” acompanha as análises da obra parsoniana. O argumento da lição III mostra

como a teoria da ação parsoniana, pouco a pouco cede lugar a um funcionalismo normativo no qual a *ordem* sobrevém e, de certo modo, elimina-a como elemento dotado de autonomia analítica. Na lição IV, os autores mostram como esse movimento desemboca em uma teoria dos sistemas que, a despeito de sua enorme sofisticação, parece conceber a *mudança* social em meio a um problemático evolucionismo de fundo. No fim das contas, o verdadeiro ponto alto da teoria parsoniana teria sido sua teoria da ação, a partir do que a obra do sociólogo americano experimentaria uma espécie de declínio sofisticado.

Nas lições subsequentes (V-VIII) Joas e Knöbl mostram como o neoutilitarismo, o interacionismo simbólico, a etnomedotologia e a teoria do conflito identificam e respondem, embora sempre de maneira parcial, a certas antinomias do pensamento parsoniano, seja elaborando e reformulando seu esquema da ação, seja identificando problemas em suas análises macrosociológicas. No entanto, para além da funcionalidade dessa narrativa, colocar as coisas desse modo parece estratégico aos olhos dos autores por pelo menos dois motivos – que só se evidenciam nas lições subsequentes.

Em primeiro lugar, a montagem histórica centrada na teoria da ação parsoniana aparece como mote de uma radical crítica ao funcionalismo – compreendido como uma espécie de anti-humanismo estéril; crítica que reaparecerá várias vezes ao longo do livro, principalmente nas lições dedicadas a Giddens (XII) e aos antiestru-

turalistas franceses (XVI). A respeito destes últimos, aliás, é digno de nota o fato de que autores por vezes marginalizados em relação aos grandes debates da teoria social (Catoriadis e Ricoeur) tenham sido resgatados de maneira tão entusiasmada. Coadunam-se ainda com essa orientação geral da obra a não aparição de Robert Merton – talvez a ausência mais significativa do livro ao lado de Norbert Elias –, as duras críticas feitas à chamada teoria da modernização (XIII) e o tratamento relativamente menos simpático e mais superficial dedicado a Luhmann (XI) quando comparado a seu concorrente alemão Habermas (IX e X). E mesmo este último, que aparece como figura destacada que teria fornecido talvez a maior contribuição à teoria da ação desde Parsons – e não por acaso o único, além de Parsons, a receber mais de uma lição –, é criticado por ter cedido demasiadamente às investidas de Luhmann, incorporando a linguagem sistêmica de maneira problemática em seu quadro teórico.

Uma segunda dimensão estratégica da montagem feita por Joas e Knöbl, que só se torna mais clara ao final do livro, diz respeito à tentativa de mostrar como a ação social, de Parsons a Habermas, tem sido trabalhada num mesmo paradigma (teleológico-racional). Em sua primeira reformulação moderna, por meio do “quadro geral de referência”, Parsons teria chamado a atenção para os elementos normativos, em contraposição à dimensão puramente utilitária da ação. Esse movimento teria obrigado a uma reformulação do utilitarismo clássico por par-

te de todas as teorias que, de um modo ou outro, ainda buscavam insistir nos aspectos instrumentais e estratégicos da ação social. Segundo Joas e Knöbl, esse foi o caso do neoutilitarismo, da chamada teoria do conflito e, para espanto de alguns, do próprio Bourdieu (XV) que, a despeito de suas críticas ao utilitarismo, não se encontraria inteiramente livre dessa tendência. Em todos esses casos, o que estaria em jogo seria sempre um parâmetro de racionalidade que conceberia a existência de metas (instrumentais ou normativas) preconcebidas (de maneira mais ou menos consciente). Por fim, até mesmo Habermas, que expande a compreensão da ação de modo a abarcar seu potencial dialógico-comunicativo, não deixaria de partir, na base de seu esquema, de um modelo de ação racional e teleológico.

Ao contar a história da teoria da ação dessa forma, os autores preparam o terreno para uma “reestruturação fundamental dos princípios subjacentes à teoria social dominante” (p. 546) mediante um programa de pesquisa capaz de focar sua dimensão propriamente expressiva e criativa. Trata-se de uma vertente subterrânea que encontra herdeiros no pragmatismo clássico (tais como Mead e Dewey), notadamente ausentes do cânone parsoniano; que se vale de contribuições de precursores e aliados discutidos ao longo do livro, tais como Blumer, Garfinkel, Castoriadis e Touraine; que encontra no contexto filosófico contemporâneo uma aliança com as obras de Rorty, Taylor e, sobretudo, Putnam; e que, por fim, se realizaria de maneira

mais bem acabada, no interior da teoria social contemporânea, no neopragmatismo (XIX) de Bernstein e, principalmente, do próprio Joas.

Insistir nas motivações subjacentes à reconstrução feita pelos autores, no entanto, não significa argumentar em nome de uma suposta imparcialidade – algo que os autores não pretendem e que sequer seria possível num empreendimento desse tipo. Tal insistência é, antes, resultado da tentativa de fornecer a um projeto dessa magnitude uma unidade que de outro modo seria de difícil visualização. Pois o projeto de Joas e Knöbl é, de fato, resultado de um monumental esforço de síntese, no qual são abarcadas com propriedade, inteligência e erudição as mais diversas correntes das ciências sociais. Por fim, vale dizer que mesmo quando adentram correntes em relação às quais mantêm uma posição crítica, os autores nunca cedem a reducionismos ou leituras apressadas, prova de seriedade e honestidade intelectual notáveis.

Recebida 5/4/2018 |

Aprovada 3/5/2018

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alexander, Jeffrey C. (1987). *Twenty lectures. Sociological theory since World War II*. New York: Columbia University Press.

Parsons, Talcott. (1937). *The structure of social action*. New York: McGraw Hill.

Jayme Gomes Neto é mestre em sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e doutorando em sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

CAPITALISMO DE MARCA, TRABALHO AFETIVO E PRECARIIDADE

Wasser. Nicolas. (2017). *The promise of diversity: how Brazilian brand capitalism affects precarious identities and work*. Bielefeld: Transcript.

Que relação pode ser estabelecida entre os seguintes perfis de jovens: vendedores cheios de estilo e atitude de uma marca de acessórios, adolescentes frequentadores dos rolezinhos em *shopping centers* e MCs do *funk* ostentação? Nicolas Wasser diria que todos estão, à sua maneira, buscando a visibilidade e o reconhecimento de suas identidades – e de sua própria existência – em um cenário marcado, por um lado, pela desigualdade no acesso aos bens sociais que os conduz para posições minoritárias e, por outro, pela sedução crescente exercida pelo capitalismo de marca [*brand*] sobre suas subjetividades, aspirações e afetos.

O livro de Nicolas Wasser é fruto de sua tese de doutorado defendida em 2016 pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro

(PPGSA-UFRJ) sob orientação da professora Bila Sorj e coorientação da professora Andrea Maihofer, da Universität Basel, na Suíça, e tem como pano de fundo o estudo de caso de uma famosa marca de óculos brasileira. O autor investiga a história da marca, suas estratégias de *marketing* e especialmente as narrativas dos funcionários das lojas e quiosques espalhados pela cidade do Rio de Janeiro – além de suas interações em redes sociais – no que diz respeito ao próprio trabalho e projetos profissionais, suas identidade e opinião sobre a marca. Mais do que um estudo de caso, no entanto, Nicolas Wasser apresenta um fenômeno mais amplo e de dimensões transnacionais, que seria próprio a uma específica constelação histórica contemporânea do capitalismo e das identidades, e o faz recorrendo a di-

versos exemplos empíricos como os já citados.

A obra lança mão, minuciosa e criticamente, de uma série de contribuições teóricas de campos distintos do conhecimento, especialmente os estudos feministas e *queer*, o pós-colonialismo, os estudos culturais, o (pós-)marxismo em suas diferentes vertentes e os estudos sobre trabalho e organizações, costurando criativamente relações entre esses campos que lhe permitem analisar seu objeto de maneira multissituada. O livro é dividido em seis capítulos, incluindo a introdução e a conclusão.

Na introdução, o autor apresenta sua questão primária de pesquisa, que o guiou nos primeiros estágios de produção da tese, qual seja, como o capitalismo do século XXI interage com promessas de liberação sexual (p. 13). Ou, como a aceitação e a normalização de identidades LGBT e de outras minorias, que parecem se expandir em termos econômicos (especialmente no que se refere ao trabalho e ao consumo), se traduzem (ou não) em outras esferas culturais (especialmente a do direito e da vida cotidiana). Para responder a tal questão é preciso considerar as relações entre a lógica de mercado e a vida íntima, tema bastante presente nas análises feministas e de uma certa sociologia econômica (cf. Hochschild, 1983, 2013; Zelizer, 2011). O diferencial do texto em questão é que o autor estabelece um recorte preciso, inovador e bastante atual: a relação entre o capitalismo de marca e a lógica neoliberal de (auto)governo.

Convém explorar mais detalhadamente a diferença entre a proposta de

Nicolas Wasser e as abordagens já clássicas das autoras mencionadas: Arlie Hochschild propôs em 1983 o conceito de trabalho emocional, baseado em uma pesquisa sobre o trabalho de aeromoças. A socióloga mostra que o trabalho dessas profissionais envolve a expressão de determinados estados emocionais (como alegria, sensualidade, empolgação) que eram aprendidos em cursos de treinamento oferecidos pela empresa. A necessidade de sentir e transmitir emoções se torna uma demanda do trabalho, o que gera conflitos para as aeromoças no que diz respeito a manejar sua apresentação de si profissional e sua personalidade fora do trabalho. Algumas aeromoças relatam dificuldade em se desvencilhar do estado efusivo e alerta próprio de sua atuação no avião depois de um longo dia de trabalho, por exemplo.

Já o argumento de Viviana Zelizer vai na direção de mostrar que as trocas econômicas criam, recriam e negociam laços sociais e, em especial, laços íntimos. Um caso exemplar, nesse sentido, é o das indenizações. Já é possível no Brasil, por exemplo, pedir indenização em caso do chamado “abandono afetivo” por um dos pais. As indenizações têm o potencial de transferir para a linguagem monetária prejuízos de outra natureza; nesse caso específico, trata-se de ressarcir economicamente a ausência de laços emocionais. Assim, a economia não é para Zelizer uma dimensão separada da vida (com regras e funcionamento específicos) e deve ser estudada como parte constitutiva das relações sociais entre pessoas.

Para Wasser, a lógica neoliberal de (auto)governo é de tal ordem, que a diferenciação entre o “eu profissional” e o “eu pessoal” tal como defendida por Hochschild, já não tem mais lugar. Ao contrário, o autor vai mostrar, com relação ao seu estudo de caso, que as demandas da empresa tendem a ser abraçadas e celebradas entusiasticamente pelos funcionários e, mais do que isso, percebidas em termos de crescimento pessoal. Ou seja, em última instância, os estados emocionais produzidos pelos funcionários em seu ambiente de trabalho não são vistos como falsos ou conflitantes, como ocorria com as aeromoças entrevistadas por Hochschild, mas como a verdadeira expressão de sua personalidade e como produtores de uma versão aprimorada de si mesmos.

Trata-se, portanto, de um cenário em que os empreendimentos capitalistas conseguem solicitar e se apropriar dos afetos e emoções de modo muito mais contundente do que aquele citado por Hochschild, uma vez que atuam fortemente sobre os desejos dos trabalhadores. Esse cenário é denominado pelo autor capitalismo de marca. As marcas seriam hoje as ferramentas governamentais por meio das quais as lógicas do mercado capitalista se entrelaçam e até mesmo se fundem com as vidas, aspirações e gostos das pessoas (p. 14). É justamente a especificidade desse cenário que a abordagem de Zelizer falha em captar. Sua ênfase na relação entre mercado (capitalista) e intimidade acaba por obscurecer as especificidades históricas dessa relação no capitalismo tardio, e assim não

esmiúça o funcionamento da economia nos dias atuais, cuja relação com a vida cotidiana se alterou profundamente ao longo dos anos.

No segundo capítulo, o autor discute como a sexualidade e a celebração da diversidade e da diferença (principalmente sexual e racial) são centrais para o capitalismo contemporâneo em geral e em particular para a marca analisada. Além disso, Wasser mostra que as marcas produzem condutas específicas por meio do governo dos desejos e identidades dos trabalhadores e consumidores. Em resumo, as marcas prometem mais do que produtos, mas experiências, estilos de vida e sentimentos aos consumidores. Ao mesmo tempo, instauram regimes de conduta, com base especialmente no corpo e na sexualidade das pessoas. No caso da marca estudada, as estratégias publicitárias apelam para a emulação da sexualidade, ao mesmo tempo em que a aparência “alternativa” dos trabalhadores encena a promessa de um estilo de vida autêntico e legítimo. Esse fenômeno ultrapassa os limites da publicidade, posto que a afetividade e a identificação dos trabalhadores – em sua maioria, jovens de grupos minoritários (gays, lésbicas e negros das periferias urbanas) – com a marca, garantida por uma série de estratégias de *marketing*, é fundamental, uma vez que tem a capacidade de gerar o comprometimento – e até devoção – dos trabalhadores e aumenta o potencial de lucro da empresa.

O terceiro capítulo aborda os processos de identificação que os vendedores estabelecem com a marca tendo

como foco não seu discurso e suas estratégias, como no capítulo anterior, mas as narrativas dos vendedores. Essas narrativas revelam processos e projetos individuais de criação, valorização e estilização da diferença. Retomando o argumento de Stuart Hall (1996), o autor entende as identidades como pontos de sutura entre o que pode ser entendido como as duas dimensões dos processos de assujeitamento, quais sejam, a sujeição a determinados posicionamentos sociais e a produção de subjetividade e de sujeitos. Segundo Wasser, para que o (auto)governo proposto pela marca seja bem-sucedido, ele precisa se enxertar em modos e estilos de ser específicos, ou seja, depende menos da construção de marcos regulatórios superiores e mais da captura das “almas” e selvas dos empregados. Essa captura, é importante dizer, nunca é completa ou inescapável, mas parece ter efeitos bastante fortes no caso analisado. Nesse sentido, é significativo que todos os vendedores entrevistados pelo autor se identifiquem fortemente com a empresa e, mais do que isso, articulem – com a marca – e negociem – individual e coletivamente – identidades concretas relativas ao estilo de vida, sexualidade, raça e juventude (p. 109).

O autor apresenta e discute, no capítulo quatro, a noção de trabalho afetivo. Tal empreendimento se dá por meio da análise crítica de noções mais ou menos estabilizadas na teoria social como trabalho emocional, trabalho sexual (noção alemã que não se confunde com o trabalho das prostitutas), trabalho corporal, cordialidade (como

ordenação afetiva de hierarquias) e o próprio conceito de trabalho afetivo (à luz de autores da chamada virada afetiva e do pós-operaísmo). Interessa discutir como os vendedores em questão têm seus sentimentos, modos de ser e agir e identidades alterados pelo *éthos* empresarial e tornados parte de seu trabalho diário. Desse modo, o trabalho não produz apenas mercadorias, mas também sujeitos sociais (p. 172). Além disso, é por meio dos sentimentos que os vendedores se relacionam consigo e com os outros (p. 177). A combinação desses dois aspectos é denominada pelo autor trabalho afetivo.

No quinto capítulo, ao apresentar narrativas de vendedores que deixaram a empresa, o autor mostra como eles habitam posições precárias. Diferentemente de parte considerável da sociologia do trabalho, no entanto, Nicolas Wasser compreende a precariedade não apenas como sinônimo de inseguranças no trabalho (como baixos salários ou ausência de contratos, por exemplo), também relevantes para seu estudo. Inspirado por teóricos do reconhecimento e pelos estudos *queer* (cf. Butler, 2004) o autor entende a precariedade como algo também presente no nível das subjetividades, e que diz respeito ao reconhecimento social instável e incerto, no caso da marca, dependente do sabor dos mercados e da capacidade de performar a própria diversidade em termos lucrativos, o que pode resultar em investimentos pessoais frustrados no âmbito do trabalho, além da adesão individual a lógicas neoliberais que invisibiliza as desigualdades estruturais.

Nicolas Wasser levanta a questão de como compreender a precariedade, um termo tão polissêmico e que já há algum tempo habita a linguagem dos movimentos sociais, sindicatos e partidos políticos de esquerda. Nesses contextos, o termo ora expressa a conjuntura do trabalho, ora tipifica um modo de vida, caracterizado pela sua condição de anormalidade. Vale lembrar que em alguma medida essa dualidade já estava prevista quando da origem do conceito, cunhado na sociologia por Robert Castel (1998), que utilizava a noção de precariedade para denotar uma dupla posição desfavorável (ou anômica) ocupada pelas massas: na divisão do trabalho e na vida social. É esta última esfera – embora atualizada e revista – que chama atenção das teóricas feministas da precariedade, pois ela permite que se entenda a precariedade como um governo que instaura insegurança, medo e vulnerabilidade e que não se resume ao mundo do trabalho, mas que, ao contrário, passa a ser um motor para a vida. Judith Butler (2009: xiii) afirma que a “a vida precária caracteriza aquelas vidas que não se qualificam como reconhecíveis, legíveis ou passíveis de luto”. Nesse sentido é um conceito que pode amalgamar mulheres, pessoas LGBT, pobres e pessoas sem Estado (Id). As vidas precárias, são as mais vulneráveis, estão mais expostas à violência, à escassez de alimento e habitação, ao sofrimento e à morte.

No caso dos trabalhadores estudados pelo autor, as lógicas da insegurança e da incerteza próprias da precariedade se apresentam nas metas

de venda e nos ritmos de trabalho, mas também, e talvez principalmente, no fato de que o reconhecimento é caudatário da capacidade de – e dos esforços para – performar continuamente a si mesmo de modo positivo e valorizável por parte daqueles que não têm sua identidade aceita de início, ou seja, os vendedores marcados pela “diferença” sexual e racial. O argumento de Wasser é de que o cenário neoliberal empurra cada vez mais pessoas para posições precárias uma vez que exige esforços hercúleos e infundáveis de autoaprimoramento em troca da promessa, muitas vezes não cumprida, de reconhecimento e aceitação de suas identidades que são, desde o início, colocadas em suspeita.

A conclusão dedica-se a retomar resumidamente os principais argumentos e conceitos desenvolvidos ao longo do livro de modo a reforçar a tese de que a pluralização das identidades valorizadas no trabalho – e, poder-se-ia dizer, pelo capitalismo – não se converte, efetivamente, em mais direitos para as minorias ou mais justiça social. Além disso, a noção de diversidade acaba por denotar – e encerrar – grupos específicos (e não hegemônicos), de modo que a diversidade – assim como a sexualidade e a raça – seja sempre a diversidade dos outros (p. 275).

Dessa forma, a publicação de Nicolas Wasser oferece uma contribuição relevante e original ao campo dos estudos sobre capitalismo e diversidade. Além disso, ao comparar tendências do mercado de trabalho globais e o contexto nacional do trabalho em ser-

viço, o autor avança na discussão desse setor que, a despeito de sua grande importância econômica, ainda figura de modo marginal nos estudos sobre trabalho e organizações nacionais, especialmente no que se refere aos diálogos estabelecidos entre o trabalho e o afeto, a sexualidade e o corpo.

Recebida 17/2/2017 | Revista
5/4/2017 | Aprovada 3/5/2017

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Butler, Judith. (2009). Performativity, precarity and sexual politics. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4/3, p. i-xiii.

Butler, Judith. (2004). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso.

Castel, Robert. (1998). *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Tradução de Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes.

Hall, Stuart. (1996). Introduction: Who Needs 'Identity'?. In: Hall, Stuart & Du Gay, Paul (orgs.). *Questions of cultural identity*. London/New Delhi: Thousand Oaks/Sage, p. 1-17.

Hochschild, Arlie. (2013). Éthique du care et capitalisme émotionnel. In: Paperman, Patricia & Molinier, Pascale (eds.). *Contre l'indifférence des privilégiés: À quoi sert le care*. Paris: Payot.

Hochschild, Arlie. (1983). *The managed heart: commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press.

Zelizer, Viviana. (2011). *A negociação da intimidade*. Petrópolis: Vozes.

Anna Bárbara Araujo é doutoranda e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA-UFRJ). Suas pesquisas situam-se nas áreas de trabalho e gênero, e mais especificamente no tema do cuidado. Possui artigos publicados sobre a dimensão moral e emocional do trabalho de cuidado.

ENTENDENDO A QUESTÃO RACIAL NO BRASIL A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DE EMIGRANTES RETORNADOS

Joseph, Tiffany D. (2015). *Race on the move: Brazilian migrants and the global reconstruction of race*. New York: Stone Brook University.

Em 2016, a PNAD publicou dados acerca do crescimento populacional no Brasil. Naquele ano, a pesquisa revelou que não apenas a população brasileira ultrapassara a marca dos 200 milhões de habitantes, como também o número de pardos e pretos havia crescido (de 45,3% para 46,7% e de 7,4% para 8,2%, respectivamente). A população branca, por outro lado, havia decrescido numericamente de 46,6% para 44,2%. Explicações para tais percentuais normalmente encontram respaldo no aumento da fecundidade entre pessoas negras e no reconhecimento da negritude como fator de orgulho (Silveira, 2017) quanto a questões sobre a “tendência da miscigenação...” (Saraiva, 2017). Seriam, porém, apenas esses os fatores que influíram na mudança na autodeclaração racial dos brasileiros?

Que outros fatores poderiam também estar contribuindo para essa tendência do aumento da população negra e parda no Brasil? Será que o aumento da migração de brasileiros para os Estados Unidos nas últimas três décadas e os processos transnacionais entre os dois países teriam alguma participação nessas alterações populacionais no Brasil? Essas perguntas, ainda que sem resposta definitiva, são abordadas no livro publicado nos Estados Unidos pela socióloga Tiffany Joseph.

Race on the move: Brazilian migrants and the global reconstruction of race é um excelente e necessário estudo comparativo entre Estados Unidos e Brasil sobre formações raciais transnacionais, a partir de uma análise de emigrantes que retornaram ao Brasil e não migrantes. A análise feita pela socióloga ba-

seia-se em 11 meses – entre 2007 e 2008 – de pesquisa de campo etnográfica, na cidade de Governador Valadares (GV), bem como em 73 entrevistas realizadas com emigrantes, dos quais 49 eram emigrantes retornados e 24 possuíam familiares que nunca migraram.

Em seis capítulos, *Race on the move* não apenas levanta uma importante questão sobre o impacto da justaposição de diferentes ideologias raciais (democracia racial *versus* pureza racial) na vida do emigrante brasileiro “latinizado” nos Estados Unidos, mas também o resultado de tais experiências no Brasil, seja por comunicação com familiares não migrantes, seja a partir do retorno. Tal circuito transnacional tem um efeito poderoso na forma como os emigrantes brasileiros passam a se enxergar (como também a outros compatriotas) a partir de suas experiências como “imigrantes indocumentados de cor...” (p. 2) em terras estrangeiras. Para realizar esse estudo, Tiffany escolheu a cidade de Governador Valadares (GV), situada no sudeste de Minas Gerais e que, além de ser a cidade brasileira com o maior número de migrantes, é também a que possui a mais longa história de migração para os Estados Unidos de todo o Brasil. Enquanto a migração brasileira para os Estados Unidos só passou a ser percebida em meados dos anos 1980, ganhando mais número e expressão nas duas décadas seguintes, GV já havia enviado os primeiros emigrantes desde a década de 1960. A relação entre o desenvolvimento da cidade e as remessas financeiras enviadas pela população migrante é tão significativa, que GV ficou conhecida, popu-

larmente, como “a cidade que o Tio Sam construiu”.

Tiffany apresenta um sofisticado conceito denominado “perspectiva racial transnacional,” baseado em outros, como “perspectiva transnacional”, desenvolvido por Peggy Levitt e Nadya Jaworsky (2007) e “esquema racial”, de Wendy Roth (2012). A diferença básica entre os conceitos anteriores e o desenvolvido por Tiffany se mostra no fato de como a socialização pré-migratória somada à mudança da posição na hierarquia racial entre os emigrantes de pele clara afeta/altera o entendimento racial do emigrante (tanto na sociedade que o recebe quanto naquela que o envia). Essa chave teórico-metodológica que prioriza formações raciais pré e pós-experiência migratória revelou-se frutífera para entender como o processo migratório em si pode, como Tiffany enfatiza, “mudar pessoas e países” (p. 155).

Após apresentar o local em que a pesquisa foi realizada e a perspectiva teórica do estudo, Tiffany divide os próximos quatro capítulos (do 2 ao 5) de acordo com as negociações raciais feitas dentro do movimento migratório circular, entre a partida para os Estados Unidos, o período de adaptação e o subsequentemente retorno ao Brasil. O capítulo 6 explora as “consequências sociais” e as atitudes raciais que a experiência migratória gera na vida pessoal (micro) como também social do emigrante retornado. O livro se conclui mostrando como as relações raciais entre o Brasil e os Estados Unidos estão convergindo e a importância da perspectiva racial transnacional como chave interpretati-

va para entendermos as formações raciais em diferentes contextos.

A exposição do emigrante brasileiro a uma sociedade com esquema racial fixo, prioritariamente binário e com base na ancestralidade, aliada a sua experiência de racialização, proporciona aos emigrantes brasileiros perspectiva racial diferente daquela à qual estão acostumados no contexto brasileiro. No contexto estadunidense, a rigidez dos esquemas e categorias raciais cria uma certa confusão inicial na cabeça dos brasileiros. Muitos (especialmente os que eram percebidos como brancos no Brasil) passam a ser percebidos como não brancos por parte dos americanos. Tal racialização leva muitos brasileiros a se autoperceber racialmente diferentes de como se viam no Brasil. É esse processo de negociação e renegociação de categorias raciais distintas em contextos distintos que está no centro do argumento proposto por Tiffany. Assim, ela afirma que a migração transnacional de certa forma expande (ainda que não de forma permanente) os esquemas raciais anteriores para absorver e acomodar esquemas raciais locais. Esse processo cognitivo, contudo, varia de acordo com a autoclassificação racial anterior do emigrante. Emigrantes que se autoclassificavam como brancos antes da migração, normalmente percebem-se não tão “brancos”; ao mesmo tempo em que emigrantes negros já esperavam ser tratados e vistos como negros ou afro-americanos pela população dos Estados Unidos.

Importante, nessa análise, é a forma como o brasileiro se percebe em relação a outros imigrantes da Améri-

ca Latina. Nesse ponto, Tiffany apresenta os brasileiros como detentores de um exclusivismo – superioridade? – sociocultural em relação às demais culturas latino-americanas. Duas dinâmicas se mostram aparentes na análise de Tiffany. A primeira, em relação à economia e à importância do Brasil na região. Tal dinâmica se mostrou ainda mais evidente diante do momento de crescimento econômico por que o Brasil passava durante a pesquisa. A segunda dinâmica, contudo, está mais arraigada na realidade vivida por brasileiros nos Estados Unidos. Pesquisas anteriores realizadas por brasileiros e americanos (Marrow, 2003; Beserra, 2005) já apontavam para um distanciamento do brasileiro em relação a outros grupos da América Latina como uma forma de “proteção”, ou seja, como “um dispositivo psicológico usado para debilitar o processo de racialização” (McDonnell & Lourenço, 2009: 254). Além de ser invisível ao cidadão estadunidense médio, o brasileiro percebe a categoria “hispânico” como tendo conotação estereotipada negativa associada a imigrantes indocumentados. Poder dissociar-se dessa categoria, portanto, é visto não só como estratégia de distinção, mas também, de acordo com Tiffany, como “o reflexo do uso da perspectiva racial transnacional” (p. 51) dos emigrantes brasileiros. Em outras palavras, ao enfatizar a identidade brasileira (acima da racial), os brasileiros são capazes de justapor o privilégio de “ser brasileiro” em relação à posição marginal da categoria hispânico, nos Estados Unidos, para se colocar acima dela.

Após centrar sua análise nas dinâmicas e nos processos cognitivos raciais pelos quais o emigrante brasileiro vive nos Estados Unidos, Tiffany volta-se para os efeitos de tais processos nas interações sociais em solo brasileiro. No Brasil, a percepção racial adquirida no exterior (principalmente em ver categorias raciais em termos binários) segue muitos dos emigrantes retornados. Tal constatação pode ser percebida após Tiffany comparar as respostas dos retornados com os que nunca migraram. Por exemplo, a categoria “preto/negro” cresceu 10% em relação aos que nunca migraram, enquanto a categoria “pardo” diminuiu 9%. Outra importante mudança entre os emigrantes retornados se deu na forma como muitos passaram a perceber a desigualdade racial no Brasil. Tiffany argumenta que a “migração reconfigurou a compreensão dos retornados da hierarquia étnico-racial brasileira, que moldou suas percepções sobre a desigualdade racial após o retorno” (p. 105).

É certo dizer que, para Tiffany, a perspectiva racial transnacional teve um impacto na vida dos retornados, como também dos não migrantes, ainda que no nível individual. O impacto racial no nível social, contudo, foi menos sentido. Uma das razões para tanto, segundo Tiffany, seria a força da ideologia racial brasileira – democracia racial – e a forma como os brasileiros percebem o racismo por meio de expressões e comportamentos que servem de impedimento para uma percepção mais ampla das disparidades raciais em GV.

Race on the move... mantém a tradição, dentro da academia americana,

de comparar as relações e ideologias raciais entre o Brasil e os Estados Unidos (Marx, 1996; Andrews, 1996). Pesquisas realizadas nos Estados Unidos têm revelado que a divisão entre brancos e negros vem perdendo parte de sua força, gradativamente substituída por uma proposta de divisão de estratificação trirracial. Isso é o que os estudiosos têm chamado de “latinoamericanização” das relações raciais nos Estados Unidos (Bonilla-Silva, 2002; Bonilla-Silva e Embrick, 2006). Essa convergência em termos de raça e multiracialidade entre Brasil e Estados Unidos (Daniel, 2006) permite que estudiosos como Tiffany possam investigar a experiência brasileira nos Estados Unidos, bem como seus laços transnacionais com o Brasil. Tais pesquisas buscam não só avançar teórica e conceitualmente o campo da migração de raça e etnia, como também entender a relação (se é que ela existe) entre migração transnacional e mudanças demográficas raciais no Brasil. Apesar da sofisticação conceitual, às vezes *Race on the move...* parece exceder-se na ideia de “perspectiva racial transnacional”. O uso constante do conceito implica algumas vezes a simplificação da análise. Não reconhecer outras forças influenciando as decisões dos emigrantes retornados, contudo, não retira a importância desse livro para o entendimento de como a formação racial é fluida, contextual e transnacional.

Recebido em 10/4/2018 |

Aprovado em 5/7/2018

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrews, George Reid. (1996). Brazilian racial democracy, 1900-90: an American counterpoint. *Journal of Contemporary History*, 31/3, p. 483-507.
- Beserra, Bernadete. (2005). *Brasileiros nos Estados Unidos: Hollywood e outros sonhos*. Fortaleza/São Paulo/Santa Cruz: UFC/Unisc/Hucitec.
- Bonilla-Silva, Eduardo. (2002). We are all Americans!: the Latin americanization of racial stratification in the USA. *Race & Society*, 5, p. 3-16.
- Bonilla-Silva, Eduardo & David G. Embrick. (2006). Black, honorary white, white: the future of race in the United States? In: Brunnsma, D. L. (ed.) *Mixed messages: multiracial identities in the 'color-blind'era*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, p. 33-48.
- Daniel, G. Reginald. (2006). *Race and multiraciality in Brazil and the United States: converging paths?* University Park: Pennsylvania State University Press.
- Levitt, Peggy & Jaworsky, B. Nadya. (2007). Transnational migration studies: past developments and future trends. *Annual Review of Sociology*, 33, p. 129-156.
- Marrow, Helen. (2003). To be or not to be (Hispanic or Latino): Brazilian racial and ethnic identity in the United States. *Ethnicities*, 3/4, p. 427-464.
- Marx, Anthony W. (1996). Race-making and the nation-State. *World Politics*, 48/2, p. 180-208.
- McDonnell, Judith & Lourenço, Cileine de. (2009). You're Brazilian, right? What kind of Brazilian are you? The racialization of Brazilian immigrant women. *Ethnic and Racial Studies*, 32/2, p. 239-256.
- Roth, Wendy D. (2012). *Race migrations: Latinos and the cultural transformation of race*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Saraiva, Adriana. (2017). População chega a 205,5 milhões, com menos brancos e mais pardos e pretos. Agência IBGE Notícia. Disponível em <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-pnad-c-moradores.html>>. Acessado em 7/4/2018.
- Silveira, Daniel. (2017). População que se declara preta cresce 14,9% no Brasil em 4 anos, aponta IBGE. G1. Disponível em <<https://g1.globo.com/economia/noticia/populacao-que-se-declara-preta-cresce-149-no-brasil-em-4-anos-aponta-ibge.ghtml>>. Acessado em 7/4/2018.

Rodrigo Serrão é doutorando do Departamento de Sociologia da University of South Florida onde desenvolve pesquisa entre brasileiros que vivem nos Estados Unidos sobre dinâmicas raciais, migratórias e religiosas. Escreveu, com Flávia Pires, "A Igreja como pedacinho do Brasil: religião transnacional na capital do Texas" (2014) e, com James Cavendish, "The social functions and dysfunctions of Brazilian immigrant congregations in terra incognita", publicado pela *Review of Religious Research*, em 2018.

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

ESCOPO E POLÍTICA EDITORIAL

Sociologia & Antropologia busca contribuir para a divulgação, expansão e aprimoramento do conhecimento sociológico e antropológico em seus diversos campos temáticos e perspectivas teóricas, valorizando a troca profícua entre as distintas tradições teóricas que configuram as duas disciplinas. *Sociologia & Antropologia* almeja, portanto, a colaboração, a um só tempo crítica e compreensiva, entre as perspectivas sociológica e antropológica, favorecendo a comunicação dinâmica e o debate sobre questões teóricas, empíricas, históricas e analíticas cruciais. Reconhecendo a natureza pluriparadigmática do conhecimento social, a Revista valoriza assim as oportunidades de intercâmbio entre pontos de vista convergentes e divergentes nesses diferentes campos do conhecimento. Essa é a proposta expressa pelo símbolo “&”, que, no título da revista *Sociologia & Antropologia*, interliga as denominações das disciplinas que nos referenciam.

Sociologia & Antropologia aceita os seguintes tipos de contribuição em português e inglês:

- 1) Artigos inéditos (até 9 mil palavras incluindo referências bibliográficas e notas)
- 2) Registros de pesquisa (até 4.400 palavras). Esta seção inclui:
 - a. Apresentação de fontes e documentos de interesse para a história das ciências sociais
 - b. Notas de pesquisa com fotografias
 - c. Balanço bibliográfico de temas e questões das ciências sociais
- 3) Resenhas bibliográficas (até 1.600 palavras).
- 4) Entrevistas

Manuscritos originais podem ser submetidos em português, espanhol, inglês e francês, porém os textos somente serão publicados em português e em inglês. Se necessário, o autor se responsabilizará pela tradução. Excepcionalmente será concedido auxílio financeiro.

A pertinência para publicação será avaliada, numa primeira etapa, pela Comissão Editorial no que diz respeito à adequação ao perfil e à linha editorial da revista e, se aprovados, numa segunda etapa, por pareceristas *ad hoc* brasileiros e estrangeiros, sempre doutores, de reconhecida expertise tema no que diz respeito ao conteúdo e à qualidade das contribuições.

A revista funciona sob o princípio do duplo anonimato: os artigos serão submetidos a dois pareceristas *ad hoc* e, em caso de pareceres contraditórios, uma terceira avaliação será requerida. Sendo identificado conflito de interesse da parte dos pareceristas, o texto será

reencaminhado para avaliação. Os artigos serão avaliados de acordo com os critérios de qualidade e rigor dos argumentos, validade dos dados, oportunidade e relevância para sua área de pesquisa, atualidade e adequação das referências.

A editoria demanda de todos os autores e avaliadores que declarem possíveis conflitos de interesse relacionados a manuscritos submetidos a *Sociologia & Antropologia*. Entende-se conflito de interesse como qualquer interesse comercial, financeiro ou pessoal relacionados a dados ou questões do estudo de um ou mais autores que levem a potenciais conflitos entre as partes envolvidas. Conflitos de interesse podem influenciar os resultados e conclusões de um estudo e do processo de avaliação. A sua existência não impede a submissão de um artigo ou sua publicação na revista, porém, os autores deverão explicar a razão do conflito aos editores, que tomarão uma decisão sobre o encaminhamento do manuscrito.

A revista encaminhará, em prazo estimado de aproximadamente (6) seis meses, uma carta de decisão sobre o artigo recebido, anexando, de acordo com cada caso, os devidos pareceres. Um dos seguintes resultados será informado: (a) aceito sem alterações; (b) aceito mediante pequenas revisões; (c) reformular e reapresentar para nova avaliação; e (d) negado. Ao revisar os manuscritos aceitos para publicação, os autores devem marcar todas as alterações feitas no texto e justificar devidamente quaisquer eventuais exigências ou recomendações de pareceristas não atendidas.

O periódico segue as diretrizes dos Códigos de Ética do Committee on Publication Ethics (COPE) (<http://www.publicationethics.org/>), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (<http://www.cnpq.br/web/guest/diretrizes>) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (<http://www.fapesp.br/boaspraticas/>).

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE COLABORAÇÕES

Forma e preparação de textos

O texto completo não deverá conter os nomes dos autores e deverá incluir notas substantivas (de fim de texto) em algarismos arábicos; referências bibliográficas; título e resumo (entre cem e 150 palavras) acompanhado de cinco palavras-chave, em português e inglês; e, quando for o caso, os créditos das imagens utilizadas. Agradecimentos e notas biográficas dos autores (de até 90 palavras) incluindo formação, instituição, cargo, áreas de interesse e principais publicações deverão ser enviados em arquivo separado.

Desenhos, fotografias, gráficos, mapas, quadros e tabelas devem conter título e fonte, e estar numerados. Além de constarem no corpo do artigo, as imagens deverão ser encaminhadas em arquivo separado do texto, em formato .tiff (de preferência) ou .jpg e em alta resolução (300 dpi), medindo no mínimo 17 cm (3.000 pixels) pelo lado maior. No caso de imagens que exijam autorização para reprodução, a obtenção da mesma caberá ao autor.

Os textos deverão ser escritos em fonte Times New Roman, tamanho 12, recuo padrão de início de parágrafo, alinhamento justificado, espaçamento duplo e em páginas de tamanho A4 (210x297 cm), numa única face.

As notas devem vir ao final do texto, não podendo consistir em simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato:

**(sobrenome do autor, ano de publicação),
conforme o exemplo: (Tilly, 1996)**

No caso de citações, quando a transcrição ultrapassar cinco linhas deverá ser centralizada em margens menores do que as do corpo do artigo; quando menor do que cinco linhas, deverá ser feita no próprio corpo do texto entre aspas. Em ambos os casos a referência seguirá o formato:

**(sobrenome do autor, ano de publicação: páginas),
conforme os exemplos:
(Tilly, 1996: 105)
(Tilly, 1996: 105-106)**

As referências bibliográficas em ordem alfabética de sobrenome devem vir após as notas, seguindo o formato que aparece nos seguintes exemplos (os demais elementos complementares são de uso facultativo):

1. Livro

Pinto, Luis de Aguiar Costa. (1949). *Lutas de famílias no Brasil: introdução ao seu estudo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

2. Livro de dois autores

Cardoso, Fernando Henrique & Ianni, Octávio. (1960). *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

3. Livro de vários autores

Wagley, Charles et al. (1952). *Race and class in rural Brazil*. Paris: Unesco.

4. Capítulo de livro

Fernandes, Florestan. (2008). Os movimentos sociais no “meio negro”. In: *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, p. 7-134 (vol. 2).

5. Coletânea

Botelho, André & Schwarcz, Lilia Moritz (orgs.). (2009). *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

6. Artigo em coletânea organizada pelo mesmo autor

Gonçalves, José Reginaldo Santos. (2007). Teorias antropológicas e objetos materiais. In: *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: IPHAN, p. 13-42.

7. Artigo em coletânea organizada pelo autor em conjunto com outro

Villas Bôas, Glauca. (2008). O insolidarismo revisitado em *O problema do sindicato único no Brasil*. In: Villas Bôas, Glauca; Pessanha, Elina Gonçalves da Fonte & Morel, Regina Lúcia de Moraes. *Evaristo de Moraes Filho, um intelectual humanista*. Rio de Janeiro: Topbooks, p. 61-84.

8. Artigo em coletânea organizada por outro autor

Alexander, Jeffrey. (1999). A importância dos clássicos. In: Giddens, Anthony & Jonathan Turner (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. Unesp, p. 23-89.

9. Artigo em Periódico

Lévi-Strauss, Claude. (1988). Exode sur exode. *L'Homme*, XXVIII/2-3, p. 13-23.

10. Tese Acadêmica

Veiga Junior, Maurício Hoelz. (2010). *Homens livres, mundo privado: violência e pessoalização numa sequência sociológica*. Dissertação de Mestrado. PPGSA/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

11. Segunda ocorrência seguida do mesmo autor

Luhmann, Niklas. (2010). *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes.

Luhmann, Niklas. (1991). *O amor como paixão*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil.

12. Consultas on-line

Sallum Jr., Brasília & Casarões, Guilherme. (2011). O impeachment de Collor: literatura e processo. Disponível em <<http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=1374>>. Acesso em 9 jun. 2011.

ENVIO DE CONTRIBUIÇÕES

Sociologia & Antropologia não assume responsabilidade por conceitos emitidos pelos autores, aos quais solicita que declarem responsabilidade pelo conteúdo do manuscrito submetido, bem como que especifiquem, em caso de coautoria, a participação de cada um na sua versão final, da pesquisa à redação.

Os trabalhos enviados para publicação devem ser originais e inéditos, não sendo permitida sua apresentação simultânea em outro periódico. O sistema Plagius é utilizado para identificação de plágio.

A revista não cobra taxa de submissão, avaliação e processamento dos artigos e tem acesso aberto, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Possíveis modificações de estrutura ou de conteúdo, por parte da Editoria, serão previamente acordadas com os autores, e não serão admitidas após os trabalhos serem entregues para composição.

Contribuições deverão ser submetidas eletronicamente através do sistema ScholarOne acessando o link:

<https://mco4.manuscriptcentral.com/sant-scielo>

A revista solicita aos autores que registrem um identificador digital ORCID.

Autores que publicam em *Sociologia & Antropologia* (1) mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença Creative Commons Attribution que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista; (2) têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista; e (3) têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal e sistemas de auto-arquivo), já que isso pode aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (veja O efeito do acesso aberto em <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Para mais informações, consultar os editores no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia:

Sociologia & Antropologia

Revista do PPGSA

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ

Largo de São Francisco de Paula, 1, sala 420

20051-070 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefone/Fax +55 (21) 2224-8965 ramal 215

revistappgsa@gmail.com

sociologiaeantropologia.com.br

revistappgsa.ifcs.ufrj.br

scielo.br/sant

The guidelines for submitting manuscripts are available in English at our website

Declaração de Singapura sobre Integridade em Pesquisa

Preâmbulo. O valor e os benefícios provenientes da pesquisa dependem essencialmente da sua integridade. Embora haja diferenças entre países e entre disciplinas na maneira pela qual a pesquisa é organizada e conduzida, há também princípios e responsabilidades profissionais comuns que são fundamentais para a integridade da mesma, onde quer que seja realizada.

PRINCÍPIOS

Honestidade em todos os aspectos da pesquisa.

Responsabilização na condução da pesquisa.

Respeito e imparcialidade profissionais no trabalho com outros.

Boa gestão da pesquisa em benefício de outros.

RESPONSABILIDADES

1. Integridade: Os pesquisadores devem assumir a responsabilidade pela confiabilidade de suas pesquisas.

2. Cumprimento com as regras: Os pesquisadores devem estar cientes das regras e políticas de pesquisa e segui-las em todas as etapas.

3. Métodos de pesquisa: Os pesquisadores devem utilizar métodos de pesquisa apropriados, embasar as conclusões em uma análise crítica das evidências e relatar os achados e interpretações de maneira integral e objetiva.

4. Documentação da pesquisa: Os pesquisadores devem manter documentação clara e precisa de suas pesquisas, de maneira que sempre permita a averiguação e replicação do seu trabalho por outros.

5. Resultados: Os pesquisadores devem compartilhar seus dados e achados pronta e abertamente, após assegurarem a oportunidade de estabelecer a prioridade e propriedade sobre os mesmos.

6. Autoria: Os pesquisadores devem assumir plena responsabilidade pelas suas contribuições em todas as publicações, solicitações de financiamento, relatórios e outras representações de suas pesquisas. A lista de autores deve sempre incluir todos aqueles (mas apenas aqueles) que atendam os critérios de autoria.

7. Agradecimentos na publicação: Nas publicações, os pesquisadores devem reconhecer os nomes e papéis daqueles que fizeram contribuições significativas à pesquisa, inclusive redatores, financiadores, patrocinadores e outros, mas que não atendem aos critérios de autoria.

8. Revisão de pares: Ao participar da avaliação do trabalho de outros, os pesquisadores devem fornecer pareceres imparciais, oportunos e rigorosos.

9. Conflitos de interesse: Os pesquisadores devem revelar quaisquer conflitos de interesse, sejam financeiros ou de outra natureza, que possam comprometer a confiabilidade de seu trabalho nos projetos, publicações e comunicações públicas de suas pesquisas,

assim como, em todas as atividades de revisão.

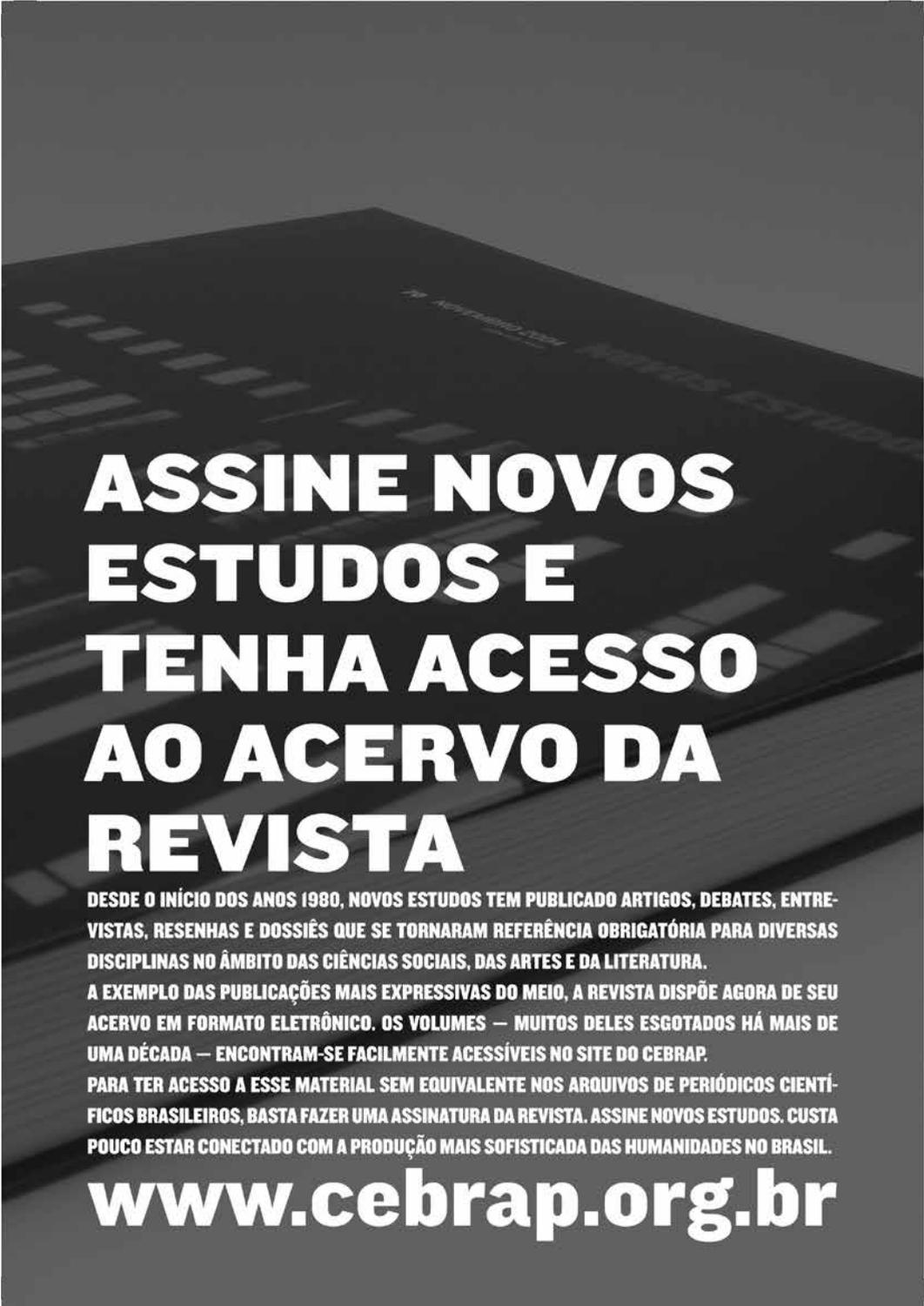
10. Comunicação pública: Os pesquisadores devem limitar seus comentários profissionais à sua própria área de especialização reconhecida quando participarem em discussões públicas sobre a aplicação e relevância de resultados de pesquisa, e devem distinguir claramente entre comentários profissionais e opiniões baseadas em visões pessoais.

11. Notificação de práticas de pesquisa irresponsáveis: Os pesquisadores devem notificar às autoridades competentes qualquer suspeita de má conduta profissional, inclusive a fabricação e/ou falsificação de resultados, plágio e outras práticas de pesquisa irresponsáveis que comprometam a confiabilidade da pesquisa, tais como desleixo, inclusão inapropriada de autores, negligência no relato de dados conflitantes ou uso de métodos analíticos enganosos.

12. Resposta a alegações de práticas de pesquisa irresponsáveis: As instituições de pesquisa, assim como as revistas, organizações profissionais e agências que tiverem compromissos com a pesquisa em questão devem dispor de procedimentos para responder a alegações de má conduta e outras práticas de pesquisa irresponsáveis, assim como proteger aqueles que, de boa fé, tenham denunciado tais comportamentos. Quando for confirmada a má conduta ou outra prática de pesquisa irresponsável, devem ser tomadas as medidas cabíveis prontamente, inclusive a correção da documentação da pesquisa.

13. Ambientes de pesquisa: As instituições de pesquisa devem criar e sustentar ambientes que incentivem a integridade através da educação, políticas claras e normas razoáveis para o progresso da pesquisa, ao mesmo tempo em que fomentam ambientes de trabalho que apoiem a integridade da mesma.

14. Considerações sociais: Os pesquisadores e as instituições de pesquisa devem reconhecer que têm uma obrigação ética no sentido de pesar os benefícios sociais contra os riscos inerentes apresentados pelo seu trabalho.



ASSINE NOVOS ESTUDOS E TENHA ACESSO AO ACERVO DA REVISTA

DESDE O INÍCIO DOS ANOS 1980, NOVOS ESTUDOS TEM PUBLICADO ARTIGOS, DEBATES, ENTREVISTAS, RESENHAS E DOSSIÊS QUE SE TORNARAM REFERÊNCIA OBRIGATÓRIA PARA DIVERSAS DISCIPLINAS NO ÂMBITO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS, DAS ARTES E DA LITERATURA.

A EXEMPLO DAS PUBLICAÇÕES MAIS EXPRESSIVAS DO MEIO, A REVISTA DISPÕE AGORA DE SEU ACERVO EM FORMATO ELETRÔNICO. OS VOLUMES – MUITOS DELES ESGOTADOS HÁ MAIS DE UMA DÉCADA – ENCONTRAM-SE FACILMENTE ACESSÍVEIS NO SITE DO CEBRAP.

PARA TER ACESSO A ESSE MATERIAL SEM EQUIVALENTE NOS ARQUIVOS DE PERIÓDICOS CIENTÍFICOS BRASILEIROS, BASTA FAZER UMA ASSINATURA DA REVISTA. ASSINE NOVOS ESTUDOS. CUSTA POUCO ESTAR CONECTADO COM A PRODUÇÃO MAIS SOFISTICADA DAS HUMANIDADES NO BRASIL.

www.cebrap.org.br

