

DIÁLOGO GLOBAL

13.2

3 edições por ano em vários idiomas

Falando de sociologia
com Sidney Tarrow

Angela Alonso
Breno Bringel

Liberalismo, o outro
e a religião

Cécile Laborde
Azmi Bishara
Frédéric Vandenberghe
Anna Halafoff

Revitalizando
a teoria social

Mikael Carleheden
Arthur Bueno
Richard Swedberg
Anna Engstam
Nora Hämäläinen
Turo-Kimmo Lehtonen
Sujata Patel

Perspectivas
teóricas

Luna Ribeiro Campos
Verônica Toste Daflon

Seção aberta

- > **Acesso aberto, periódicos predatórios ou periódicos por assinatura**
- > **O comportamento de busca por saúde em Bihar**
- > **A crise de saúde mental na Espanha: por que a sociologia importa**
- > **Reconhecendo a violência subliminar**
- > **A invasão da Ucrânia a partir de uma perspectiva khalduniana**

REVISTA



International
Sociological
Association
isa

VOLUME 13 / NÚMERO 2 / AGOSTO 2023
<https://globaldialogue.isa-sociology.org/>

GD

> Editorial

Espero que gostem desta edição da *Diálogo Global*, a segunda sob minha editoria com Carolina Vestena e Vitória Gonzalez. Durante meus primeiros meses como editor, iniciei uma ampla discussão sobre o futuro da revista para refletirmos juntos sobre as mudanças necessárias para consolidá-la e expandi-la. Novos desenvolvimentos serão introduzidos a partir da primeira edição de 2024 e encorajo vocês a partilharem conosco as suas ideias e sugestões.

Esta edição começa com uma entrevista com o renomado estudioso Sidney Tarrow, conduzida por Angela Alonso e por mim. Falamos sobre as muitas facetas e desafios da relação entre movimentos sociais e partidos políticos, como, por exemplo, como pensá-los relacionalmente, qual é o potencial heurístico do conceito de movimentos-partido, como os eventos políticos recentes se relacionam com novas agendas de pesquisa acadêmica ou quais são alguns dos principais desafios para continuar a promover uma agenda global de pesquisa sobre o tema.

A primeira seção, intitulada “Liberalismo, o outro e a religião”, reúne vários textos preparados para uma das sessões presidenciais do XX Congresso Internacional de Sociologia da ISA, em Melbourne. Cécile Laborde abre o debate com uma discussão criativa sobre a relação entre Estado e religião e, mais especificamente, entre laicidade e legitimidade liberal. Enquanto isso, o proeminente intelectual árabe Azmi Bishara analisa as variações do liberalismo no debate acadêmico e seus usos políticos. Em uma abordagem mais interna do debate sociológico, Frédéric Vandenberghe sugere repensar a sociologia como uma continuidade da filosofia moral, o que implica examinar os pressupostos políticos e morais da disciplina, incluindo seu repertório de “comunitarismo liberal”. Finalmente, Anna Halafoff discute algumas tendências dos picos conservadores e do nacionalismo religioso no contexto de um confronto entre cosmopolitismo e antic cosmopolitismo.

A segunda seção, organizada por Arthur Bueno e Mikael Carleheden, intitula-se “Revitalizando a Teoria Social”. Além de uma breve introdução ao tema, contém seis artigos que

tratam de como podemos revitalizar nosso modo de teorizar fenômenos sociais. Enquanto Richard Swedberg e Anna Engstam fazem um apelo à criatividade, Mikael Carleheden defende o pluralismo teórico. A relação entre teoria e empirismo/prática aparece, então, de diferentes maneiras nos artigos assinados por Nora Hämäläinen e Turo-Kimmo Lehtonen e por Arthur Bueno. No primeiro caso, discute-se a crise da teoria como ‘grande teoria’ e são apresentadas propostas para teorizar a prática vivida, ou trabalho de campo na filosofia. No segundo, discute-se o paradoxo das concepções de prática na teoria social contemporânea. Este conjunto de artigos encerra com um artigo de Sujata Patel discutindo o crescimento do pensamento anticolonial na teoria social e suas contribuições para a sociologia global.

Na seção “Perspectivas teóricas”, abrimos espaço para um tema de crescente preocupação: quais as principais contribuições das mulheres para a teoria social clássica? Quais são alguns dos principais desafios contemporâneos para pensar além do cânone? Ao responder a essas perguntas, Luna Ribeiro Campos e Verônica Toste Daflon contribuem não apenas para dar visibilidade ao papel da mulher na teoria social, mas também para gerar um diálogo global sobre os temas substantivos de suas contribuições.

Por fim, a “Seção aberta” reúne cinco artigos sobre diferentes e relevantes questões contemporâneas: as disputas entre acesso aberto, periódicos predatórios e periódicos por assinatura (Sujata Patel); a importância da educação em saúde contextualizada no enfrentamento das crises sanitárias e da própria saída da pandemia de Covid-19 (Aditya Raj e Papiya Raj); o papel da sociologia no enfrentamento da crise de saúde mental (Sigita Doblytė); o fracasso do discurso dos direitos humanos em abordar as complexidades da violência de gênero e a importância de reconhecer a violência cotidiana oculta (Priyadarshini Bhattacharya); e, por fim, leituras críticas alternativas da invasão russa da Ucrânia para além do realismo e do liberalismo (Ahmed M. Abozaid). ■

Breno Bringel, editor da *Dialogo Global*

> **Diálogo Global** pode ser encontrada em vários idiomas em seu [site](#).

> **As submissões** devem ser enviadas para : globaldialogue.isa@gmail.com.



**DIÁLOGO
GLOBAL**



> Equipe editorial

Editor: Breno Bringel.

Editores assistentes: Vitória Gonzalez, Carolina Vestena.

Editor associado: Christopher Evans.

Editores executivos: Lola Busuttil, August Bagã.

Consultants: Michael Burawoy, Brigitte Aulenbacher, Klaus Dörre.

Consultor de mídia: Juan Lejárraga.

Conselho editorial:

Sari Hanafi, Geoffrey Pleyers, Filomin Gutierrez, Eloísa Martín, Sawako Shirahase, Izabela Barlinska, Tova Benski, Chih-Jou Jay Chen, Jan Fritz, Koichi Hasegawa, Hiroshi Ishida, Grace Khunou, Allison Loconto, Susan McDaniel, Elina Oinas, Laura Oso Casas, Bandana Purkayastha, Rhoda Reddock, Mounir Saidani, Ayse Saktanber, Celi Scalón, Nazanin Shahrokni.

Editores Regionais

Mundo Árabe: (Tunísia) Mounir Saidani, Fatima Radhouani; (Líbano) Sari Hanafi.

Argentina: Magdalena Lemus, Juan Parcio, Dante Marchissio.

Bangladesh: Habibul Khondker, Khairul Chowdhury, Bijoy Krishna Banik, Abdur Rashid, Sarker Sohel Rana, Md. Shahidul Islam, Helal Uddin, Yasmin Sultana, Saleh Al Mamun, Ekramul Kabir Rana, Farheen Akter Bhuiyan, Khadiza Khatun, Aysha Siddique Humaira, Arifur Rahaman, Istiaq Nur Muhit, Md. Shahin Aktar, Suraiya Akhter, Alamgir Kabir, Taslima Nasrin.

Brasil: Fabrício Maciel, Andreza Galli, Ricardo Visser, José Guirado Neto, Jéssica Mazzini Mendes.

França/Espanha: Lola Busuttil.

Índia: Rashmi Jain, Rakesh Rana, Manish Yadav.

Irã: Reyhaneh Javadi, Niayesh Dolati, Sayyed Muhamad Mutallebi, Elham Shushtarizade.

Cazaquistão: Aigul Zabirowa, Bayan Smagambet, Adil Rodionov, Almash Tlespayeva, Kuanysh Tel, Almagul Mussina, Aknur Imankul, Madiyar Aldiyarov.

Polónia: Aleksandra Biernacka, Anna Turner, Joanna Bednarek, Marta Błaszczczyńska, Urszula Jarecka.

Romênia: Raluca Popescu, Raisa-Gabriela Zamfirescu, Bianca Mihăilă, Diana Moga, Luiza Nistor, Maria Vlăsceanu.

Rússia: Elena Zdravomyslova, Daria Kholodova.

Taiwan: Wan-Ju Lee, Tao-Yung Lu, Yu-Wen Liao, Yi-Shuo Huang, Chien-Ying Chien, Zhi Hao Kerk, Mark Yi-wei Lai, Yun-Jou Lin, Yun-Hsuan Chou.

Turquia: Gül Çorbacıoğlu, Irmak Evren.



O renomado acadêmico **Sidney Tarrow** fala nesta entrevista a Angela Alonso e Breno Bringel sobre a relação entre movimentos sociais e partidos políticos, e como entendê-los de forma relacional.



Esta seção sobre **“Liberalismo, o outro e a religião”** apresenta as contribuições de quatro acadêmicos proeminentes, convidados para as sessões presidenciais do XX Congresso Mundial de Sociologia da ISA.



A **institucionalização e a masculinização da sociologia** são analisadas aqui, destacando a importância e os desafios de mapear as contribuições sistematicamente invisibilizadas das mulheres para a sociologia clássica.

Foto da capa: Teto do Senado Federal do Brasil. Crédito: Carmen Gonzalez, 2023.



A **Diálogo Global** é possível graças a um generoso subsídio da **SAGE Publications**.

> Nesta edição

Editorial 2

> FALANDO DE SOCIOLOGIA

Repensando a relação entre movimentos e partidos: uma entrevista com Sidney Tarrow

por **Angela Alonso, Brasil e Breno Bringel, Brasil/Espanha** 5

> LIBERALISMO, O OUTRO, E A RELIGIÃO

Secularismo mínimo: uma defesa

por **Cécile Laborde, Reino Unido** 9

Sobre liberalismo compreensivo, liberalismo político e ideologia

por **Azmi Bishara, Catar** 11

A sociologia como continuação da filosofia moral por outros meios

por **Frédéric Vandenberghe, Brasil** 14

Nacionalismo religioso e terror anticosmopolita

por **Anna Halafoff, Austrália** 16

> REVITALIZANDO A TEORIA SOCIAL

O estado atual da teoria social

por **Mikael Carleheden, Dinamarca e Arthur Bueno, Alemanha** 18

Incentivando a criatividade ao teorizar

por **Richard Swedberg, EUA** 20

Métodos de teorização: um apelo ao pluralismo

por **Mikael Carleheden, Dinamarca** 22

Vamos fazer sociologia de espírito livre!

por **Anna Engstam, Suécia** 24

Depois da grande teoria: trabalho de campo na filosofia?

por **Nora Hämäläinen e Turo-Kimmo Lehtonen, Finlândia** 26

Teoria e (o fim da) prática

por **Arthur Bueno, Alemanha** 28

Fazendo teoria social anticolonial

por **Sujata Patel, Índia** 30

> PERSPECTIVAS TEÓRICAS

Mulheres na construção da teoria social para além do cânone

por **Luna Ribeiro Campos e Verônica Toste Dafion, Brasil** 32

> SEÇÃO ABERTA

Acesso aberto, periódicos predatórios ou periódicos por assinatura

por **Sujata Patel, Índia** 34

Por um melhor comportamento de busca por saúde em Bihar, Índia

por **Aditya Raj e Papia Raj, Índia** 36

A crise de saúde mental na Espanha: por que a sociologia importa

por **Sigita Doblyte, Espanha** 38

Expandindo o discurso dos direitos humanos ao reconhecer a violência subliminar

por **Priyadarshini Bhattacharya, Índia** 40

A invasão russa da Ucrânia a partir de uma perspectiva khalduniana

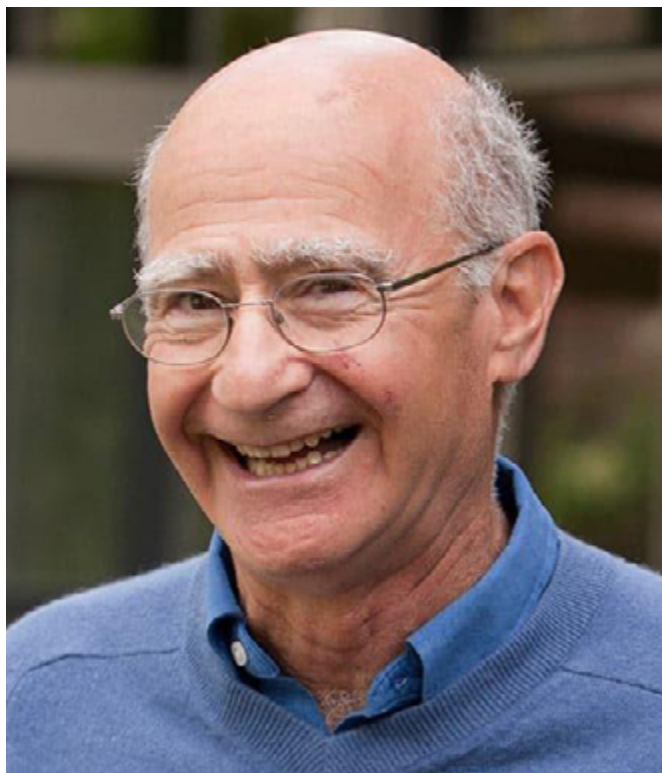
por **Ahmed M. Abozaid, Reino Unido** 43

“Ciclos políticos com altos níveis de engajamento público provavelmente produzirão ao mesmo tempo movimentos antidemocráticos e pró-democráticos”

Sidney Tarrow

> Repensando a relação entre movimentos e partidos

Uma entrevista com **Sidney Tarrow**



Sidney Tarrow é professor emérito do Departamento de Governo da Universidade de Cornell, onde se especializou em movimentos sociais, política contenciosa e mobilização jurídica. Seu trabalho, em sociologia política e política comparada, é conhecido mundialmente. Sua extensa e marcante trajetória começa na década de 1960. Desde então, não deixou de contribuir com o debate sobre os movimentos sociais. Seu livro mais conhecido, *O Poder em Movimento*, foi republicado em uma nova edição atualizada no ano passado, incluindo novos capítulos

e uma nova conclusão considerando eventos contemporâneos e estudos recentes. Tarrow publicou recentemente o livro *Movements and Parties: Critical Connections in American Political Development* (Cambridge University Press, 2021), buscando responder a perguntas como: Como os movimentos sociais se cruzam com as agendas dos partidos políticos? Quando integrados aos partidos, são cooptados ou são mais radicalmente transformadores? Embora o foco do livro seja a política americana, ele contribui para discussões de interesse mais amplo e serve de base para esta entrevista.

O professor Tarrow é entrevistado aqui por **Angela Alonso** e **Breno Bringel**, bambos renomados estudiosos de movimentos sociais no Brasil com uma ampla trajetória internacional. Angela Alonso é professora de Sociologia da Universidade de São Paulo. Suas pesquisas e publicações concentram-se nas relações entre cultura e ação política e nos movimentos sociais e intelectuais. É autora do livro *The Last Abolition: The Brazilian Antislavery Movement, 1868-1888* (Cambridge University Press, 2021). Breno Bringel é professor de Sociologia Política do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Pesquisador Sênior da Universidade Complutense de Madrid, Espanha. Sua pesquisa recente concentra-se em movimentos sociais e transições ecossociais, e no pensamento latino-americano. Seu próximo livro, com Miriam Lang e Mary Ann Manahan, é *Beyond Green Colonialism: Global Justice and the Geopolitics of Ecosocial Transitions* (Pluto Press, em breve).

Angela Alonso e Breno Bringel (AA & BB): *Você pode resumir as vantagens e dificuldades de analisar movimentos e partidos em termos relacionais?*

Sidney Tarrow (ST): Para responder adequadamente a essa pergunta, preciso voltar à minha pesquisa de dou-

torado no sul da Itália na década de 1960. Para jovens progressistas como eu, os movimentos estavam fora da política e eram bons, enquanto os partidos estavam dentro e eram ruins. Mas quando me deparei com as relações do Partido Comunista com o movimento camponês – que havia explodido na região após a Segunda

>>

Guerra Mundial, isso parecia errado: havia características do partido no Sul que não estavam mais presentes no Norte, onde um movimento operário bem estruturado acompanhava o partido. O dilema do partido no Sul rural era tentar implementar uma estratégia desenhada para um país industrial avançado. Meu primeiro livro, *Peasant Communism in Southern Italy*, publicado em 1967, foi uma tentativa de entender a contradição entre o partido no Norte e no Sul, e tentou explicar seus fracassos nesta última região.

Duas décadas depois, inspirado pelo trabalho de Charles Tilly e Doug McAdam, voltei à Itália com um esforço para entender seu ciclo de disputa nas décadas de 1960 e 1970 em um livro chamado *Democracy and Disorder* (1989), que empregava a então nova metodologia de análise de eventos de protesto. Ao contrário de sociólogos como Alberoni, que ainda viam movimentos fora da política, encontrei conexões profundas entre o que acontecia nas ruas e o que acontecia no sistema partidário. Essas duas experiências me levaram a participar da fundação do que veio a ser chamado de abordagem do “processo político” dos movimentos sociais.

E mais recentemente, mais vinte anos depois, apavorado com a conjuntura crítica da eleição de Donald Trump para a presidência, eu me afastei da Europa para realizar pesquisas sobre a resistência anti-Trump no livro *The Resistance* (2018), editado com David S. Meyer, e depois para o livro que estamos discutindo nesta entrevista, *Movements and Parties*. Neste livro, argumentei que a relação entre movimentos e partidos tem sido central para a democratização americana – ora expandindo-a, ora ameaçando-a.

Para resumir essas experiências, descobri que estudar movimentos e partidos em relação uns com os outros me deu a vantagem de olhar para fora do mundo institucional dos partidos políticos e me ajudou a entender por que os partidos muitas vezes se comportaram de maneiras que foram infelizes para sua sorte eleitoral: eles o fizeram porque estavam tentando apelar para uma base de movimento mais ideológica. A “dificuldade” mencionada em sua pergunta era que eu estava tentando conversar com duas tradições que usavam metodologias diferentes, e que viam o sistema político de maneiras diferentes. Isso foi mais um “problema” nos Estados Unidos do que na América Latina, o que pode ajudar a explicar por que meu trabalho teve uma reação positiva em seu continente.

AA & BB: *Nos últimos anos, uma forma de entender a relação entre partidos e movimentos tem sido através do conceito de partidos-movimento. Qual a sua posição sobre esse conceito?*

ST: Na Europa, o conceito foi definido de forma restrita por Kitschelt em seu capítulo de 2006, pensando principalmente nos partidos verdes da Europa Ocidental.

Depois, em 2017, foi definido de forma mais ampla por della Porta e seus colaboradores em seu livro *Movement Parties Against Austerity*. Mais próximo do meu próprio conceito está o recente livro de Santiago Anria sobre o MAS boliviano.

O conceito – se não a formulação exata – é mais familiar na América Latina do que nos EUA, mas, como argumenta meu livro, os partidos-movimento surgiram ao longo da história americana – a começar pela ligação entre os abolicionistas e o Partido Republicano na década de 1850, como Angela bem sabe de seu próprio livro sobre antiescavidão.

Para definir o termo analiticamente, é importante começar com cada parte separadamente. Os partidos, como argumento em meu livro, são principalmente transacionais na medida em que buscam ganhar ou manter o poder. Os movimentos são mais ideológicos. Isso significa que um partido-movimento tem reflexos ideológicos e transacionais. Esse conflito é na maioria das vezes resolvido por partidos-movimento que recorrem à institucionalização para sobreviver. Quando não o fazem, muitas vezes se dividem – como o Partido Populista Americano fez na década de 1890, quando uma facção apoiou o candidato democrata, William Jennings Bryan, e a outra insistiu em sua estratégia de movimento agrário.

Exceções, como o MAS na Bolívia, são raras e dependem de formas de organização que possam acomodar tanto seu movimento quanto seus reflexos partidários. Nos Estados Unidos, o Partido Democrata manteve esse caráter dual na década de 1930, quando a facção trabalhista tomou conta do Norte e a facção segregacionista permaneceu no controle no Sul. Mas isso acabou levando a uma divisão quando a facção mais progressista se juntou ao movimento pelos direitos civis na década de 1960 e a facção segregacionista migrou para o Partido Republicano, onde permanece até hoje.

AA & BB: *Seu livro também enfatiza a importância da interação dinâmica entre movimentos e contramovimentos. Essa abordagem assume um tom dramático no livro quando se trata do fenômeno Trump e dos movimentos que o apoiam e se opõem. Como os conflitos políticos contemporâneos nos Estados Unidos influenciaram sua agenda de pesquisa a ponto de você decidir dedicar parte significativa do livro a esse tema? Em outras palavras, como o senhor vê a relação entre os acontecimentos políticos atuais e a agenda acadêmica?*

ST: Grande parte do trabalho sobre contramovimentos se concentra em movimentos de direita, mas acho essa operacionalização redutora. Nos EUA, isso tem sido comum em pesquisas sobre o *Tea Party* e o movimento *MAGA* (*Make America Great Again*) de hoje. Ambos têm sido descritos principalmente como movimentos que re-

presentam pessoas que estão experimentando os custos da mudança social e racial. Uma segunda dimensão descritiva frequentemente acrescentada é entre altos e baixos níveis de politização. Italianos como Alfio Mastropaulo enfatizam a natureza antipolítica de muitos eleitores de extrema direita, e os apoiadores de Donald Trump costumam afirmar que o que gostam nele é que ele “não é um político”.

Em meu livro, uso o termo contramovimento, como fazem David S. Meyer e Suzanne Staggenborg em seu importante artigo de 1996, para caracterizar como a ascensão e o aparente sucesso de um movimento – seja de esquerda ou de direita – desencadeia a ascensão recíproca de um movimento oposto. Por exemplo, em nosso trabalho colaborativo, *The Resistance*, David Meyer e eu caracterizamos a ascensão da resistência anti-Trump como um contramovimento.

O que parece ser crucial nos contramovimentos, tanto à esquerda quanto à direita, é que eles são, em grande medida, capturados pelo discurso e pelo alcance de ação do movimento ao qual se opõem. Por exemplo, o discurso anticientífico do movimento antivacina nos Estados Unidos influenciou um movimento pró-vacina que se baseia no testemunho de médicos, cientistas e especialistas em saúde pública para combater a ideologia anticientífica de seus oponentes.

Mas muitos desses movimentos cresceram à sombra de movimentos ideológicos pré-existentes e mais amplos. Por exemplo, quando cientistas sociais acompanharam a taxa de hospitalizações e mortes por COVID-19, descobriram que ela acompanha de perto o nível de apoio ao trumpismo no eleitorado. Estados que deram a Trump uma grande maioria de seus votos também têm as maiores taxas de hospitalizações e mortes por Covid. Esses eventos políticos atuais afetam a agenda acadêmica, e precisamos dar respostas.

AA & BB: Muitos cientistas sociais viam as instituições democráticas e autoritárias como correspondendo a diferentes tipos de sociedades. Mais tarde, uma onda de estudos enfatizou determinadas “culturas políticas” como responsáveis por caminhos políticos autoritários ou democráticos. Seu livro busca mecanismos políticos que expliquem as interações entre movimentos e partidos em países culturalmente muito diferentes, como Chile, Itália, Coreia do Sul e Estados Unidos, sem depender de valores ou crenças. Seu livro questiona o conceito de cultura política?

ST: Essa pergunta me remete ao início da minha carreira, quando Gabriel Almond e seus colaboradores desenvolveram o conceito de “cultura política”. Eles viam os Estados Unidos como o que chamavam de “cultura cívica”, definida como aquela em que o acordo sobre

as regras do jogo democrático superava as diferenças de política. Eles definiram a Itália como uma “cultura política subordinada”, sem esse acordo sobre os fundamentos. Seu colega italiano Giovanni Sartori foi além, definindo seu país como uma “democracia centrífuga”, em oposição a outras “centrípetas”, como a Grã-Bretanha ou os Estados Unidos. A maior ameaça à democracia, argumentavam, era o Partido Comunista, que eu havia estudado no sul da Itália. Testei essas ideias comparando as atitudes em relação à democracia dos chamados eleitores comunistas e democratas-cristãos centristas “centrífugos”, e descobri que os primeiros tinham muito mais confiança na democracia do que os segundos. A partir daí, desconfiei de definições de democracia baseadas na cultura política e comecei a buscar mecanismos que sustentassem ou minassem a democracia.

Em *Movements and Parties*, entre outras coisas, examinei brevemente o Chile pós-Pinochet, que os escritores norte-americanos consideravam uma democracia “forte” baseada em seu forte sistema partidário e nos sistemas de crenças “democráticos” de seus eleitores. Mas o Chile, como você sabe, era um sistema político com muito pouca responsabilidade vertical. A responsabilização era uma chave para garantir a democracia e, como sabemos agora, o sistema era muito mais fraco do que parecia para os defensores da importância da cultura política. Então, tanto no início quanto no final da minha carreira acadêmica, eu tinha dúvidas sobre a importância da cultura política

AA & BB: Movimentos e contramovimentos também estão relacionados a processos de democratização e desdemocratização, como argumentou Tilly. Durante muito tempo, vimos esses processos como ondas relacionadas a diferentes temporalidades. Mas como lidar com a ambiguidade, a complexidade e os elementos contraditórios da política contenciosa, ou seja, a democratização em alguns aspectos e a desdemocratização em outros durante o mesmo período histórico?

ST: Tilly foi um dos poucos estudiosos norte-americanos da democracia que também estudou movimentos sociais. Chama a atenção que a onda de estudos sobre a atual crise da democracia nos Estados Unidos nunca se refira ao seu livro *Democracy* (2007). Mas este livro me inspirou a tentar vincular meu trabalho sobre movimentos e partidos às dinâmicas de democratização e contrademocratização.

Os casos históricos que estudei me ensinaram que movimentos pró-democráticos e antidemocráticos muitas vezes se sobrepõem nas mesmas conjunturas críticas. Para colocar isso na terminologia que Breno usa em sua própria obra, eu diria que “ciclos políticos” com altos níveis de engajamento público, como o atual nos Estados



Unidos, provavelmente produzirão momentos antidemocráticos e pró-democráticos ao mesmo tempo.

Ao escrever *Movements and Parties*, encontrei várias dessas interseções na história dos EUA. Primeiro, à medida que o movimento pró-sufrágio feminino se desenvolveu no início do século XX, um movimento antissufrágio feminino surgiu para se opor a ele. Em segundo lugar, a Grande Depressão da década de 1930 produziu tanto um movimento para expandir a democracia – o *New Deal* de Roosevelt – quanto vários movimentos antidemocráticos, como o movimento antissemita do padre Coughlin. E, claro, o movimento pelos direitos civis da década de 1960 levou a um amplo movimento antidireitos dos negros. Não foram apenas interações movimento/contramovimento: ambos os lados se mobilizaram em nome do que consideravam ser a democracia.

Permitam-me completar minha resposta referindo-me à dinâmica Trump/anti-Trump – que culminou no ataque ao Capitólio em 6 de janeiro de 2021. Naquela ocasião, progressistas como eu viram a turba que ajudou Trump a lançar um autogolpe (termo que foi incorporado ao inglês como resultado!) como uma expressão de autoritarismo. E é verdade que Trump e seus apoiadores queriam derubar os resultados de uma vitória eleitoral legítima e esmagadora de Joe Biden. Mas se ouvirmos atentamente a retórica dos insurgentes que atacaram o Capitólio em apoio às falsas alegações eleitorais de Trump, muitos deles justificaram suas ações violentas em nome da democracia e da liberdade.

AA & BB: Quando você fala da sociedade contemporânea, você aponta como o aumento da desigualdade afeta a ação coletiva. Mas a tradição intelectual a que você pertence deixou de lado a relação entre classe social e ação política como um problema central a ser enfrentado. Como o senhor vê essa questão agora?

ST: Vocês têm razão ao dizer que a abordagem do processo político tendeu a subestimar a importância de fatores estruturais como desigualdade, classe e até mesmo o capitalismo na política contenciosa. Isso ocorreu em parte porque estudiosos como eu estavam reagindo contra a tendência na tradição neomarxista de reduzir todas as formas de contestação às reações ao capitalismo (note que isso ainda é em grande parte verdade para a abordagem de sistemas-mundo de Immanuel Wallerstein e Giovanni Arrighi e seus discípulos). O foco

em fatores políticos e institucionais, como a estrutura de oportunidades, levou a uma subestimação da influência mais profunda do conflito de classes e classes.

Nos últimos anos, com o trabalho de della Porta e seus colaboradores sobre a Grande Recessão e as políticas de austeridade que se seguiram na Europa, houve um retorno ao estudo de classe e desigualdade como forças motrizes da mobilização do movimento. Há também um renascimento do marxismo como chave mestra para interpretar a mobilização do movimento na obra da Escola de Manchester, incluindo dois americanos – Jeff Goodwin e John Krinsky. E na quarta edição do *Poder em Movimento*, tentei restabelecer o equilíbrio até certo ponto.

AA & BB: Na nossa conversa, falamos muito sobre pontes entre os Estados Unidos, a América Latina e a Europa. Felizmente, esses diálogos cresceram e os estudos sobre movimentos sociais se tornaram mais globais. O que você acha que ainda falta para ter mais (e melhores) diálogos globais sobre os movimentos sociais contemporâneos?

ST: Muitas coisas para mencionar nesta breve entrevista. Além do trabalho cuidadoso de estudiosos como Hansperter Kriesi e Donatella della Porta, há uma falta de comparações inter-regionais estruturadas; além das reconstruções históricas de estudiosos como Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, faltam comparações transnacionais de como os movimentos populistas atacaram e destruíram a democracia. E, apesar do trabalho pioneiro de alguns estudiosos mais jovens, há uma escassez de pesquisas inter-regionais sobre a interseção entre movimentos e o sistema jurídico.

Mas se eu tivesse que adivinhar, acho que o próximo passo para comparar movimentos entre continentes seria ir além de perspectivas micro e mesoanalíticas para os efeitos macroestruturais de políticas contenciosas. Donatella della Porta e seu grupo em Florença começaram a dar esse passo, crescendo a partir de seu trabalho sobre os movimentos antiausteridade na Europa pós-recessão, mas além desses estudiosos, poucos tentaram retornar às perspectivas macroestruturais que caracterizaram as décadas anteriores de pesquisa em movimentos sociais sem perder os valiosos *insights* das abordagens atuais do processo político. Aguardo com expectativa o progresso da próxima geração nesta direção. ■

Contato com Sidney Tarrow <sgt2@cornell.edu>

> Secularismo mínimo: uma defesa

por **Cécile Laborde**, Universidade de Oxford, Reino Unido



| Ilustração de Arbu, 2023.

O Estado liberal deve ser laico? O liberalismo exige uma separação estrita entre Estado e religião? A questão não é meramente teórica. A maioria dos Estados ocidentais são Estados seculares e acomodam várias formas de estabelecimento e arranjos religiosos. No entanto, a grande maioria das pessoas no mundo vive sob regimes que são teocracias constitucionais – onde a religião é formalmente consagrada no Estado – ou onde a filiação religiosa é um pilar da identidade política coletiva. Em países tão diferentes como Egito, Israel, Turquia, Índia, Indonésia e Polónia, para mencionar apenas alguns, política e religião estão interligadas de maneiras que desmentem qualquer modelo simplificado de separação secular. Muitos desses Estados, por exemplo, apelam para a tradição religiosa ao fazer a lei, fornecem vantagens materiais e simbólicas aos membros da religião majoritária e impõem normas conservadoras em questões de sexualidade e família. Violam *ipso facto* a legitimidade liberal? Existe uma laicidade mínima – ou separação entre Estado e religião – que é exigida pela legitimidade liberal?

Em meu livro *A Religião do Liberalismo*, defendo que existe essa exigência. O secularismo, no entanto, é um ideal político mais complexo do que se imagina. Eu diferencio as diferentes vertentes do secularismo e mostro como elas se relacionam com diferentes dimensões do que nós (no Ocidente) passamos a chamar de religião. Em vez de fazer a pergunta: o secularismo pode ser difundido? – que convida a respostas que medem quão bem os países não ocidentais se saem em relação a um suposto modelo de secularismo ocidental – parto dos ideais democráticos liberais e assumo que estes não são etnocêntricos: direitos humanos, liberdade, igualdade e democracia são aspirações universais. Pergunto então quanto e que tipo de separação de Estado e religião é necessária para garantir esses ideais. Em resumo, extraio o núcleo secular mínimo da democracia liberal.

> Os quatro ideais liberal-democráticos

Na minha perspectiva, é um erro supor que a democracia liberal requer uma separação estrita entre Estado

>>

e religião, nos moldes do modelo francês ou norte-americano. Há uma gama mais ampla de secularismos permitidos. Quatro ideais liberal-democráticos sustentam e justificam a laicidade mínima: o Estado *justificável*, o Estado *inclusivo*, o Estado *limitado* e o Estado *democrático*. Cada um escolhe uma característica diferente da religião: religião como *não acessível*, religião como *vulnerável*, religião como *compreensiva* e religião como *teocrática*. Permitam-me analisá-los sucessivamente.

O Estado *justificável* se baseia na ideia de que os funcionários do Estado só devem justificar suas ações apelando para razões públicas e *acessíveis*. Na teoria da laicidade mínima, apenas os funcionários do Estado estão sob a obrigação de fornecer razões públicas: a laicidade é um constrangimento à ação e à justificação do Estado, não um dever por parte dos cidadãos. Os funcionários do Estado não devem apelar para a autoridade das doutrinas sagradas ou para a revelação pessoal para justificar a coerção legal dos cidadãos. A acessibilidade define o que os cidadãos precisam compartilhar, em determinadas sociedades, para que a deliberação pública sobre as razões para as leis sejam possíveis a todos. É importante ressaltar que não apenas as ideias religiosas são inacessíveis, nem todas as ideias religiosas são inacessíveis: a condição de acessibilidade não exclui a presença pública da religião.

O Estado *inclusivo* se baseia na ideia de que o Estado não deve se associar a uma identidade religiosa, sob pena de negar igual estatuto cívico a dissidentes e não membros. O mero reconhecimento simbólico é errado se – mas somente se – violar a igualdade de cidadania. A dimensão da religião destacada é diferente da anterior: aqui a religião não tem nada a ver com revelação pessoal ou crenças ou doutrinas inacessíveis. É, sim, estruturalmente semelhante a *outras identidades politicamente divisivas ou vulneráveis*, como raça e, às vezes, cultura ou identidade étnica. Um Estado liberal não deve ser um Estado cristão ou um Estado hindu quando tais identidades são – como são em muitos Estados hoje – fatores de saliência política e vulnerabilidade. Mas em sociedades onde a religião não é uma identidade socialmente divisiva e vulnerável, há menos motivos para a separação secular.

O Estado *limitado* se baseia na ideia de que um Estado liberal não deve impor uma ética compreensiva da vida aos seus cidadãos. A dimensão da religião que esse valor liberal destaca é a da religião como *ética pessoal compreensiva* que abrange educação, sexualidade, códigos alimentares, trabalho, vestimenta e assim por diante. Muitos direitos liberais são produto de lutas duramente conquistadas, contra a autoridade das autoridades religiosas tradicionais, para construir e preservar uma esfera de liberdade individual. Considere a gama de leis liberais nos séculos XIX e XX, como as leis relativas ao casamento e divórcio, aos direitos das mulheres e à sexualidade; e conflitos contemporâneos sobre aborto e direitos dos homossexuais na África e nas Américas do Sul e do Norte. No entanto, nem toda religião tem a ver com ética pessoal compreensiva. As tradições religiosas também fornecem normas coletivas de coordena-

ção e cooperação (por exemplo, feriados) que representam ameaças menos agudas à liberdade individual.

Por fim, um Estado *democrático* é necessário enquanto os cidadãos discordarem profundamente sobre a fronteira entre a ética pessoal e coletiva, o público e o privado, o direito e o bem. John Locke argumentava que o Estado deveria lidar com interesses “civis”, deixando as questões “espirituais” da salvação da alma para os indivíduos em suas vidas privadas. Mas quem deve decidir o que pertence ao civil e o que pertence ao espiritual? Em áreas como a autonomia da igreja e as leis antidiscriminação, a natureza da personalidade, a família, o casamento, a bioética e a educação, os princípios liberais gerais não geram soluções exclusivamente determinadas e conclusivas. Nesses casos conflituosos, o Estado democrático – em oposição a autoridades concorrentes, como igrejas – tem a autoridade soberana final. Ele decide onde está a fronteira entre o este e o outro mundo, entre o religioso e o secular. Isso, argumento, é o que é radical no secularismo do liberalismo: ele é democrático na medida em que localiza sua legitimidade na vontade do povo, não em autoridade extrapolítica, divinamente ordenada ou filosoficamente fundamentada.

> Soberania democrática

Portanto, o desafio mais radical colocado pelo liberalismo à religião não é que o liberalismo mantenha um muro de separação entre Estado e religião, mas sim que ele assuma a soberania democrática. Dentro dos limites da legitimidade liberal básica e dos direitos humanos, profundas divergências razoáveis devem ser resolvidas democraticamente. É claro que a democracia não deve ser equiparada à tirania majoritária e deve prever a representação das minorias, a separação de poderes e a revisão judicial. Essa concepção democrática de legitimidade liberal permite mais variação nos arranjos permitidos de Estado-religião do que tanto os liberais seculares quanto os liberais de mentalidade religiosa assumiram.

Assim como as majorias secularizadas podem impor sua própria concepção da fronteira entre Estado e religião, as majorias religiosas também podem, desde que honrem os outros três princípios liberais de justificação *acessível, inclusão cívica e liberdade individual*. Nas sociedades secularizadas, o direito estatal naturalmente refletirá e promoverá a ética não religiosa da maioria; por exemplo, através do desmantelamento das estruturas da família tradicional e do casamento e da expansão do alcance das normas relativas aos direitos humanos e à não discriminação. Da mesma forma, em sociedades onde os cidadãos religiosos são maioria, esses cidadãos podem moldar a esfera pública de suas sociedades, mas apenas dentro das restrições do que chamei de secularismo liberal mínimo. Além disso, o secularismo mínimo não tem a ambição de fornecer respostas substantivas finais para questões-chave de moralidade política, pública, privada e sexual. ■

Contato com Cécile Laborde <cecile.laborde@nuffield.ox.ac.uk>

> Sobre liberalismo compreensivo, liberalismo político e ideologia

por **Azmi Bishara**, Centro Árabe de Pesquisa e Estudos Políticos, Catar



Óleo e acrílico sobre tela. Crédito: Bela Frighi ([instagram.com/belafrighi](https://www.instagram.com/belafrighi)), 2020.

O debate acalorado (pelo menos nos círculos acadêmicos) sobre a diferença entre liberalismo compreensivo e liberalismo político escapa ao pensamento liberal aplicado, em qualquer canto do globo em que tal pensamento ocorra. A categorização rawlsiana do liberalismo como político ou compreensivo é supérflua. O liberalismo político de Rawls é construído sobre axiomas liberais que constituem a

maioria dos valores do liberalismo “compreensivo”, exceto que os toma não como valores centrais, mas como dados epistemológicos. Por outro lado, quando o liberalismo compreensivo se encontra no poder, torna-se necessariamente liberalismo político. Este último é, na prática, semelhante a uma ideologia política e, nesse sentido, é compreensivo. A versão política de qualquer doutrina tem que se tornar mais compreensiva do que a versão não-política.

>>

> Um primeiro pensamento

Afirma-se que o liberalismo político administra um sistema estatal pluralista que protege o direito dos cidadãos de viver, aderir e se desvincular de doutrinas compreensivas sobre a vida boa, uma vez que essas doutrinas podem ser apresentadas e defendidas com argumentos razoáveis. Como o liberalismo político não impõe uma doutrina liberal, ele presume que a esmagadora maioria concorda com os princípios constitucionais dos quais procede na prática.

Os liberais no poder são politicamente liberais. Fora do governo, eles têm o direito de praticar suas crenças liberais como as entendem. Mas eles não podem administrar o Estado de acordo com um liberalismo doutrinário compreensivo com uma posição sobre o que constitui “a vida boa”, porque eles precisariam das instituições do Estado para impô-lo.

A afirmação de John Rawls de que o liberalismo compreensivo está mais inclinado a ser imposto através dos instrumentos da coerção estatal não pode ser validada nem teórica nem empiricamente. As pessoas que possuem crenças liberais compreensivas são (apesar das minhas reservas sobre essa designação) as mais propensas a se opor ao uso da coerção estatal para impor suas crenças. Seu compromisso com as liberdades civis e suas firmes convicções quanto à restrição dos poderes do Estado impedem isso. Esses liberais são os mais avessos à intromissão do governo na sociedade, os mais inclinados a limitar as intervenções estatais que poderiam infringir as liberdades individuais e os mais ansiosos para capacitar as pessoas a se valerem de suas liberdades. Foi essa lógica que levou esses liberais não só a aceitar, mas a exigir políticas de bem-estar social.

Uma vez que o liberalismo político está preocupado em administrar o Estado e tem pouco significado a menos que esteja realizando ou se esforçando ativamente para realizar essa tarefa, ele precisa de salvaguardas constitucionais contra a volatilidade do governo da maioria nos sistemas democráticos. Tomemos, por exemplo, a recente onda populista que varre as sociedades democráticas, onde a direita iliberal está se aproveitando das regras e princípios democráticos para aprovar uma legislação que contradiz o liberalismo político. Ou tomar a propagação de um clima geral hostil à existência de garantias constitucionais de direitos e liberdades que orientam o trabalho de órgãos não eleitos. As crises decorrentes do conflito entre liberalismo versus democracia, ou seja, entre governança segundo valores liberais e governança segundo a vontade da maioria, têm se repetido quase regularmente desde que esses dois aspectos das democracias liberais convergiram no século XX. Em última análise, tais crises são úteis na medida em que permitem que o sistema se reajuste em seu rastro, mas

apenas com a condição de que as instituições estatais protejam os valores do liberalismo político.

Uma leitura das condições nos países democráticos liberais poderia levar à conclusão antitética de que é o liberalismo político que precisa ser imposto pelo Estado (pelo menos em tempos de eclosão das crises acima mencionadas), enquanto o liberalismo compreensivo poderia se transformar em uma subcultura e até mesmo em um estilo de vida baseado em certos valores que as classes médias escolhem viver, defender ou não, ou observar com graus variados de autenticidade ou hipocrisia. Tal tendência pode encontrar-se isolada dos processos sociopolíticos que se desenrolam entre segmentos mais amplos da sociedade. Por exemplo, ao tentar ditar os costumes do politicamente correto sobre a sociedade em geral, os chamados liberais compreensivos ficam chocados com a maré populista e a crescente influência de grupos que se ressentem de tais tentativas, enxergando-as como paternalistas.

O liberalismo compreensivo, que defende um conceito particular de “vida boa”, na minha opinião, é o liberalismo fora do governo. Isso porque as tentativas de impor sua ideologia – além de proteger e permitir o acesso às liberdades e à autonomia individual – se mostrarão autodestrutivas e correrão o risco de cair no iliberalismo.

O liberalismo político não é mais nem menos do que o liberalismo no poder; um liberalismo que foi posto à prova para governar. Não faltam discussões filosóficas (dentro da filosofia moral e política e da jurisprudência) sobre os dilemas que as diferentes correntes liberais enfrentam quando no governo em relação ao grau de intervenção do Estado na economia, ao significado de igualdade, se existem direitos coletivos ou se apenas os direitos individuais são válidos. Os defensores dos direitos coletivos estão divididos entre aqueles que veem esses direitos como derivados do direito individual à associação voluntária e aqueles que aceitam que os direitos do grupo podem ser atribuídos a uma comunidade. Estes últimos, por sua vez, dividem-se quanto à medida em que os direitos do grupo prevalecem sobre os direitos do indivíduo e sobre a proteção das liberdades individuais dentro dos grupos.

Discussões que contribuem para tais debates foram publicadas em centenas de livros e milhares de artigos. Não conheço uma gama mais “compreensiva” de questões, e esse é o desafio que o liberalismo enfrenta. As abordagens liberais políticas diferem em seus julgamentos éticos sobre essas questões? Sim. Nessa perspectiva, o liberalismo político é mais compreensivo do que o liberalismo compreensivo, pois trata de diferentes aspectos da vida das sociedades individuais e do Estado, além de ter que lidar com as ambiguidades do liberalismo compreensivo quanto à relação entre valores e práticas.



> Um segundo pensamento

A conclusão acima é consistente com outras conclusões que podem ser alcançadas do ponto de vista da vida sob regimes autoritários, onde o liberalismo fora das estruturas de poder ainda pode ser classificado como liberalismo político. Tal classificação é possível porque ocasionalmente se revela no interior do regime por meio de propostas de programas de reforma destinados a ampliar o alcance da liberdade de expressão e das liberdades civis ou por meio das demandas das forças políticas de oposição.

No nível social desses Estados, o pensamento e os estilos de vida liberais doutrinários – informados por princípios de autonomia moral do indivíduo, direitos civis e liberdades individuais (de homens e mulheres) – podem entrar em choque com práticas autoritárias. Mas eles podem simultaneamente entrar em choque com outros movimentos doutrinários de oposição que buscam mudar o sistema de governança e usar o Estado para impor seu credo.

Desde o colapso do regime comunista na União Soviética e na Europa Oriental, a maioria dos regimes autoritários dominantes no mundo não são mais totalitários: eles não impõem uma doutrina compreensiva à sociedade e às instituições. Hoje, a maioria desses regimes justifica sua existência com argumentos baseados no princípio da soberania, interesses nacionais, questões de segurança e estabilidade, suposta incompatibilidade cultural do povo com a democracia e, cada vez mais, o que chamam de fracasso do liberalismo no Ocidente. Todos os regimes autoritários exigem um grande grau de violência física e psicológica para garantir sua estabilidade. Normalmente, existem alguns círculos de oposição que defendem doutrinas iliberais compreensivas. Podem ser marginais, mas as autoridades se valem delas para desencorajar a mudança.

Um desenvolvimento interessante ocorreu neste contexto. Em vez de vir em formas compreensivas *versus* políticas, o liberalismo se dividiu em uma versão que defende liberdades políticas e civis e princípios antidespóticos, e outra focada apenas no indivíduo, no sentido de liberdades individuais e escolhas de estilo de vida (novamente, desconsidero aqui os neoliberais que confinam o liberalismo à economia, pois não os considero liberais para começar). Paradoxalmente, este último liberalismo de liberdades individuais e estilos de vida pode encontrar-se mais confortável com alguns regimes autoritários existentes, uma vez que, embora esses regimes suprimam o ativismo político e as liberdades civis, eles não estão muito preocupados com as liberdades individuais.

Quando liberais doutrinários em Estados autoritários pensam politicamente, eles podem chegar à convicção de que devem adiar a luta pelas liberdades individuais no nível político em favor de propor um programa liberal para um sistema de governança que promete pluralidade

política aberta aos adeptos de diversas doutrinas compreensivas e salvaguardas para a proteção dos direitos civis e da autonomia moral do indivíduo. Mas isso pode vir a ser uma forma de autoengano. Derrubar o regime existente sem travar uma luta pelos valores fundamentais do liberalismo – pelo menos no nível das elites políticas – poderia abrir um caminho para o poder para forças que estão comprometidas apenas com o pluralismo político para fins eleitorais, em vez de proteger as liberdades ou a autonomia moral individual.

A presença de elites políticas comprometidas com os princípios políticos liberais, independentemente de suas divergências doutrinárias, é essencial após a derrubada de um regime despótico. Nesse momento, a cultura popular dominante, depois de décadas vivendo sob um regime autoritário, dificilmente se comprometerá facilmente com algo semelhante a um consenso constitucional liberal ou sobreposto. Nem as liberdades civis tampouco as políticas se enraízaram na cultura pública.

Costuma-se dizer que o liberalismo é uma teoria normativa e, portanto, um ramo da ética. Ao nível dos cursos universitários e das conferências acadêmicas, isso pode ser verdade. Mas, nos conflitos sociais e políticos, o liberalismo se torna uma ideologia. É nesse contexto que a qualidade de ser compreensivo ganha sentido. O liberalismo filosófico não pode ser compreensivo nesse sentido; é sempre abstrato, mesmo quando é complexo o suficiente para ter desenvolvido um sistema filosófico completo. Por outro lado, a ideologia pode ser compreensiva, embora não necessariamente no sentido de um dogma totalitário ou compreensivo. Pelo contrário, é compreensivo em sua inserção na sociedade e em relação a vários aspectos da vida, da cultura (língua, religião, costumes, etc.) e interesses. Torna-se, assim, capaz de se dirigir ao povo, atrelando as liberdades à sua cultura, interesses e senso de patriotismo; e de apresentar seu programa político liberal para a libertação do indivíduo e da sociedade. Quando parte do campo da filosofia para se envolver nas realidades concretas do conflito político e social, o liberalismo descobre que deve ser compreensivo porque é político. Assim, os liberais pedem, por exemplo, a libertação do indivíduo e da sociedade da tirania sem alienar o povo, perturbando os fundamentos da cultura religiosa dominante. Eles reconhecem que devem oferecer soluções aos pobres, que não compreenderão uma noção de liberdade política que não atenda à sua situação econômica. Enquanto isso, um “liberal” para quem um estilo de vida pessoal progressista é a questão central pode coexistir com um regime autoritário secular. Esse liberal pode concordar com outros cujo “liberalismo” se restringe à economia de mercado para fechar os olhos aos abusos diários dos direitos humanos ou para convencer o regime autoritário dominante a aceitar prescrições do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional em troca de novos empréstimos. ■

Contato com Azmi Bishara <azmi.beshara@dohainstitute.org>

> Sociologia como continuação da filosofia moral por outros meios

por **Frédéric Vandenberghe**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil e membro do Comitê de Pesquisa em Teoria Sociológica da ISA (RC16)

Assim como a astronomia, a biologia e a egiptologia, a sociologia é uma disciplina científica. As disciplinas são as unidades primárias de diferenciação interna nas ciências. No entanto, essa organização da ciência em disciplinas é uma invenção moderna. Até 1750, os cientistas (profissionais e amadores) eram generalistas e seus conhecimentos eram enciclopédicos. Por meio da diferenciação interna das ciências, as disciplinas científicas surgiram no século XIX como novas formas de ordenar o conhecimento para fins de ensino e aprendizagem.

Durante muito tempo, as ciências permaneceram no seio da filosofia. A revolução científica do século XVI surgiu de uma conjunção de formalização matemática e experimentos em física. Seguiu-se uma segunda revolução científica no século XVIII, quando essas disciplinas se separaram da filosofia. A filosofia natural deu lugar à física, à química e à biologia. Da mesma forma, a filosofia moral foi substituída por uma federação de disciplinas (história, economia, sociologia, ciência política e antropologia) que compõem as ciências sociais. As ciências humanas, por sua vez, são definidas negativamente e englobam disciplinas excluídas das ciências naturais e sociais.

É nesse contexto de ciências diferenciadas que a sociologia surgiu na Europa oitocentista, na esteira da revolução universitária humboldtiana na Alemanha de Bismarck e do estabelecimento das *grandes écoles* na França de Napoleão. Na intersecção entre os *Geisteswissenschaften* alemães, as ciências morais britânicas (que incluíam a economia política) e o pensamento político francês, a sociologia surgiu como um ramo empírico da filosofia da história. Enquanto as novas disciplinas são institucionalizadas como ciências de pesquisa baseadas na experiência e são, portanto,

Wirklichkeitswissenschaften, elas também continuam a tradição da filosofia moral (em seu sentido amplo) por seus próprios meios.

> Sociologia e filosofia moral

A filosofia moral *lato sensu* inclui não apenas a filosofia moral, prática e política, mas também a filosofia da história. Até hoje, a sociologia permanece dentro da matriz do “neokantismo pós-hegeliano”, para tomar emprestada uma denominação apropriada, mas contraindutiva, de Paul Ricoeur. É neokantiana porque formula e formaliza sua pesquisa tendo como referência uma série de conceitos sistematicamente integrados que definem o que é social e como ele deve ser estudado; e é pós-hegeliana porque retira a dialética do absoluto e se restringe a uma análise do desenvolvimento histórico do espírito objetivo nas instituições sociais.

Originalmente, a sociologia não deveria ser uma disciplina científica social entre outras disciplinas. Era, com certeza, uma disciplina especializada que estudava os fatos sociais; No entanto, foi *uma superdisciplina* que federava disciplinas vizinhas em uma sociologia geral – hoje, diríamos em uma teoria social. Tanto a tradição francesa quanto a alemã concebiam a sociologia como uma superdisciplina que orquestrava a produção de conhecimento científico social e coordenava a pesquisa entre as disciplinas das ciências sociais em uma filosofia empírica da história moralmente justa, politicamente engajada, sem teleologia ou garantias metafísicas.

> Restabelecimento das ciências sociais

Se volto à pré-história da sociologia, é porque penso que hoje precisamos recompor as ciências sociais como um todo. A disciplina está cada vez mais voltada para dentro, afastando-se da filosofia e das humanidades, de-

>>

“Uma sociologia da sociologia que investigue os pressupostos morais e políticos da sociologia revelará que suas críticas às injustiças sociais e às patologias sociais aderem basicamente ao repertório do ‘comunitarismo liberal’”

finindo-se por seus métodos e seus dados, com o resultado de que está se tornando inapta para compreender a transformação das sociedades em todo o mundo e como um todo. Assoberbada pela velocidade da mudança social que a digitalização do mundo trouxe, abalada pelo acúmulo de crises multifacetadas que não via chegar, agitada pelos mais novos movimentos sociais aos quais presta atenção, mas cujas demandas teoricamente não pode acomodar, a sociologia está retraindo suas ambições teóricas e cortando o elo com a filosofia.

A celebração de teorias sociológicas de médio alcance em detrimento da teoria social, particularmente pronunciada nos Estados Unidos e na França, não é útil a esse respeito. A teoria social saiu da sociologia; ela é praticada hoje na Teoria Crítica (no sentido ecumênico, não no sentido estrito da Escola de Frankfurt) e nos *Studies* (pelos quais me refiro a um conglomerado de *interdisciplinas* que operacionalizam o pós-estruturalismo). Em *Por uma nova sociologia clássica*, livro que escrevi em conjunto com Alain Caillé, propomos uma nova aliança entre a teoria social, a filosofia moral e política e os *Studies*. Nessa visão, a teoria social torna-se o espaço onde a filosofia, as ciências sociais e as novas humanidades podem ser redefinidas e as ciências sociais podem continuar o projeto da filosofia moral por seus próprios meios.

Mesmo que não se subscreva mais o eurocentrismo que geralmente vem como um pacote com relatos evolucionistas do desenvolvimento social, é difícil evitar completamente a filosofia da história e seu pressuposto de que há algo como uma história conectando sociedade e pessoas através do tempo e do espaço. A mudança de

uma filosofia pós-hegeliana da história para uma filosofia neokantiana das ciências históricas aponta na direção certa. Para uma ciência como a sociologia, que está tão intimamente ligada ao advento da modernidade e para a qual a modernidade é ao mesmo tempo um pressuposto e um objeto, a marca da filosofia da história permanece implícita: ela nunca desaparece completamente.

Se é difícil escapar completamente da filosofia da história quando se estuda as sociedades modernas, é ainda mais difícil rejeitar completamente os princípios normativos da modernidade. Sendo ela própria um produto da modernidade, a sociologia endossa os princípios normativos de subjetividade e liberdade nos quais se baseiam as sociedades modernas. E esses princípios continuam a estruturar o sistema das ciências. Se a sociologia estuda as pré-condições sociais do individualismo moral, não é para negar a validade dos princípios normativos, mas para compreender sua institucionalização. Quando esses princípios são negados na prática, sua validade é mantida em críticas à alienação e à discriminação.

Uma sociologia da sociologia que investigue os pressupostos morais e políticos da sociologia revelará que suas críticas às injustiças sociais (discriminação) e às patologias sociais (alienação) aderem basicamente ao repertório do “comunitarismo liberal”. Às vezes, desvia-se mais para o polo comunitário da identidade e da autenticidade; outras vezes para o polo liberal da autonomia e da justiça. Quando a disciplina é atacada por regimes autoritários ou “austeritários”, é importante reafirmar seus primeiros princípios – para que a própria disciplina não desapareça com o mundo que deveria analisar e defender. ■

Contato com:
Frédéric Vandenberghe <fredericvdbrio@gmail.com>

> Nacionalismo religioso e terror anticosmopolita

por **Anna Halafoff**, Universidade de Deakin, Austrália



| Ilustração de Arbu, 2023.

Onacionalismo religioso está em ascensão em todo o mundo, assim como sua capacidade de infligir violência – direta e estrutural – aos “outros”. Esses outros são comumente entendidos como minorias culturais, religiosas, de gênero e sexualidade humanas, e também formas de vida não humanas. Embora seja frequentemente argumentado que a religião é usada indevidamente por perpetradores de danos, a erudição sobre a “ambivalência do sagrado” argumenta que a maioria das religiões tem certas qualidades que as predis põem tanto à violência quanto à construção da paz.

>>

> Resultados devastadores do domínio do homem e aumento das tendências conservadoras

O excepcionalismo religioso e o exclusivismo, o sentido de ter o único caminho certo, o acesso à verdade e a superioridade sobre os outros, levam a conflitos inevitáveis entre grupos religiosos e não religiosos, bem como com o Estado e outros atores. Doutrinas de “guerra santa”, comuns a muitas tradições religiosas, justificam a violência quando a religião é percebida como ameaçada. Inúmeros textos religiosos atribuem um status inferior às mulheres e às pessoas LGBTI+. A crença de que a religião está acima da lei também resultou em danos devastadores para crianças, mulheres e minorias de gênero e sexualidade. As figuras religiosas mais proeminentes são os homens, e as ideologias religiosas frequentemente afirmam o domínio do homem sobre todas as outras formas de vida.

Apesar das previsões de secularização na modernidade – o declínio do poder e da influência da religião sobre os Estados e as sociedades – houve uma tendência perturbadora de fortalecimento de alianças religiosas, políticas e midiáticas conservadoras em muitas partes do mundo nas últimas décadas, com resultados devastadores.

> O cosmopolitismo e a reação do terror anticosmopolita

Um quadro útil para compreender esse fenômeno é o embate, não de civilizações, mas entre atores cosmopolitas e anticosmopolitas, com base no trabalho do sociólogo Ulrich Beck. A metade do século XX foi um momento cosmopolita, onde houve uma crescente apreciação global pela necessidade de respeitar os direitos humanos e ambientais e a diversidade. Isso foi reconhecido em Declarações e Convênios globais, e leis e políticas locais, que protegiam minorias e várias espécies de danos. No entanto, esses desenvolvimentos não foram universalmente aceitos, uma vez que minaram o poder e os privilégios dos conservadores, incluindo religiosos, grupos e instituições. Isso resultou em uma reação anticosmopolita e na ascensão de movimentos religiosos extremistas e nacionalismos, repudiando os direitos das minorias, o liberalismo e a democracia, e pedindo um retorno aos “valores familiares” heteronormativos.

Por exemplo, usei pela primeira vez a expressão “terror anticosmopolita” em 2014, para descrever o horrendo ataque de Anders Breivik em 2011 na Noruega. Seu manifesto antimigração e antifeminista citou declarações antimuçulmanas feitas por líderes políticos e religiosos conservadores australianos, no auge do debate sobre os valores australianos. O horrível tiroteio de Brenton Tarrant na mesquita de Christchurch, em 2019, e seu Manifesto,

também foram inspirados por Breivik e alimentados por visões antimigração e supremacismo branco, formados na Austrália e na Europa.

Na Índia, o nacionalismo autoritário hindu de Narendra Modi também resultou em crescentes preconceitos antimuçulmanos e confrontos violentos entre aqueles que apoiam a Hindutva e aqueles que se opõem a ela. Vladimir Putin há muito se posiciona como o líder do mundo conservador, por meio de uma propaganda online sem paralelo. O regime de Putin é fundado no excepcionalismo russo e na ortodoxia russa, e em uma visão perigosa de restaurar a Rússia à sua antiga glória. Putin e o patriarca Kirill estão envolvidos em uma brutal guerra santa na Ucrânia e contra o Ocidente, espalhando ódio e desinformação para desestabilizar as democracias, ao mesmo tempo em que dão apoio a outros líderes anticosmopolitas e movimentos de extrema direita globalmente. O terror de Putin está sendo fortemente combatido por Volodymyr Zelenskyy, o povo ucraniano e seus aliados, e por ativistas anti-Putin e antiguerra na Rússia, como Alexei Navalny e seus apoiadores.

> Nosso dever atual como sociólogos (da religião)

É crucial compreender melhor o papel dos atores religiosos, políticos e midiáticos conservadores na propagação desse terror e violência anticosmopolita globalmente, e é fundamental que nós, como sociólogos, ao lado de pacificadores religiosos e não religiosos mais progressistas, desempenhem um papel na condenação e no combate veementemente a ela. Os sociólogos realizam pesquisas sobre relações sociais e instituições, incluindo questões relativas à igualdade e desigualdade social. Uma infinidade de pesquisas sociológicas internacionais ao longo de muitas décadas documentou os danos causados pelo racismo e pela discriminação contra minorias, e a importância da inclusão e do pertencimento para a paz e o bem-estar individual e social.

Os sociólogos da religião têm concentrado atenção significativa em documentar os efeitos negativos da discriminação contra minorias religiosas, mas têm estado comparativamente menos engajados em expor e prevenir danos religiosos e espirituais.

Dado o amplo reconhecimento de que os apelos à liberdade religiosa mudaram nos últimos anos de um escudo contra o ódio para uma espada – ou seja, uma justificativa para manter e expressar opiniões discriminatórias – é vital que os sociólogos também estejam preparados para passar a interrogar todas as formas de ódio e danos relacionados à religião. ■

Contato com Anna Halafoff <anna.halafoff@deakin.edu.au>

> O estado atual da teoria social

por **Mikael Carleheden**, Universidade de Copenhague, Dinamarca e **Arthur Bueno**, Universidade de Passau e Universidade de Frankfurt, Alemanha



Credito: Lachlan Donald, Unsplash.

“**A**ntes que a teoria venha teorizar”. Pode parecer evidente distinguir entre teoria e teorização, isto é, entre um produto teórico e o processo que o conduziu. Na verdade, porém, essa distinção abre um novo campo de investigação. O que estamos fazendo quando teorizamos e como devemos fazê-lo? Habilidades especiais estão envolvidas? Existe uma arte, um ofício ou um método de teorização? E se sim, como poderia ser conceituado, desenvolvido e ensinado? Quando começamos a fazer tais perguntas, pode nos impressionar como pouca atenção tem sido dada a elas na história da sociologia.

A motivação explícita para levantar tais questões foi, inicialmente, a necessidade de deslocar nossa preocu-

pação da teoria para a teorização, a fim de produzir “teoria “melhor e mais ousada””. No entanto, há também uma razão um pouco diferente, a saber, o declínio do status da teoria social na sociologia contemporânea. A “teoria social como vocação” ainda é possível? Ao que parece, não só o “longo verão da teoria” acabou, como há em curso uma “erosão na vontade” de desenvolver teorias sociais na sociologia internacional.

Mais do que lamentar esse estado de coisas, vale a pena refletir sobre como ele surgiu. A situação atual é ainda mais notável quando se considera o papel central que os principais teóricos sociais desempenharam na disciplina ao longo do século XX. No entanto, já no último quartel daquele século surgiram tendências que só se

>>

intensificaram a partir de então, como a fragmentação da sociologia em subdisciplinas e o crescente foco na pesquisa empírica, com papel de destaque desempenhado pelos estudos quantitativos. Certamente, esse período também foi marcado pelo surgimento de uma nova geração de teóricos sociais. No entanto, muitos membros dessa geração expressaram reservas consideráveis sobre a relevância da grande teorização – o caso exemplar a esse respeito é Bruno Latour, um teórico contra a teoria.

Certamente havia boas razões para tal mudança. O fim do longo verão teórico foi acompanhado por uma pluralização de debates no interior da disciplina, incluindo maior atenção às particularidades de cada campo e à contribuição dos atores leigos na construção do conhecimento sociológico. Além disso, a consideração dos diferentes contextos de produção de conhecimento resultou em salutar questionamento dos cânones disciplinares e na valorização de perspectivas periféricas (Bueno et al. 2022).

E, no entanto, essas tendências não tomaram apenas a forma de debates intelectuais, mas também provocaram mudanças na estrutura institucional da própria disciplina. Com o declínio da grande teoria, as vagas disponíveis para pesquisas especializadas em questões teóricas têm diminuído constantemente. As condições para a prática da teoria social como profissão – isto é, como parte da “ciência normal” – foram gradualmente

corroídas. Paradoxalmente, a crítica à grande teoria pode reforçar as próprias tendências consideradas problemáticas. A teoria pode tornar-se atividade exclusiva de grandes autores, dotados de condições institucionais excepcionais. O risco, além disso, é criar uma lacuna cada vez maior entre a pesquisa empírica e a teoria social. Nessas circunstâncias, abrir um debate sobre formas de teorizar pode ser entendido como o início de um *Positivismusstreit 2.0* (disputa positivista 2.0).

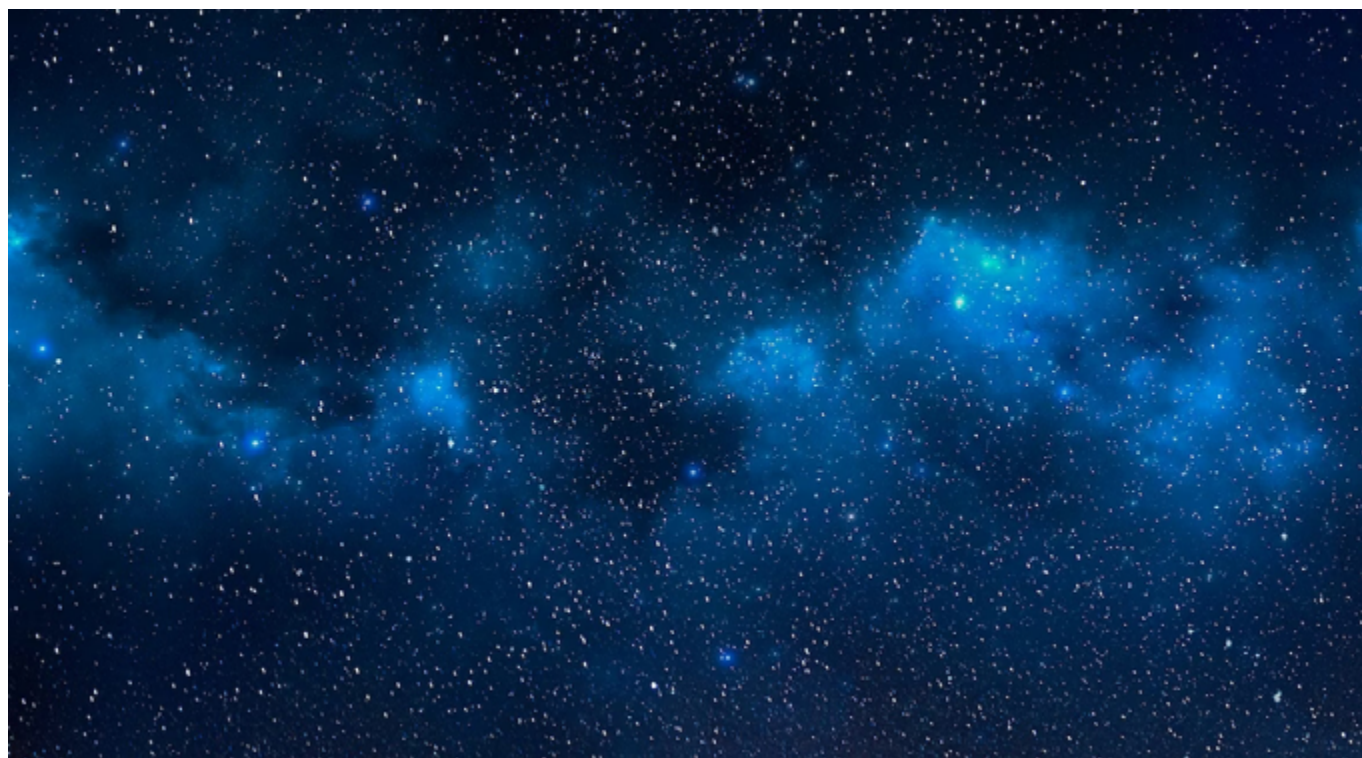
Por essas e outras razões, pensamos ser crucial discutir o estado atual da teoria social. O objetivo definitivamente não é retornar a algum passado glorioso (que não foi realmente glorioso em muitos aspectos), mas obter mais clareza sobre as diferentes maneiras e métodos de teorização e suas implicações sociais e políticas. Qual o papel da teoria social na sociologia? As formas de teorização estão ligadas a diferentes tradições dentro da sociologia e a diferentes interesses de conhecimento? Certas concepções – mais ou menos tácitas – de teorizar estão morrendo e outras estão ressurgindo das cinzas de noções dominantes anteriores?

Como o leitor verá, as contribuições para esta seção especial não oferecem respostas unificadas para tais perguntas. Dotadas de espírito pluralista, exploram as possibilidades atuais de revitalização da teoria social sem propor um mero retorno aos modos anteriores de teorizar, mas também sem descuidar dos desafios do presente. ■

Contato com:
Mikael Carleheden <mc@soc.ku.dk>
Arthur Bueno <arthur.bueno@uni-passau.de> / Twitter: [@art_bueno](https://twitter.com/art_bueno)

> Incentivando a creatividade ao teorizar

por **Richard Swedberg**, Universidade de Cornell, EUA



Credito: Alex Lanting, Unsplash.

É natural querer que sua teorização seja mais criativa, mas é possível influenciá-la nessa direção? E se sim, como fazer isso? A maioria concorda que é realmente impossível dar uma receita de como ser criativo. O que se pode fazer, no entanto, será argumentado neste texto, é *incentivar a criatividade*. Ou seja, você pode se colocar em uma posição em que *talvez* possa conseguir criar algo novo e valioso.

Uma maneira natural de um sociólogo descobrir como incentivar a criatividade seria ir aos estudos sociológicos da criatividade e ver quais fatores eles concluíram

que são importantes quando se trata de descoberta intelectual e criatividade. Isso, no entanto, não é tão fácil quanto parece, porque os fatores que são apontados como importantes em uma análise sociológica muitas vezes não são aqueles que o indivíduo pode usar para seu próprio benefício. *Saber-fazer*, como Gilbert Ryle deixou claro, difere de *saber-que*.

Pode haver, no entanto, uma forma de olhar para os estudos da criatividade e transformar alguns de seus saber-que em saber-fazer. Chamarei a esse processo de *tradução*, e a maneira como procederei a seguir é primeiro apresentar os resultados de alguns estudos

>>

sociológicos bem conhecidos sobre criatividade e depois tentar traduzir seu saber-que em saber-fazer.

- **Estudo # 1:** Robert Merton é conhecido por argumentar que a criatividade às vezes pode surgir por acidente ou graças à serendipidade, para usar um termo que ele popularizou. Alexander Fleming, por exemplo, descobriu a penicilina de forma acidental. Algo havia caído em uma placa de Petri e ele notou que havia matado as bactérias. Em *The Travels and Adventures of Serendipity*, Merton e Elinor Barber também argumentam que existem certos ambientes onde a serendipidade é mais provável de ocorrer do que outros, os chamados microambientes fortuitos. O Centro de Estudos Avançados em Ciências do Comportamento em Palo Alto (que Merton ajudou a criar) é um deles; a Sociedade de Bolsistas de Harvard é outro.

- **Estudo # 2:** As redes são um objeto de estudo popular na sociologia moderna e, como exemplo de análise técnica em rede da criatividade, pode-se citar “Buracos estruturais e boas ideias”, de Ronald Burt. O argumento básico aqui é que uma pessoa que pode se apoiar em duas redes, um chamado intermediário, está em uma boa posição para que a criatividade ocorra. Você pode, por exemplo, ser um sociólogo, mas também estar em contato com pessoas em outra área científica, por exemplo, ciência cognitiva ou biologia.

- **Estudo # 3:** Uma tentativa mais histórica de desvendar os segredos da criatividade com a ajuda da análise de redes pode ser encontrada na gigantesca história da filosofia de Randall Collins, *The Sociology of Philosophies*. Seu argumento é que a criatividade é causada por uma interação de forças em três níveis: o da sociedade; o de uma organização; e o de uma rede. No caso do Iluminismo alemão, por exemplo, a força social foi a Revolução Francesa; a organização-chave foi a Universidade de Berlim; e a rede de Immanuel Kant e outros tinha uma estrutura especial, composta por colegas, estudantes, entre outros. Uma rede criativa normalmente tem várias aberturas no início, enquanto depois é difícil encontrar um lugar desocupado.

- **Estudo # 4:** Embora uma rede tenha fronteiras difusas, uma equipe, não; seu papel na ciência moderna também é diferente. Um estudo importante sobre a relação entre o número de cientistas em uma equipe e sua criatividade foi publicado na *Nature* em 2019 pelo cientista social computacional James A. Evans e seus

colegas. O que eles descobriram foi que equipes muito pequenas, bem como indivíduos isolados, são melhores em descobertas disruptivas do que grandes equipes. Por descobertas disruptivas querem dizer “teorias poderosas e altamente improváveis” (Chomsky). Grandes equipes, no entanto, se destacam na ciência normal e no tipo de pequenas descobertas que vêm com a busca de um programa de pesquisa existente.

> Como incentivar a criatividade

No início desta nota aponte que, embora não se possa dar uma receita para a criatividade, é possível *incentivar* a criatividade. Também afirmo que a maioria dos estudos sobre criatividade se concentra no saber-que, enquanto o que é necessário é saber-fazer. Uma maneira de resolver esse problema, sugeri, é através de um processo que chamei de tradução; E chegou a hora de mostrar como isso funciona.

O que você precisa primeiro fazer é localizar o que quer que pareça incentivar a criatividade. Nos estudos citados, são eles: para Merton, o microambiente casual; para Burt e Collins, um certo tipo de rede; e para Evans et al., o tamanho da equipe científica.

O segundo passo é descobrir se e como você pode fazer uso desses fatores para seus próprios propósitos. Quando você faz isso para os estudos acima, o resultado é o seguinte. Você pode, por exemplo, tentar se tornar parte de algum microambiente casual, participar de uma rede criativa ou se envolver com alguma equipe que pareça promissora. A esperança é que, ao fazer isso, sua mente consciente e inconscientemente comece a trabalhar de alguma forma criativa.

Mas também é possível incentivar a criatividade indo sozinho, digamos, ao atravessar duas redes seguindo o exemplo do intermediário de Burt. Há muitas maneiras de fazer isso, como explorar o que as pessoas pensam em algum grupo ou disciplina diferente da sua e esperar que algumas faíscas sejam geradas quando essas ideias forem colocadas em contato com suas próprias ideias.

É verdade que você nunca pode ter certeza de que, ao incentivar a criatividade, o resultado será bem-sucedido. Ainda assim, quando se trata de teorizar, é preciso mirar no que é novo e criativo. O lema para isso pode ser: *se você não tentar, você nunca voará.* ■

Contato com Richard Swedberg <rs328@cornell.edu>

> Métodos de teorização: um apelo ao pluralismo

por **Mikael Carleheden**, Universidade de Copenhague, Dinamarca



Um sociólogo é um cientista sentado em um banquinho com três pernas: pesquisa qualitativa, pesquisa quantitativa e teoria social. Se uma dessas pernas estiver em mau estado, o banquinho pode se quebrar e o sociólogo cairá. Crédito: Charles Deluvio, Unsplash.

Como devemos entender a relação entre trabalho teórico e trabalho empírico? Os sociólogos costumam falar sobre isso como altamente problemático. Afirmções como “um hiato muito profundo” (Parsons), “divórcio” (Blumer) e “uma divisão extremamente prejudicial” (Joas e Knöbl) são comuns. As tentativas de entender a relação têm uma história tão antiga quanto a própria disciplina da sociologia. As propostas mudaram com as convicções metodológicas dominantes. Em vista dessa história, uma abordagem pluralista parece razoável. Assim, um possível ponto de partida é o seguinte: um sociólogo é um cientista que se senta em um banquinho com três pernas: pesquisa qualitativa, pesquisa quantitativa e teoria social. Se uma dessas pernas estiver em mau estado, o banquinho pode quebrar e o sociólogo pode cair.

Essas “pernas” significam a diferenciação interna da sociologia em três subcampos principais, enquanto o banquinho como um todo significa sua interdependência. Diferentes habilidades e conhecimentos são desenvolvidos nas três sub-áreas, que são de benefício mútuo. A necessidade de integrar estas competências e conhecimentos, sem perder os ganhos da diferenciação e especialização, é atualmente discutida na rubrica “método misto”. No entanto, o foco de tal trabalho é principalmente a relação entre pesquisa quantitativa e qualitativa. E a terceira perna? Devemos simplesmente adicioná-la à abordagem de métodos mistos para analisar uma relação tripartida em vez de uma dupla? Neste artigo, vou sugerir outro caminho a seguir.

> Estamos todos teorizando

Minha sugestão é baseada na observação de que hoje a maioria dos sociólogos afirma estar teorizando, em um sentido ou outro. A teorização parece estar diretamente incluída nos dois primeiros subcampos, enquanto a teoria social está apenas indiretamente relacionada à pesquisa empírica. Além disso, teorizar nos dois primeiros subcampos não parece – pelo menos não principalmen-

>>

te – ser sobre aplicar e testar teorias sociais no sentido do terceiro subcampo. Em vez disso, os três subcampos parecem tipicamente conter *diferentes* práticas de teorização. Se isso for verdade, qualquer tentativa de responder à pergunta com a qual abri este artigo deve levar em consideração as múltiplas relações entre o trabalho teórico e o empírico. Além disso, a teorização deve ser entendida como diferenciada e carente de integração, sem a qual os ganhos da diferenciação se perdem.

> Os métodos ausentes de teorização

Esta sugestão implica que não devemos falar apenas sobre métodos empíricos, mas também sobre métodos teóricos. Em uma etapa inicial, podemos então fazer uma distinção entre análise de variáveis, análise interpretativa e teoria social. No entanto, muitas vezes não está claro o que os sociólogos querem dizer quando afirmam que teorizam e como essa teorização é conduzida. Comparados aos métodos empíricos, é surpreendentemente raro que os sociólogos pareçam refletir sobre o ofício ou a arte de teorizar – nem mesmo no subcampo da teoria social. Vemos raramente ou nunca livros didáticos, cursos, periódicos, seções de métodos ou redes de pesquisa sobre métodos teóricos. Assim, as práticas teóricas são caracterizadas por “saber como” em vez de “saber que” (Ryle). Então, para prevenir tanto o imperialismo metodológico quanto teórico e desenvolver as múltiplas práticas de teorização, precisamos esclarecer essas práticas, ou seja, formular métodos de teorização.

Com base na reconstrução e desenvolvimento da distinção de Gabriel Abend entre os sete significados da teoria, em um próximo artigo¹, sugeri sete métodos de teorização em relação aos três subcampos da sociologia, conforme exposto a seguir.

• Pesquisa quantitativa (Análise de variáveis):

T1 Generalização empírica de fatos e de correlações entre variáveis

T2 Construção de hipóteses sobre relações causais entre variáveis em um nível intermediário

• Pesquisa qualitativa (Análise interpretativa):

T3 Interpretação: Conceituação dependente do contexto (próxima e densa) de construções de significado

• Teoria social:

T4 Exegética teórica social

T5 Ontologia social: Conceituação das características fundamentais das relações sociais

T6 Crítica social: construção, reconstrução ou desconstrução de normas e práticas sociais

T7 Teoria da sociedade: Conceituação dos princípios estruturais constitutivos de uma sociedade e sua transformação ao longo do tempo (nível macro)

> Observação versus abordagem de poltrona

Essa diferenciação de formas de teorizar é baseada em dois parâmetros: o tipo de relação entre teorização e

observação (por exemplo, pesquisas, entrevistas, estudos de campo e experimentos), por um lado, e o assunto da teorização, por outro. O fato da teorização nos três primeiros casos estar diretamente envolvida na pesquisa empírica não os isenta de forma imediata do problema de vincular o trabalho empírico ao teórico. Todos os métodos de teorização devem levar em conta que a teoria é “subdeterminada pela evidência.” O que separa os três primeiros métodos dos últimos quatro é que os problemas sob investigação na teorização social não podem ser resolvidos pela pesquisa empírica. Esses problemas exigem principalmente “sociologia de poltrona”.

No entanto, deve-se enfatizar que os métodos da lista acima devem ser entendidos como tipos puros. O trabalho teórico geralmente consiste em alguma combinação dos tipos. O método hipotético-dedutivo pode, por exemplo, ser entendido como uma combinação de T1 e T2. A teorização social no sentido de T5, T6 ou T7 e geralmente parte de T4. A análise de variáveis precisa de análise interpretativa ao operacionalizar, e a análise interpretativa precisa de análise de variáveis para avaliar a relevância geral de seus resultados. Além disso, ambos os tipos de análise precisam de T7 para identificar a influência de princípios estruturais em seus objetos de estudo, T5 para refletir sobre seus pontos ontológicos de partida e T6 para considerar a carga de valor dos fatos. Por outro lado, a teorização social habilidosa dos resultados da pesquisa empírica para evitar o vazio da teoria social pura. No entanto, a diferenciação da sociologia em subcampos significa que apenas alguns métodos de teorização estão em jogo em qualquer projeto de pesquisa particular. Na maioria das vezes, apenas um ou dois deles são perseguidos de maneira sistemática, enquanto os outros são subordinados, têm status ad hoc e são tacitamente substituídos pela teorização do senso comum. A especialização é importante para a teorização hábil, mas, ao mesmo tempo, destaca a importância da cooperação entre os subcampos.

> Apelo ao pluralismo teórico

Para concluir, minha sugestão é que devemos tomar uma concepção de métodos múltiplos de teorização como ponto de partida ao vincular trabalho teórico e empírico. Isso implicaria que teorizar em sociologia não é apenas aplicar e testar a teoria social na pesquisa empírica, nem substituir a teoria social por análise variável ou análise interpretativa. Na história da sociologia, esses dois equívocos têm sido comuns. Atualmente, são muitos os indícios que apontam no sentido de uma reabilitação de uma sociologia dominada pela análise de variáveis. Podemos estar enfrentando uma “cientificação” da sociologia de uma maneira que não víamos desde as décadas de 1940 e 1950. Tais indicações são o pano de fundo deste apelo ao pluralismo teórico. Se não cuidarmos das três pernas do banquinho em que nós, sociólogos, estamos sentados, cairemos todos. ■

Contato com Mikael Carleheden <mc@soc.ku.dk>

1. Carleheden, M. (forthcoming) “Unchain the beast! Pluralizing the method of theorizing” in Fabian Ancker and André Armbruster (eds.) *Die Praxis soziologischer Theoriebildung*. Springer.

> Vamos fazer sociologia de espírito livre!

para **Anna Engstam**, Universidade de Lund, Suécia



“The Centipede’s Dilemma” (O dilema da centopeia), de Katherine Craster (1841-1874): A centopeia estava bem feliz, / Até que um sapo, divertido, / Disse: “Por favor, qual perna vai atrás de qual?” / E a fez pensar de tal maneira, / Ela ficou distraída em uma vala / Pensando em como correr. Crédito: Zach Lezniewicz, Unplash.

“**S**e soubéssemos o que estamos fazendo, não se chamaria pesquisa, não é?” Esta famosa citação é atribuída a Albert Einstein, que sem dúvida simboliza a própria ideia de gênio. Quem disse isso apontou a imprescindibilidade da intuição: seguir em frente sem questionar continuamente o que você está fazendo; abrir-se para o pensamento informal e indisciplinado; confiar em sua capacidade de alcançar algo de interesse sem pensamento racional evidente e tomada de decisão. Quando você pensa sobre isso, você não pode criar algo novo apenas por meio do pensamento crítico, pode? O pensamento criativo é necessário para gerar quebra-cabeças e ideias originais, e mais do que isso: *Você precisa superar a criatividade normal! Você tem que pensar como um gênio!*

Robert K. Merton seria o primeiro a objetar? [Richard Swedberg](#) apontou que Merton foi provavelmente “o pri-

meiro sociólogo a destacar o tema da teorização como [uma] área distinta de conhecimento, estudo e ensino”. “É bom que você saiba o que está fazendo”, costumava dizer a seus alunos. Desta forma, Merton enfatizou a importância de tomar decisões conscientes sobre como proceder ao teorizar. Swedberg acha isso útil: “chama a atenção para o fato de que, quando você teoriza, precisa prestar muita atenção a uma série de questões que muitas vezes são consideradas óbvias”. Por outro lado, “o insight de que [a teorização] não acontece de maneira linear e lógica” dificilmente se encaixa na ideia de *pesquisa disciplinada* de [Merton](#).

Criar um “quebra-cabeça, algo sobre o mundo social que seja estranho, incomum, inesperado ou novo” e “uma ideia inteligente que responda, interprete ou resolva esse quebra-cabeça” certamente é o cerne da boa teorização sociológica ([Andrew Abbott](#)). *Mas até que ponto é bom intelectualizar o processo de invenção? Pode o nosso conhecimento-como ser melhorado através do aumento do conhecimento-isso?* Indiscutivelmente, esta questão do intelectualismo/anti-intelectualismo está no cerne da teorização da teorização. Quanto a Einstein, ele alertou contra analisar demais (veja a [entrevista](#) de 1929 de George Sylvester Viereck): “Talvez você se lembre da história do sapo e da centopéia?” (Caso contrário, leia o adorável [poema](#) de 1871 de Katherine Craster!) “É possível que a análise possa paralisar nossos processos mentais e emocionais de maneira semelhante.” A lição a ser aprendida é que pensar cuidadosamente sobre o que você está fazendo pode ser perturbador e, assim, resultar em desempenho prejudicado. A [história cativante de Charles Sanders Peirce, de 1907](#), sobre como ele recuperou bens roubados por meio de suposições diretas, pode ser entendida da mesma maneira. A mensagem é clara: *Confie na sua capacidade de adivinhar!* E foi exatamente isso que Einstein fez.

Quando solicitado a “explicar os saltos repentinos na esfera da ciência”, Einstein atribui suas próprias descobertas à intuição e à inspiração: “Às vezes sinto que estou certo. Eu não sei o que sou.” Curiosamente, ele preenche a lacuna entre a arte e a ciência: “Sou artista o suficiente para recorrer livremente à minha imaginação”. Peirce também: os cientistas precisam reconhecer “a arte da investigação”, o aspecto criativo da formulação de hipóteses que espelha o aspecto hipológico (não necessário) do chamado raciocínio abduutivo. *Você não deve tirar conclu-*

>>

sões precipitadas, mas é melhor pular para “E se... ?”! Use sua intuição! Baseie-se na sua imaginação! Agora temos uma ideia do que genialidade tem a ver com pesquisa. Vou tentar dar a você uma resposta Kuhniana também.

No final da vida, [Thomas Kuhn](#) refletiu sobre sua maneira de teorizar as rupturas na física: “Sou um kantiano com categorias móveis”, disse ele. Deixe-me continuar: *Kuhn é um kantiano com distinções borradas, um kantiano que reconhece o significado do gênio fora do reino das belas artes – um kantiano tocado por Nietzsche? Esteja eu certo ou errado, leio [A Estrutura das Revoluções Científicas \(1962\)](#) como uma bricolagem pioneira: para dar sentido às mudanças extraordinárias de comprometimento na história da ciência, conforme demonstrado por meio de registros históricos da atividade de pesquisa, Kuhn se baseia nos escritos de Kant sobre gênio e arte em *Crítica da Faculdade do Juízo (1790)*. Nos parágrafos 46 a 50, Kant nos diz o que faz um gênio; além disso, destaca a *capacidade de invenção como estilo de pensamento e criação*. É assim que eu entendo: por meio da criatividade indisciplinada, um gênio produz uma obra de arte disciplinar – um *exemplar (Kuhn)*; mais especificamente, um gênio transcende conceitos estabelecidos através da formação de uma multiplicidade de intuições em uma composição que excita uma ideia até então não comunicável, tanto em outros quanto no “compositor”. Em suma, um gênio *transforma o pensamento informal em formas e, como um filho do futuro, influencia os outros por meio da ressonância*.*

A partir dessa perspectiva, o gênio é convocado como um *Vordenker* [Precursor] que quebra o gelo quando anomalias graves fazem você se sentir realmente estranho; cujas *formulações* vitalizam a arte, a ciência e tudo mais. *Gai saber!* Kuhn não menospreza a comunidade científica, no entanto (1962: 122): “os lampejos de intuição” através dos quais um novo *exemplar/paradigma* nasce “*dependem da experiência, tanto anômala quanto congruente, obtida com o velho paradigma*” (grifo meu); isto é, engajando-se na *ciência normal*. Mas o “lampejo” que “inunda” um quebra-cabeça anteriormente obscuro, permitindo que seus componentes sejam vistos de uma nova maneira que pela primeira vez permite sua solução”, pode ser bloqueado ou negligenciado, se você for disciplinado demais para adiar a interpretação ou explicação. Esta é a principal razão pela qual nós, pesquisadores, não devemos fazer da tradição *uma matriz disciplinar (Kuhn)*. Como não? Reconheça “*a arte da teoria social!*” ([Swedberg](#)) *E seja você mesmo bastante artista!* O problema é que *você pode pensar como um gênio, mesmo que não seja um*. A genialidade é uma questão do que você pensa, não uma questão de como você pensa. E a menos que você faça algo com suas intuições – transforme o pensamento informal em formas – é difícil dizer se você está no caminho certo ou não. Fazer um pré-estudo desleixado ([Swedberg](#)) pode ser um bom começo. *Adie os esforços do quebra-cabeça!*

O próprio Kuhn exemplifica o *gai saber*. Não apenas por diversão, podemos imaginar a história de *A Estrutura* como um drama grego clássico: arrogância (questionamento da filosofia da ciência), *peripécia* (críticas que o levaram a esclarecer) e *catarse* (“Reflexões sobre meus críticos” e outros pós-escritos). *O que ele fez para começar? Ele previu*.

Às vezes é bom flexibilizar sua maneira de pensar. E isso exige pré-flexibilidade!

| ARTE | CIÊNCIA |
|----------------------|------------------------|
| Atitude lúdica | Atitude metódica |
| Ingenuidade | Disciplina |
| Intuição | Racionalidade |
| Pensamento informal | Pensamento formal |
| Hipológico | Lógico |
| Hipócrita | Crítico |
| Descuidado | Cuidadoso |
| Alegre | Riguroso |
| Livremente flutuante | Dirigido por objetivos |
| Divergente | Convergente |
| Prelexibilidade | Reflexibilidade |

Neste artigo, tentei dar uma ideia de *pré-flexibilidade*: um conceito que estou formando. *O que quero dizer com pré-flexibilidade e para que essa novidade desajeitada poderia ser boa?* Um hífen pode fazer toda a diferença, com uma palavra um tanto desajeitada de repente se transformando em um conceito ilegível: *pré-flexibilidade*. Se você sabe o que é um prefixo, certamente está familiarizado com o significado de *pré-*. *Flex*, por sua vez, é um morfema inglês idêntico ao morfema latino *flex-* ‘dobrado’, derivado do verbo *flexere* ‘dobrar’. Assim, *pré-flexivo* significa *antes da flexão*, ou seja, *antes do ato de dobrar e antes do estado de estar dobrado*. Eu gostaria de propor o *pré-flexivo* como o oposto do *reflexivo*, que consequentemente concebo como descrevendo atos de *flexão novamente*. Assim, a [p]reflexibilidade (tanto a reflexividade quanto a *pré-flexibilidade*) pode ser entendida como o oposto de apenas seguir, mais especificamente, a normalidade de mover-se para frente seguindo um caminho indicado. De uma perspectiva kuhniana, isso equivale a tentar resolver um problema já sugerido da mesma maneira que um precursor (*Vordenker*) resolveu um problema comparável, ou seja, sem apresentar “uma ideia inteligente que responda, interprete ou resolva [um verdadeiro] quebra-cabeça” de forma criativa. A meu ver, Kuhn escreve sobre *pré-flexibilidade* sem nomear o fenômeno. A diferença entre *pré-flexibilidade* e *reflexibilidade* pode, portanto, ser esclarecida à luz de sua distinção entre *intuições* e *interpretações*: em comparação com o pensamento reflexivo, o pensamento *pré-reflexivo* baseia-se na intuição na medida em que algo como uma *forma trocada* repentina e não estruturada (uma reabdução) pode acontecer. Consequentemente, a *pré-flexibilidade* está no centro da teoria kuhniana da ciência e das descobertas científicas. ■

Contato com Anna Engstam <anna_helena.engstam@soc.lu.se>

> Depois da grande teoria: trabalho de campo em filosofia?

por **Nora Hämäläinen**, Universidade de Helsinki, **Turo-Kimmo Lehtonen**, Universidade de Tampere, Finlândia



Credito: Neel, Unsplash.

É um lugar-comum que algo notável aconteceu com a “teoria social” nas últimas décadas. As opiniões divergem, no entanto, sobre o que exatamente aconteceu e como a situação deve ser avaliada.

> Da “grande teoria” de meados do século aos “estudos” do fim do século

Defensores da “teoria” lamentam que as ciências sociais tenham sido dominadas por uma miríade de estudos empíricos, com pouca ambição de dizer algo mais geral sobre a sociedade e nenhuma capacidade de fornecer à pesquisa novas ferramentas ou perspectivas substantivas. Essa situação é contrastada com o surto criativo da teoria social nas décadas posteriores à Segunda Guerra Mundial, especialmente entre os anos 1960 e os anos 1980, o auge da “Grande Teoria”. Na sociologia europeia, esse período foi marcado por acalorados debates nos quais diferentes escolas de pensamento foram forjadas e muitas vezes posicionadas umas

contra as outras. Várias formas de marxismo desafiaram proeminentemente a tradição “liberal” da sociologia (americana). Argumentos influentes, porém divergentes, sobre comunicação ou teoria dos sistemas foram trocados por Niklas Luhmann e Jürgen Habermas. Pensadores como Anthony Giddens e Pierre Bourdieu lançaram novos programas de pesquisa que visavam encontrar um meio termo entre “atores” e “estruturas”, buscando enfatizar o papel da “prática”. Debates ainda mais filosóficos tiveram seguidores na sociologia europeia, como os escritos sobre “pós-modernismo” de Jean-François Lyotard ou Jean Baudrillard e, mais duradouramente, os estudos de Michel Foucault sobre o poder e o conhecimento na formação histórica das formas ocidentais de subjetividade.

Uma mudança importante ocorreu no final dos anos 1980 e nos anos 1990, que viu a consolidação de campos interdisciplinares de vários “estudos”: estudos culturais, estudos urbanos, estudos de gênero, estudos pós-coloniais, estudos de ciência e tecnologia e, mais recentemente, estudos *queer* e estudos sobre rejeitos (*discard studies*). Embora a pesquisa nesses campos muitas vezes fizesse uso substancial de teorizações proeminentes de décadas anteriores, a maneira de empregar aparatos conceituais era nova. O trabalho sociológico misturava-se com estudos de antropologia, filosofia, história e literatura e, em vez de visar a generalizações amplas, a pesquisa era orientada para tópicos empíricos e caracterizada pelo pluralismo metodológico e pela diversidade teórica. Esse pluralismo tem sido hospitaleiro para inovações conceituais em relação ao trabalho empírico, incluindo atenção crescente a questões de espacialidade e temporalidade, incorporação, materialidade, práticas de cuidado, formas epistêmicas de injustiça e assim por diante.

No entanto, poucos desses movimentos se encaixam na ideia da grande teoria social. Atualmente, esforços conceituais ambiciosos e novidades teóricas falharam em capturar a imaginação de nossos contemporâneos. Nos departamentos de sociologia, a maior parte da pesquisa é a “ciência normal” kuhniiana: os métodos e tópicos são relativamente bem estabelecidos; quanto às conceituações, há uma grande variedade de caminhos possíveis a seguir, todos tidos como legítimos. A disciplina da sociologia não parece esperar ser revitalizada pela teorização de alto nível que, como um fim em si mesmo, se transformou em um passatempo marginal.



> A eficácia teórica da prática vivida

É este, então, o fim da teoria social? A nosso ver, esta seria uma conclusão equivocada. Em vez de lamentar a situação simplesmente porque teorizar hoje não parece ou faz sentir como fazia em um momento anterior, queremos chamar a atenção para as maneiras pelas quais o pensamento teórico está vivo e bem nas áreas onde o trabalho sociológico encontra diferentes tipos de “estudos”. Além disso, propomos um nome ou rótulo para essa forma de transitar entre diversas heranças intelectuais: *trabalho de campo em filosofia*.

O termo “trabalho de campo em filosofia” foi cunhado pelo filósofo J. L. Austin para enfatizar a necessidade de se familiarizar com o uso da linguagem comum para superar questões generalizantes equivocadas em filosofia. Posteriormente, foi retomado por Pierre Bourdieu, para quem foi útil ao pensar em como transformar a atividade do filósofo em um objeto de estudo social. De sua parte, Paul Rabinow usou o rótulo em um sentido que se aproxima do nosso: ele achou as formas filosófico-teóricas de colocar questões úteis para abordar realidades contemporâneas complexas em locais concretos.

O denominador comum para pensadores cujo trabalho se encaixa no rótulo de “trabalho de campo em filosofia” é a forma como a atenção à prática vivida (linguística, institucional etc.) é considerada teoricamente eficaz por si só. Ao invés de aplicar uma teoria “grande” (explicativa) ao mundo que estudam, eles estão inclinados a deixar que a realidade social os ensine a considerá-la, no que poderia ser descrito como uma maneira básica que, no entanto, é voltada para a geração de resultados teoricamente significativos.

> Características distintivas de um campo amplo

A expressão “trabalho de campo em filosofia” sugere uma afinidade especialmente estreita entre filosofia e prática antropológica. No entanto, em nossa opinião, também capta bem o tom em que muitas pesquisas sociológicas são conduzidas hoje em dia. Assim, ao invés de encontrar autores de “grandes” teorias na lista de referências de muitas publicações atuais, encontram-se tipos particulares de estudiosos – aqueles que filosofam com base em materiais empíricos e dados situados historicamente. Essa caracterização se aplica não apenas à obra de vários filósofos como Michel Foucault, Bruno Latour, Ian Hacking, Donna Haraway e Annemarie Mol, mas também a antropólogos como Anna Tsing, Marilyn Strathern, Eduardo Kohn e Tim Ingold, cujos escritos influenciam especialmente os sociólogos que trabalham nas interseções de diferentes “estudos” e formas mais clássicas de pesquisa qualitativa. Sugerimos que há quatro características distintivas da ampla categoria de trabalho de campo em filosofia.

1. Este trabalho enfoca um *local* particular da vida e da atividade humana com restrições espaço-temporais distintas, em vez de prosseguir com categorias presumivelmente universais. Por exemplo, esses locais podem incluir as configurações institucionais nas quais uma compreensão moderna da probabilidade é consolidada, como em *The Taming of Chance* [A Domesticação do Acaso], de Hacking.

2. A sensibilidade teórica do trabalho de campo em filosofia implica em um compromisso com a *descrição* do que acontece num determinado local, com a convicção de que essa descrição tem implicações teóricas e filosóficas; um exemplo é o estudo etnográfico de 2003 de Mol em um hospital universitário na Holanda que pretende ser sobre “filosofia empírica”.

3. O trabalho de campo em filosofia envolve um trabalho *conceitual* sobre os conceitos usados pelas pessoas nos locais estudados e aqueles desenvolvidos com o propósito de descrever o que está acontecendo nos locais. Assim, Foucault em *Vigiar e Punir* não se contenta em articular as “categorias integrantes” do discurso em jogo na emergência de novas formas de subjetividade nas prisões, hospitais, escolas e exército na França oitocentista, mas também desenvolve novas ferramentas conceituais com as quais organiza suas descobertas. Este é o papel de seus famosos conceitos, como “microfísica do poder” que, por causa de seus enraizamentos no local específico descrito, nunca pretenderam ser sobre “grande teoria”, mesmo que possam efetivamente viajar para outros locais e posteriormente foram considerados úteis para pesquisas muito diferentes por outros estudiosos.

4. Por fim, muitos, embora nem todos, os estudos que compartilham a sensibilidade que chamamos de trabalho de campo em filosofia abordam *questões ontológicas*; isto é, a composição da realidade. O *Aramis* de Latour é um bom exemplo. Ao estudar minuciosamente a ascensão e queda de um projeto tecnológico, a descrição empírica o ajuda a abordar o que a união humana – o coletivo – é em termos ontológicos.

Ao invés de deixar uma impressão na pesquisa subsequente na forma de uma teoria que pode ser “aplicada” de cima para baixo, a pesquisa que compartilha a sensibilidade do trabalho de campo na filosofia deixa um rastro de formas de olhar e ferramentas conceituais que podem, na medida em que são consideradas úteis, ser colocadas para trabalhar em novos locais e modificadas para novas necessidades. Em outras palavras, a sensibilidade teórica que autores como Foucault, Latour e Mol representam também convida à improvisação conceitual e metodológica por parte de pesquisadores emergentes para se adequar tanto a novos objetos de investigação quanto a quaisquer novas questões que os pesquisadores tragam ao campo de estudo. Assim, o desenvolvimento da teoria ocorre não principalmente no registro da “teoria social”, mas no decorrer do trabalho contínuo *in situ*. ■

Contato com:
Nora Hämäläinen <nora.hamalainen@helsinki.fi>
Turo-Kimmo Lehtonen <turo-kimmo.lehtonen@tuni.fi>

> Teoria e (o fim da) prática

por **Arthur Bueno**, Universidade de Passau e Universidade Goethe, Frankfurt, Alemanha



Credito: Boys in Bristol Photography, Pexels.

Algumas das tendências mais influentes na sociologia contemporânea convergiram em torno do conceito de prática (Schatzki et al. 2000). Certamente, sua novidade não está no foco desse tema em si. Nos longos debates sobre agência e estrutura que marcaram a sociologia de meados do século XX, esse conceito desempenhou um papel central e já envolvia uma mudança do significado que “práxis” tinha no Marxismo. Em vez de apontar para formas de ação revolucionária a serem executadas pelo proletariado, teóricos como Bourdieu ou Giddens consideravam a prática em termos politicamente mais modestos, mas também de maior alcance. Embora ainda localizada na encruzilhada da reprodução social e da transformação social, a prática não implicava a derrubada radical do sistema capitalista, mas um processo contínuo e cotidiano de internalização e externalização das estruturas sociais.

No entanto, a próxima geração de sociólogos considerou que tais abordagens concebem a prática em termos muito estreitos. Na visão deles, a análise das ações como atualizações irrefletidas das estruturas sociais tendia a marginalizar a agência, fornecendo uma visão “superintegrada” dos indivíduos (Archer, 1982) e, finalmente, descrevendo-os como “idiotas culturais” (Boltanski 2011). Envolveu também uma assimetria epistemológica fundamental, pois o sociólogo recebeu a tarefa de desvendar verdades estruturais que os nativos não seriam capazes de reconhecer. Contra tal visão, autores como Latour e Boltanski destacaram a agência dos não-humanos e as capacidades reflexivas dos humanos. Eles enfatizaram como se deve aprender e entrar em

discussão com eles, em vez de trazer iluminação de fora e de cima. A própria noção de estrutura foi, assim, questionada. Categorias como “sociedade” ou “capitalismo”, outrora supostamente capazes de desvendar as lógicas ocultas das práticas, na verdade explicaram muito pouco: elas simplesmente nos pouparam o trabalho de seguir as maneiras pelas quais os atores, de situação para situação, se conectam ativamente uns aos outros.

> O paradoxo da prática

Este passo foi amplamente entendido como um impulso para a democratização. Ao rejeitar as concepções anteriores da prática, as novas sociologias também promoveram uma nova política que se supõe proceder radicalmente de baixo para cima. De fato, como negar que essas abordagens levavam os atores mais a sério do que as anteriores? Quem poderia se opor ao reconhecimento das capacidades ativas e reflexivas dos agentes, ou ao equilíbrio das relações de poder entre analista e analisado?

Seguir atores, no entanto, pode ser uma experiência perturbadora. Desde a década de 1980 e principalmente nas últimas duas décadas, vimos se multiplicar as reclamações sobre a qualidade de nossas democracias. A concentração de poder e riqueza atingiu tais níveis que, em um artigo recente, Chancel e Piketty afirmam que “o capitalismo neocolonial do início do século 21 envolve níveis de desigualdade semelhantes aos do capitalismo colonial do início do século 20”. Sem falar na questão das mudanças climáticas, cuja solução se atrasa a cada nova cúpula internacional, apesar do amplo consenso so-

>>

bre suas causas. Se há um problema aqui – e há – não se pode dizer que seja falta de reflexividade!

A categoria da prática parece assim presa em um paradoxo. Quanto mais se destaca a multiplicação dos agenciamentos e das capacidades reflexivas dos atores, mais parece confrontar-se com um mundo que faz ouvidos surdos às nossas demandas, bloqueia nossos esforços para transformá-lo e nos coloca em condições precárias (como cada nova geração de sociólogos tornou-se cada vez mais consciente sobre suas próprias vidas). Embora isso certamente não seja o produto de teóricos sociais trabalhando dentro dos limites da disciplina, isso nos faz pensar sobre as implicações políticas de nossos conceitos de prática. Como não considerar que, afinal, estamos lidando com sistemas ou estruturas poderosas? Como negar que tais realidades, construídas por nós mesmos, são dotadas de lógicas que nos escapam? Quem poderia, reflexivamente, pedir mais do mesmo?

> A lógica das coisas

Parece que somos conduzidos, inadvertidamente, de volta às estruturas sociais – e sua aparente autonomia, seus mecanismos velados, seus motivos inconscientes. No entanto, apenas reafirmar a alternativa teórica entre agência e estrutura, defendendo uma contra a outra, seria um passo em falso. Pois sua oposição não pertence às “coisas da lógica”, mas à “lógica das coisas”. O hiato sempre recorrente entre agência e estrutura não é um mero erro epistemológico, mas um produto do funcionamento da própria realidade social. Isto é precisamente o que nos permite concordar com ambos os lados. Mais do que simplesmente ter a *capacidade* de sermos ativos, reflexivos, dinâmicos e múltiplos, é assim que *somos instados* a ser. Mas o misterioso é que, ao mesmo tempo, somos confrontados com um mundo amplamente estranho e até hostil a tais capacidades. Paradoxalmente, é por sermos constantemente solicitados a fazer a nossa própria história que nos tornamos incapazes de fazer. Nós nos tornamos passivos por meio de nossa própria atividade. Somos reflexivos e idiotas.

A essa estranha lógica, Marx deu o nome de “fetichismo” e Lukács, o de “reificação”. Devemos, então, recuar ainda mais na história, voltando aos seus conceitos de práxis? Sim, mas talvez não da mesma forma. De qualquer forma, é fundamental reter um aspecto: nesta tradição, a prática é fundamentalmente algo *a ser realizado*. Não consiste simplesmente na contínua interiorização e exteriorização das estruturas sociais, independentemente do resultado; nem aponta para a afirmação de capacidades agenciais dadas de antemão. Em vez disso, tais capacidades são entendidas principalmente como potenciais cuja realização é dificultada ou bloqueada nas condições atuais. É por isso que a dicotomia entre agência e estrutura não pode ser resolvida teoricamente, abandonando uma ou outra noção. Deve ser superada na própria realidade, na própria “lógica das coisas”. Aqui, prática é sinônimo de luta, de transformação coletiva, de emancipação. A mediação entre agência e estrutura não é algo a ser meramente descrito, mas a ser politicamente realizado.

> Passividade e poder

Adotar essa concepção não significa abandonar completamente as características destacadas pelas recentes sociologias da prática. Em vez disso, leva a concebê-las de maneira diferente. É verdade que não reconhecer as capacidades ativas dos atores pode levar a uma impotência autoimposta diante de um “Sistema” que invariavelmente prevalece. [Como Latour disse uma vez](#) sobre a ideia do capitalismo: “Se você continua falhando e não muda, isso não significa que você está enfrentando um monstro invencível, significa que você gosta, você gosta, você ama ser *derrotado* por um monstro”. E, no entanto, negar que existam processos sistêmicos que nos tornem (parcialmente) idiotas nos leva à mesma condição, só que por um caminho diferente. Se cada vez que nos deparamos com bloqueios sistêmicos dizemos a nós mesmos que *ainda há* atividade, *ainda há* resistência, *ainda há* prática, acabamos barateando essas mesmas noções. Elas se tornam cada vez mais escassas e cada vez mais fracas politicamente: quanto menos pedimos, menos recebemos e menos podemos pedir da próxima vez.

Seja assumindo um sistema todo-poderoso, seja negando a sua existência, acaba-se assim numa posição de impotência e com um sentimento de derrota. O problema não reside nas próprias noções de estrutura ou agência, mas no fato de serem tratadas como entidades estáticas: uma delas é apresentada como sempre já dada, a outra como algo desprezível. Ao contrário, o que a práxis faz é justamente reconhecer, articular e transformar essa oposição.

Como [argumentei em outro lugar](#), um momento importante para os movimentos emancipatórios ocorre com o reconhecimento de que, apesar de toda aparência de atividade individual, a pessoa está sujeita a lógicas estruturais além de seu controle. Contra a ideia de agenciamento prévio, aceitamos ser passivas “engrenagens de uma máquina”. Mas o processo não deve parar por aí. Em vez de levar a uma sensação de derrota, o reconhecimento da vulnerabilidade de nossos corpos às lógicas estruturais pode trazer à tona justamente o poder material desses corpos – sem o qual, afinal, essas lógicas não podem existir. Parafrazeando Marx: na base da dominação sistêmica (do capital) está o poder vivo (trabalho) de seres humanos e não humanos. Uma vez reconhecido e auto-organizado, esse poder pode ser contraposto às estruturas existentes, fortalecendo as novas. A agência volta. No entanto, ela não aparece mais como ato de um ator isolado, mas como a expressão de uma força coletiva viva alicerçada em uma condição compartilhada de vulnerabilidade. Só podemos ser ativos se reconhecermos nossa passividade. A prática se torna um fim precisamente porque se reconhece que ela pode acabar. ■

Referências:

- Archer, M. (1982) “Morphogenesis Versus Structuration: On Combining Structure and Action.” [Morfogênese versus estruturação: sobre a combinação de estrutura e ação]. *British Journal of Sociology* [Revista Britânica de Sociologia] 33(4): 455–83.
- Boltanski, L. (2011) *On Critique: A Sociology of Emancipation*. [Sobre a crítica: uma sociologia da emancipação]. Cambridge: Polity Press.
- Schatzki, T.R., Knorr Cetina, K., von Savigny, E. (eds.) (2000) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. [A Virada da Prática na Teoria Contemporânea]. Londres: Routledge.

Contato com Arthur Bueno <arthur.bueno@uni-passau.de>Twitter: [@art_bueno](https://twitter.com/art_bueno)

> Fazendo a teoria social anti-colonial

por **Sujata Patel**, professora aposentada da Universidade de Hyderabad, Índia, e Professora Visitante Kersten Hesselgren 2021, Universidade de Umea, Suécia

A teoria social anticolonial traça sua abordagem a partir de uma compreensão crítica do pensamento anticolonial que cresceu e se espalhou pelo mundo por meio de movimentos sociais anticoloniais. O pensamento anticolonial avalia, de várias formas, a constituição de hierarquias e dominação/hegemonia em territórios coloniais e, portanto, é uma análise proto-sociológica dos papéis e intervenções de grupos “nativos” contra o colonialismo. Para fazer isso, o pensamento anticolonial define um método para desmascarar ideias, princípios e pressupostos recebidos que naturalizam a dominação colonial dentro da colônia e historicizar a forma como esse conhecimento dominante/hegemônico cresceu nos países colonizadores. Além disso, assume que o colonialismo é um divisor de águas histórico e um marcador da exploração capitalista de povos, regiões e territórios e, assim, embarca na busca de uma nova episteme para compreender a modernidade contemporânea definida pelo colonialismo/imperialismo.

O crescimento de uma teoria social baseada no pensamento anticolonial é um fenômeno recente, pois, por muito tempo, as ciências sociais empurraram para a margem a discussão sobre o colonialismo/imperialismo e sua relação com a modernidade. No entanto, desde o final dos anos 70 e início dos anos 80, à medida que o rótulo “teoria/s sociológica/s” começou a ser cada vez mais substituído por outro rótulo – “teoria social” – surgiram perspectivas relacionadas à teoria social anticolonial. Essa mudança ocorreu após o colapso da perspectiva positivista da sociologia do final do século XIX, que avaliava regularidades, fazia análises semelhantes a leis e usava modelos variáveis baseados em regressão para compreender o “social”. Enquanto alguns estudiosos aplicaram a hermenêutica ou a análise interpretativa e construtivista, outros sugeriram a necessidade de historicizar a disciplina para compreender se os clássicos da sociologia e seus cânones são relevantes na compreensão das novas modernidades constituídas dentro ou fora da Europa.

> Ontologias e metodologias originais para substituir a lógica e o raciocínio hegemônicos

Consequentemente, a teoria social pode ser percebida como uma reflexão filosófica sociologicamente fundamentada em e sobre metateorias que exploram suas amarras

ontológico-epistemológicas. Essa formulação da teoria social levou à aceitação do “normativo” dentro da sociologia (Chernilo e Raza). A teoria social anticolonial, eu diria, é uma dessas tendências normativas que questiona a relação entre conhecimento, seus campos e suas amarras capitalistas e coloniais/imperialistas. É uma intervenção metodológica que desmascara o uso de formas dominantes/hegemônicas de lógica e raciocínio enquanto busca uma ontologia original que compreenda formas inovadoras de conhecer e pensar. Por identificar o pensamento dominante/hegemônico como associado aos processos exploradores e excludentes de desigualdades dentro do mundo do colonialismo capitalista, ele nos apresenta uma nova maneira de fazer ciências sociais; é a metodologia de teorizar como compreender a política de construção do conhecimento, em vez de elaborar o que ela é. Consequentemente, interroga sociologicamente o empírico, o teórico e o “inconsciente científico” que organiza campos/disciplinas para apresentar uma nova alternativa (Rutzou).

Dado que o colonialismo marcou várias regiões a partir do século XVI, levando ao crescimento de lutas políticas anticoloniais em espaços e lugares distintos, tem havido muitas versões do pensamento anticolonial proto-sociológico e, portanto, da teoria social anticolonial. Essas diferentes posições metodológicas são: sociologia indígena, indigeneidade e metodologia indígena (Atal; Akiwowo; Smith); endogeneidade e pensamento endógeno; extroversão (Hountondji); sociologias autônomas e independentes (Alatas); teoria subalterna, nacionalismo derivativo e diferença colonial (Guha; Chatterjee); modernidade colonial (Barlow; Patel); colonialismo interno (Martin); colonialidade do poder (Quijano); pensamento fronteiriço e desvinculação (Mignolo); teoria do sul (Connell; De Souza Santos); sociologias conectadas (Bhambra); e sociologia pós-colonial (Go). Sem dúvida, essas diferentes posições têm atributos únicos, mas também sinalizam um imperativo para um denominador comum que compartilham. Sugiro que esse denominador comum seja a filiação dessas abordagens a uma teoria social anticolonial como uma perspectiva ontológico-epistemológica.

> Onde começar

A teoria social anticolonial não apenas postula metodologias para desconstruir posições dominantes/hege-



“A teoria social anti-colonial também estabelece passos para reconstruir posições dominantes/hegemônicas de novas formas no contexto das divisões globais do conhecimento”

mônicas em várias geografias, mas também estabelece passos para reconstruí-las de maneiras novas e inovadoras no contexto das divisões globais do conhecimento. É uma estratégia para apresentar formas de desconstruir fluxos institucionalizados de circulação e reprodução do conhecimento. Suas discussões ajudam a reformular o campo fragmentado da teoria social global ao afirmar que as diferenças não indicam fechamento do campo. Em vez disso, as perspectivas mencionadas acima e seus vários avatares afirmam uma suposição metodológica de que o conhecimento do “social” está ideologicamente associado aos processos do capitalismo colonial e representam contextos dentro dos espaços-tempos colonizadores como estes emergiram como perspectivas dominantes/hegemônicas globais. Elas afirmam que as teorias das ciências sociais contemporâneas precisam ser mediadas e filtradas por meio de uma teoria da política de produção de conhecimento e que compreender a geopolítica colonial/imperial é um pré-requisito para avaliar a teoria da política de produção de conhecimento e da modernidade.

Uma crítica contemporânea ao eurocentrismo é um ponto de partida para a construção de uma ontologia a partir de uma perspectiva anticolonial. Isso implica, primeiro, o reconhecimento da equação do poder dentro do binário eurocêntrico do “eu” e do “outro”. A erudição anticolonial descreve maneiras de subverter isso e encontrar uma nova voz epistêmica para definir o “eu”. Isso levou os estudiosos a criar novos métodos para examinar a política de poder/conhecimento: endogeneidade no caso de Paulin Hountondji, desconstrução estruturalista do arquivo no caso de Ranajit Guha e historiografia marxista no caso de Aníbal Quijano. Essa busca também levou à análise do impacto do poder colonizado na constituição de hierarquias nos territórios colonizados. Isso pode ser visto na distinção de Guha entre a elite nacionalista e os subalternos, e na compreensão de Quijano da exploração sendo organizada em termos de classe e raça. Em segundo lugar, essas perspectivas defendem um afastamento da teoria linear do tempo/história e suas teorias do evolucionismo. Com o colonialismo, argumenta-se que ocor-

re uma ruptura epistêmica, e a história precisa partir daí. Consequentemente, a maioria das teorias anticoloniais da modernidade enunciadas nas regiões colonizadas avaliam as conexões espaciais coloniais/imperiais que organizam os fluxos de mercadorias, ideias, ideologias e campos de conhecimento entre metrópole(s), semiperiferias e periferias do mundo.

> Examinando os atributos do Eurocentrismo

Mais particularmente, a teoria social anticolonial contemporânea usa uma combinação de estratégias metodológicas que vão desde o estruturalismo, pós-estruturalismo, desconstrução com teoria da dependência, análise do sistema mundial e sociologia histórica marxista crítica para interrogar os atributos do eurocentrismo. Consequentemente, argumentou de várias maneiras que as ciências sociais dominantes/hegemônicas (a) são etnocêntricas na medida em que projetam uma superioridade da experiência europeia da modernidade, (b) universalizam os padrões históricos e culturais europeus da modernidade e, assim, promovem dependência de trajetória, (c) às vezes reconstróem parcialmente e às vezes apagam a história não europeia para reproduzi-la por meio de binarismos que incluem hierarquias racistas, de castas, de gênero e outras categorias, (d) dividem e criam limites e fronteiras entre as ciências sociais e (e) promovem uma forma orientalista de ver o mundo não europeu.

A teoria social anticolonial afirma a necessidade de mapear contexto, tempo e espaço para organizar questões e métodos de pesquisa e compreender os processos, mecanismos e eventos que impactam a ação e os atores nos mundos colonizados e colonizadores. Essa teoria social ajuda a examinar como construir teorias substantivas sobre a modernidade, confirmar sua relevância, investigar dados empíricos e aplicá-los para conduzir um estudo empírico. Como uma investigação sobre os pressupostos filosóficos da sociologia, a teoria social anticolonial pode se tornar a base da sociologia global contemporânea. ■

Contato com Sujata Patel <patel.sujata09@gmail.com>

> Mulheres na construção da teoria social além do cânone

por **Luna Ribeiro Campos**, Universidade Estadual de Campinas e **Verônica Toste Daflon**, Universidade Federal Fluminense, Brasil



Credito: Foto montagem de Vitória Gonzalez, 2023.

Em 1838, Harriet Martineau defendia a criação de regras para a produção de “generalizações seguras” sobre as sociedades. Quase seis décadas antes do lançamento de *As Regras do Método Sociológico*, de Émile Durkheim, Martineau publicou *Como observar: Morais e Costumes*, uma obra primorosa sobre os desafios epistemológicos envolvidos na produção de conhecimento sobre os seres humanos e suas inter-relações.

Martineau imaginou o social como um domínio no qual instituições, vida material, símbolos, sentimentos, corpos e fatores demográficos se entrelaçavam. Como sua predecessora Mary Wollstonecraft, ela acreditava que a moral doméstica e a política eram “inseparáveis na prática” e que o cientista só poderia dividir as esferas pública e privada para fins analíticos. Martineau foi, em suma, uma teórica que reconheceu a base de gênero da vida social.

Nos anos seguintes à sua morte, Martineau e outras pioneiras como Flora Tristan, Anna Julia Cooper, Marianne Weber, Beatrice Potter Webb, Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman e Alexandra Kollontai caíram na obscuridade. A participação de mulheres de fora do contexto anglo-europeu no debate público e no mercado editorial do século XIX também foi esquecida, como nos casos da escritora indiana Pandita Ramabai e da escritora sul-africana Olive Schreiner.

As trajetórias dessas mulheres foram muito diversas: algumas estavam profundamente engajadas na cons-

trução da sociologia, enquanto outras não estavam necessariamente preocupadas em fundar uma disciplina científica, mas produziram *insights* que hoje entendemos como sociológicos. Com todas as suas diferenças, essas mulheres mostram que a história da sociologia não é linear, mas tem múltiplas origens e maior variedade temática e geográfica do que costumamos reconhecer.

A institucionalização e a masculinização da sociologia andaram de mãos dadas. As disputas acadêmicas e políticas que deram a Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber o *status* de clássicos apagaram a presença feminina na construção das ciências sociais e silenciaram fontes não europeias. Como resultado, muitos domínios de investigação de gênero foram marginalizados, limitando nossa imaginação sociológica. Como Dorothy Smith apontou, o mundo cotidiano é uma problemática aberta à investigação sociológica. Portanto, temas negligenciados como família, casamento, sexualidade e reprodução não são apenas questões privadas, mas questões de relevância sociológica.

> Principais tópicos da sociologia feitos por mulheres

Como a presença de mulheres na sociologia clássica nunca foi sistematicamente reconhecida, mapear suas contribuições é sempre um desafio. O desconhecimento de suas obras, a escassez de novas edições e traduções e a falta de pesquisas com perspectivas críticas sobre o tema alimentam a narrativa de que não havia mulheres pensando a sociedade no século XIX. Esse desrespeito pelas contribuições das mulheres na história e no ensino da sociologia afeta a definição de conceitos-chave, teorias e métodos para a disciplina.

Na primeira metade do século XIX, por exemplo, Flora Tristan, pensadora francesa de ascendência peruana, analisou as particularidades da condição da mulher trabalhadora nos ambientes familiar e de trabalho. Pode-se dizer que ela utilizou a metodologia da observação participante em seu estudo sobre a classe trabalhadora inglesa, publicado alguns anos antes do livro de Friedrich Engels. Além disso, ela percebeu como as relações de opressão não eram apenas fundamentadas em aparatos legais, mas incorporadas em estruturas e instituições cotidianas, como a igreja e a família.

Pandita Ramabai, por sua vez, escreveu inúmeras obras nas quais narrava as complexidades da situação

>>

das mulheres na Índia na intersecção de religião, casta, desigualdade e colonialismo. Ramabai teorizou sobre a relação íntima entre as castas, suas formas de endogamia, a ritualização da vida cotidiana e o controle sobre as mulheres. Ela apontou os mecanismos pelos quais as castas estavam relacionadas a práticas como o dote, ou o tratamento das viúvas, ou mesmo o infanticídio feminino. Seu trabalho revela as características de gênero de grupos sociais e criação de limites.

No final do século XIX, a obra de Charlotte Perkins Gilman era amplamente lida. Gilman era membro da Associação Americana de Sociologia e criticou o culto vitoriano da maternidade e da domesticidade feminina. Em sua obra, buscou historicizar a família e o lar, identificando o social como uma densa teia de relações entre a família, o Estado e o mercado, formando uma estrutura altamente interdependente.

Já a alemã Marianne Weber escreveu nove livros e dezenas de artigos nos quais discutiu temas como direito, casamento, maternidade, autonomia feminina e dominação patriarcal. Marianne comparou as disposições legais do casamento em diferentes sociedades de uma forma que se assemelha à abordagem metodológica da sociologia histórica. Contra a submissão no casamento, ela defendeu a construção das relações de parceria e a reforma da lei como forma de garantir a individualidade feminina.

No mesmo período, a pensadora sul-africana Olive Schreiner foi voz ativa nos debates sobre a possibilidade de criação de uma nação sul-africana. Ela tinha uma visão crítica sobre as ações colonialistas britânicas em território sul-africano e denunciava as iniciativas imperialistas de exploração das riquezas minerais e dos povos nativos. Schreiner mostrou um olhar aguçado para as contradições relacionadas à formação do Estado e sua relação com nação, território, raça e gênero.

Por fim, no início do século XX, Ercília Nogueira Cobra criticou a moralidade sexual no Brasil ao olhar para a sexualidade e as formas como o corpo da mulher era controlado. Cobra mostrou como os códigos de honra, como a exigência de que as mulheres permanecessem virgens antes do casamento, estavam ligados à negação dos direitos civis das mulheres. Assim, ela demonstrou como o regime jurídico afetou as relações sociais, apontando que o controle da sexualidade poderia ser uma base para o exercício das relações de poder.

Levando a sério os textos dessas mulheres, buscamos fazer uso analítico da categoria gênero, entendida como fator fundamental da vida social. A ideia é questionar se as teorias produzidas por essas mulheres nos

ajudam a repensar conceitos como ordem, ação e mudança social, assim como trabalho, poder, solidariedade e desigualdades.

> Desafios contemporâneos ao pensar o cânone

Na sociologia contemporânea há controvérsia sobre o *status* do cânone sociológico. Autores como Raewyn Connell e Patricia Hill Collins argumentam que a própria ideia de um cânone é insustentável diante de uma sociologia cada vez mais complexa e global. No entanto, a comunidade internacional de sociólogos continua a se apoiar em autores clássicos para fins de profissionalização.

Os processos sociais de formação de novos e antigos cânones permanecem ativos independentemente de nossa vontade. O que se qualifica como “grande teoria” costuma ser apresentado como uma síntese ou superação das antinomias da sociologia clássica. Portanto, a teoria clássica e a contemporânea mantêm uma relação fundamental que parece longe de ter acabado.

Para que gênero deixe de ser uma subárea ou mesmo um campo autossuficiente e entre no cerne da sociologia, é preciso incluir as autoras no circuito da sociologia clássica, tornando-as referências nos livros didáticos. Nos últimos anos, excelentes iniciativas foram tomadas, como o trabalho de Patricia Madoo Lengermann e Jill Niebrugge-Brantley, Kate Reed, Mary Jo Deegan e Lynn McDonald. É inútil, porém, continuar reproduzindo pontos de vista eurocêntricos com viés feminino. Uma teoria sociológica além do cânone requer um olhar além da Europa, como propõem Alatas e Sinha.

Do Brasil, registramos nossa contribuição ao debate com a publicação da coletânea [Pioneiras da Sociologia: Mulheres intelectuais nos séculos XVIII e XIX](#). O e-book está disponível, por enquanto, apenas em português. A iniciativa, inédita no país, reúne dezesseis autoras de diferentes formações e se propõe a apresentá-las de forma didática.

Pensar em conjunto sobre autoras, canônicas ou não, de regiões tão distintas, apresenta desafios históricos e sociológicos. A comparação permite tanto relativizar quanto criticar as teorias universalistas androcêntricas do Norte Global, trazendo à tona configurações sócio-históricas singulares, bem como fornecer pistas para a análise de processos macrosociológicos globais que marcaram o mundo moderno. Repensar o cânone sociológico e torná-lo mais inclusivo é a tarefa que aguarda as novas gerações. ■

Gostaríamos de agradecer à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo apoio ao nosso projeto de pesquisa. Agradecemos seu compromisso com o avanço do conhecimento científico e a promoção da excelência acadêmica no Brasil.

Contato com:
Luna Ribeiro Campos <lunaribeirocampos@gmail.com>
Verônica Toste Daflon <veronicatoste@gmail.com> / Twitter: [@vetoste](#)

> Acesso aberto, periódicos predatórios ou periódicos baseados em assinatura

por **Sujata Patel**, professora aposentada da Universidade de Hyderabad, Índia, e Professora Visitante Kersten Hesselgren 2021, Universidade de Umea, Suécia



Credito: Stanislau Kondratiev, Pexels.

Recentemente, uma colega de uma universidade europeia me pediu para contribuir com um artigo para uma edição especial sobre teoria sociológica em um jornal de acesso aberto em inglês que ela edita. Eu não tinha ouvido falar da revista, mas concordei imediatamente, pois isso significaria que, se publicado (após as revisões), o artigo poderia ser lido em todo o mundo. Isso superaria o gargalo de circulação que existe hoje nos fluxos de conhecimento profissional, dominados por assinaturas de periódicos e pagamentos de artigos. Como todos sabemos, assinaturas e pagamentos de processamento de artigos não são subsidiados pela maioria dos governos, universidades, institutos de pesquisa ou bolsas de pesquisa. Consequentemente, o alcance é restrito e são criadas divisões nos fluxos de informação e conhecimento nas comunidades acadêmicas nacionais e globais. Mas uma consulta sobre a revista me levou a descobrir como a comunidade acadêmica vê o acesso aberto; a maioria dos meus colegas argumentou que os periódicos de acesso aberto são amplamente predatórios, enquanto os periódicos baseados em assinatura são profissionais. Fiquei intrigada: por que meus colegas pensam isso, quando o acesso aberto permite a livre circulação de bolsas de estudo e incentiva o diálogo e a conversa entre as comunidades acadêmicas?

> Um começo otimista

O movimento de acesso aberto (OA) surgiu na década de 1990, quando a internet se tornou disponível como um

meio de comunicação e, conseqüentemente, redefiniu a publicação, que até então era baseada em material impresso. O movimento logo ganhou importância e, em 2001, a Iniciativa de Acesso Aberto de Budapeste (BOAI) definiu o OA [acesso aberto] como a disponibilidade gratuita de pesquisa revisada por pares “na internet pública, permitindo a qualquer usuário ler, baixar, copiar, distribuir, imprimir, pesquisar ou vincular textos completos desses artigos, rastreá-los para indexação, passá-los como dados para software ou usá-los para qualquer outro propósito legal, sem barreiras financeiras, legais ou técnicas além daquelas inseparáveis do acesso à própria internet.” A BOAI também declara que todos os direitos intelectuais do artigo pertencem ao autor. Esta definição ressoa com as licenças *Creative Commons*.

Com o aumento constante da largura de banda, esperava-se que os custos de publicação por trabalho de pesquisa diminuíssem à medida que a impressão e a distribuição fossem removidas de todos os orçamentos. Presumia-se que isso levaria a que a maioria dos periódicos se tornasse de OA.

> Alegações de predação

No entanto, tal mudança radical não ocorreu. Uma avaliação recente sugeriu que, em 2013, apenas 25% dos artigos publicados faziam parte de periódicos de OA. Por que o movimento não capturou a imaginação de todos os estudiosos? Parte do motivo é uma suposição de que a maioria dos periódicos de OA cobra taxas de processamento de artigos e, portanto, são periódicos

>>

predatórios: “qualquer coisa pode ser publicada se você pagar”. Existe uma percepção generalizada de que as revistas de OA não são profissionalmente competentes, têm conselhos editoriais falsos e muitas vezes não realizam revisões rigorosas de artigos.

O termo *predatório* para tais periódicos foi usado pela primeira vez pelo bibliotecário Jeffrey Beall que, desde o início de 2010, faz campanha contra o OA. Ele colocou uma [lista de jornais predatórios](#) na internet. Para Beall: “Os editores predatórios usam o modelo de acesso aberto ouro (o autor paga) e visam gerar o máximo de receita possível, muitas vezes renunciando a uma revisão adequada por pares”.

A nova literatura sugere que Beall pode não ser o único em campanha contra o OA. Além disso, grandes associações comerciais de editores e seus lobistas promoveram a ideia de que o acesso aberto é um perigo para o sistema de revisão por pares. Seu principal argumento é que os periódicos baseados em assinatura são fundamentais para boas práticas, especialmente do sistema de revisão por pares, e que estes são institucionalizados por meio de suas alianças com sociedades científicas, associações profissionais e institutos de pesquisa. Apesar de reconhecerem que seus modelos de negócios visam o lucro, eles também afirmam que compartilham suas receitas com tais organizações (por exemplo, o orçamento da Associação Internacional de Sociologia é altamente dependente de *royalties* de publicação) e, assim, promovem a produção de conhecimento que é tanto profissional quanto global. Além disso, eles sugerem que eles protegem os direitos de propriedade intelectual dos autores e institutos de pesquisa.

Portanto, a maioria das sociedades científicas e associações profissionais dão seu apoio aos grandes editores. Por sua vez, esses editores intervieram agressivamente no domínio público para garantir que os direitos de seus periódicos sejam protegidos contra qualquer forma de acesso aberto. Por exemplo, em 2012, alguns editores (Oxford, Cambridge e Taylor e Francis) levaram um caso aos tribunais indianos contra uma loja de xerox na Universidade de Delhi pela venda de livros e páginas fotocopiadas. Tanto a Universidade quanto o Tribunal Superior apoiaram a loja e o caso foi arquivado.

> A necessidade de acabar com as divisões binárias institucionalizadas

Que periódicos predatórios existem, não há dúvida. Juntamente com a Índia e o Irã, os EUA e o Japão têm o maior número de tais periódicos e os órgãos reguladores, incluindo as universidades, não reconhecem os artigos publicados neles para avaliação de desempenho. No entanto, todos os periódicos de OA são realmente de natureza predatória? Uma [pesquisa recente](#) na lista de Beall sugere que as principais falhas que ele listou como aplicáveis aos periódicos de OA também estão presentes nos periódicos baseados em assinatura. Além disso, nem todos

os periódicos de OA cobram taxas de processamento de artigos. O Directory of Open Access Journals (DOAJ) [Diretório de Periódicos de Acesso Aberto] afirma que dos mais de 18.000 periódicos de OA disponíveis na internet hoje, cerca de 13.000 não cobram uma taxa de processamento. Na mesma pesquisa que acabamos de mencionar, os autores argumentam que, em vez de apresentar uma dicotomia entre OA e periódicos baseados em assinatura, é importante fazer perguntas mais reflexivas sobre como iniciar e institucionalizar boas práticas de revisão e como torná-las transparentes para ambos, periódicos de acesso aberto e periódicos baseados em assinatura. Além disso, também é importante perguntar se essas práticas incluem aquelas aperfeiçoadas em diferentes partes e regiões do mundo.

Embora haja necessidade de mais pesquisas sobre esse tema, defendo que a indústria editorial faz parte do ecossistema do conhecimento que prospera gerando divisões entre regiões e comunidades linguísticas no que diz respeito à produção e circulação do conhecimento. A indústria editorial alimenta esse sistema e o institucionaliza. Esse ecossistema passou a ser organizado após a Segunda Guerra Mundial, quando as universidades e institutos de pesquisa aumentaram exponencialmente no Norte Global e em todo o mundo. Com essa disseminação, institucionalizou-se uma perspectiva de que os campos de conhecimento das ciências, ciências sociais e humanidades produzidos no Norte Global são universais e podem ser emulados por comunidades acadêmicas em todo o mundo.

Esse ecossistema então designou as responsabilidades pela produção de conhecimento para universidades, institutos e laboratórios na Europa e na América do Norte, e o conhecimento passou a circular por meio de periódicos e livros publicados e impressos pelo setor privado. Logo, essas universidades e institutos de pesquisa se tornaram os principais consumidores de revistas e livros eruditos, criando assim uma relação simbiótica entre eles e as editoras privadas. Não é à toa que os editores nos EUA e no Reino Unido classificam seus produtos como parte dos mercados internacionais, enquanto os produtos de conhecimento de outros países são classificados em termos da região. Nos últimos tempos, esse ecossistema ganhou um impulso, pois as universidades exigiram auditorias rigorosas para examinar o desempenho dos professores, dando mais legitimidade aos periódicos baseados em assinaturas. O movimento OA subverte esse ecossistema e, portanto, é uma ameaça para todos os que têm interesse nele.

Onde isso deixa os estudiosos de várias partes do mundo que desejam publicar ou ler novas pesquisas? Onde também deixa as publicações de todo o mundo que desejam encorajar conteúdo(s) distinto(s), novos estilos de escrita e diferentes práticas de revisão? Como estudiosos que buscam conversas globais, espero que possamos iniciar uma discussão sobre esse tema. ■

Contato com Sujata Patel <patel.sujata09@gmail.com>

> O comportamento de busca por saúde em Bihar, Índia

por **Aditya Raj** e **Papia Raj**, Instituto Indiano de Tecnologia Patna, Índia

Credito: Anna Shvets, Pexels.



As condições impostas pela covid-19 fizeram com que as mudanças comportamentais se tornassem a norma para controlar a propagação do vírus em qualquer comunidade. Os governos decretaram *lockdown* várias vezes e continuaram aconselhando as pessoas a se distanciarem fisicamente, se isolarem, fazerem quarentena em casa, usarem máscara e luvas em locais públicos, lavarem as mãos com frequência etc. Apesar de tais esforços, o governo indiano não conseguiu controlar a situação, pois a maioria da população na Índia, conforme constantemente relatado na mídia popular, não estava aderindo às diretrizes e, mais importante, não estava disposta a fazer o teste para o vírus. Além disso, se as pessoas testassem positivo, relutavam em dizê-lo até que sua situação se tornasse muito grave. Devido à

falta de infraestrutura de saúde pública, as condições eram especialmente críticas em Bihar, uma província subdesenvolvida da Índia. Isso sugere a importância dos indivíduos em qualquer comunidade se envolverem no comportamento de promoção à saúde (HSB).

O HSB [comportamento de promoção à saúde] é conceituado como uma sequência de ações preventivas e corretivas tomadas por membros de uma comunidade, seja para corrigir problemas de saúde percebidos ou para manter um bom estado de saúde. Assim, o HSB é constituído por pessoas fazendo “escolhas saudáveis”. Tal comportamento varia entre os espaços geográficos e entre as comunidades. Para melhorar as condições, é muito importante compreender os fatores que impedem as pessoas de adotar o HSB progressivo. Também é cru-

>>

cial entender como as pessoas podem ser motivadas a desenvolver o HSB positivo. Apesar de ser um componente vital da saúde pública, não há pesquisas significativas destinadas a compreender as barreiras e os facilitadores do HSB na Índia, ou especificamente em Bihar.

> Lições aprendidas com o estudo transversal realizado em Bihar

Realizamos um estudo transversal em Patna, capital de Bihar. Patna registrou o maior número de fatalidades e a maior morbidade por covid-19 na Índia. Adotamos uma abordagem de método misto e coletamos dados primários durante a pandemia, entre abril e julho de 2021. A análise de nossos dados revelou que 43% de todos os entrevistados relataram que eles próprios testaram positivo para covid-19, enquanto 34% afirmaram que um ou mais membros de sua família tiveram resultado positivo, e 23% disseram que eles próprios, assim como seus familiares, tiveram resultado positivo. Houve uma diferença de gênero marcante entre aqueles que testaram positivo: enquanto 69% eram homens, apenas 31% eram mulheres. Fisiologicamente, as mulheres são mais fortes em comparação aos homens e, em circunstâncias semelhantes, as mulheres têm maiores chances de resistência e sobrevivência. Além disso, as construções sociais e a dinâmica de gênero dentro dos domicílios sugerem que a saúde dos membros do sexo masculino sempre foi priorizada. Talvez quando as mulheres apresentavam sintomas, elas não faziam o teste.

Além do gênero, 40% dos entrevistados que testaram positivo estavam na faixa etária de 25 a 29 anos, sugerindo que aqueles que tinham mais mobilidade e exposição ao ambiente externo também eram mais vulneráveis a uma infecção por covid. Infelizmente, vários entrevistados relataram uma ou mais mortes por covid-19 em sua família. Em nosso estudo, a maioria dos casos fatais (88%) residia em prédios de vários andares, com apenas 12% residindo em residências particulares. Observamos também que 67% deles trabalhavam no setor de serviços, 26% eram autônomos e o restante não especificou a ocupação. Independentemente do contexto sociodemográfico, houve relutância entre todos os entrevistados em fazer o teste de covid-19. Quando questionados sobre como sabiam que estavam infectados com a covid-19, a maioria afirmou ter desenvolvido sintomas do vírus e assumiu que estava infectado. Quando perguntados por que eles não confirmaram essas suposições por meio de testes, as respostas foram variadas. Os motivos declarados incluíram a falta de informações adequadas sobre as instalações de teste (27%), a indisponibilidade de aconselhamento de pessoal médico (12%) e, mais importante, o medo do estigma social se o resultado fosse positivo (59%).

Como os leitos hospitalares e outros recursos clínicos eram escassos, as pessoas preferiam ficar em casa a

procurar as instalações médicas disponíveis, até que as condições se tornassem críticas. A falta de disponibilidade de informações e recursos foi um grande obstáculo para a busca de ajuda e atuou como uma barreira para o HSB positivo na comunidade. Assim, muitos optaram pela medicação em casa (cerca de 27%), poucos consultaram o(s) médico(s) por telefone (16%), outros poucos recorreram ao consultório médico (11%), enquanto uma proporção considerável (46%) apenas recorreu a informações de amigos, parentes e – claro – da mídia digital.

Os testados positivos foram aconselhados a ficar em isolamento e quarentena, mas esse comportamento não é convencional no contexto social indiano. De fato, as pessoas infectadas não queriam divulgar sua condição à comunidade com medo de serem estigmatizadas.

Com base em nossa análise, afirmamos que, embora as pessoas estivessem prontas para aderir ao HSB necessário para enfrentar a pandemia da covid-19, elas foram ao mesmo tempo afetadas pela falta de informação, que foi o maior obstáculo ao HSB neste caso. As pessoas não estavam dispostas a procurar ajuda médica em um estágio inicial da infecção devido ao medo e à ignorância. Portanto, a necessidade do momento é fornecer educação de saúde contextual para melhorar o HSB, especialmente em uma província subdesenvolvida como Bihar.

> Em retrospecto

A covid-19 ainda é uma ameaça contínua à saúde pública. As práticas populacionais e de saúde voltadas para o enfrentamento da situação devem ser sustentáveis e aceitáveis para a comunidade. Com base nos achados de nosso estudo, sugerimos que as intervenções sociais por meio da educação contextual em saúde são urgentemente necessárias para melhorar o HSB entre a comunidade e devem ser implementadas. A abordagem integrada de incorporar a educação em saúde como parte integrante da política de saúde será um instrumento para iniciar mudanças comportamentais entre as comunidades e levar à promoção da saúde.

Nosso recente estudo de acompanhamento mostrou que, após a covid-19, as pessoas começaram a tomar cuidado extra com saneamento, higiene e práticas de estilo de vida relacionadas à saúde. O aprimoramento da educação em saúde e o investimento na comunicação em saúde podem permitir que as pessoas desenvolvam uma nova compreensão social do HSB, o que dará início a um processo de promoção da saúde. Isso permitirá que as pessoas lidem com seus problemas de saúde, a fim de superar as disparidades de saúde existentes. A educação em saúde, portanto, é a necessidade do momento. ■

Contato com:

Aditya Raj <aditya.raj@iitp.ac.in> / Twitter: @dradityaraj

Papia Raj <praj@iitp.ac.in>

> A crise da saúde mental na Espanha :

por que a sociologia é importante

por **Sigita Doblyte**, Universidade de Oviedo, Espanha



Credito: Adrian Swancar, Unsplash.

Enquanto as atuais intervenções de saúde mental são geralmente colocadas no âmbito dos cuidados de saúde e, portanto, consideradas dentro do sistema, a saúde mental faz parte do mundo da vida e está integrada à cultura, às relações sociais e à personalidade de cada um. A sociologia tem muito a oferecer para entender melhor a saúde mental e o sofrimento. Aqui, defendo um papel maior para a sociologia ao abordar essas questões, sugerindo que temos testemunhado distúrbios na reprodução cultural e na integração social. Estes se manifestam como perda de orientação cultural, alienação e, conseqüentemente, psicopatologias. Embora meu argumento esteja centrado no caso da Espanha, ele deve atingir leitores de outros países também.

No ano passado, a saúde e a doença mental atraíram uma atenção sem precedentes na esfera pública espanhola. Políticos, jornalistas e ativistas têm citado estatísticas nacionais e internacionais que demonstram um

declínio na saúde mental no país. A mortalidade por suicídio tem aumentado. O consumo de drogas antidepressivas triplicou nos últimos 20 anos e está entre os mais altos da Europa. Pior ainda, a Espanha registra o maior consumo de ansiolíticos do mundo. Uma pesquisa sobre a saúde mental dos funcionários públicos espanhóis em 2022 contextualiza essas taxas: quase metade revela que depende de psicofármacos para aliviar a ansiedade que sentem devido ao trabalho.

Esses números, portanto, refletem não apenas questões individuais, mas também processos sociais. No entanto, a mídia imediatamente volta suas câmeras para psiquiatras e psicólogos, em vez de sociólogos. Embora as psi-disciplinas sejam insubstituíveis quando se trata de ajudar pessoas individuais, elas tendem a se alinhar ao modelo (bio)médico que descontextualiza e individualiza o social. Os comentários dos profissionais frequentemente terminam com o apelo por *mais* recursos para a saúde mental: *mais* especialistas e *mais* serviços. Isso é sem dúvida importante. No entanto, sustento que devemos considerar outras respostas também.

> Cultura e autoestima

Certezas culturais – públicas, como (re)produzidas por meio de relações e instituições sociais, mas também pessoais, incorporadas por meio da socialização – guiam nossas expectativas, decisões e ações ao garantir “coerência de conhecimento suficiente para a prática diária” (Habermas 1987). De uma forma que foi reforçada pelo neoliberalismo, a cultura nos fornece cada vez mais roteiros do eu que enfatizam a competitividade, o sucesso material e o consumo de estilos de vida específicos (Lamont 2019). As definições de vidas dignas tornam-se mais homogêneas e predominantemente baseadas no desempenho produtivo e no consumo acima de outros critérios de valor social.

Os objetivos declarados são considerados atingíveis por todos por meio de muito trabalho e esforço, o que resulta na classificação de ‘vencedores’, que se acredita trabalhar duro e se esforçar, e ‘perdedores’, que se pre-

>>

sume não terem tais aptidões. Mas essas medidas de autoestima simplesmente não são acessíveis a todos, apesar de seus esforços. Nascer em uma família rica dá uma vantagem extraordinária na Espanha. Por mais que você estude e trabalhe duro, suas chances de sucesso são muito menores se você nasceu pobre do que para seus concidadãos mais ricos.

A maioria das pessoas constrói suas projeções futuras com base em roteiros culturais incorporados, enraizados nos ideais de sucesso material. Muitos deles, no entanto, encontram oportunidades objetivas que se chocam com tais imaginários, mas veem que os mais sortudos têm mais facilidade na vida. Essa incompatibilidade entre expectativas incorporadas e chances objetivas pode levar a uma crise na orientação cultural e a sentimentos de tristeza, raiva ou vergonha. A perda do (otimismo no) futuro é, suponho, um dos caminhos mais diretos para a angústia.

> Trabalho e relações sociais

Além da privação material, a sociologia também pode apontar para o sofrimento posicional. Por exemplo, apesar de uma posição relativamente vantajosa, um jovem acadêmico que não consegue um emprego decente, mas a quem foi “prometida” segurança no emprego e reconhecimento como recompensa por anos de estudo e esforço, pode igualmente experimentar angústia existencial. Incluindo e indo além do tema da remuneração justa, as pesquisas na Espanha demonstram, de fato, uma associação entre sofrimento mental e essas características do local de trabalho, ou seja, o sentido do trabalho, ou a falta dele.

Relações institucionais que promovam a autonomia, a dignidade e o reconhecimento no ambiente de trabalho resultariam na melhoria do bem-estar dos empregados, aumentando a solidariedade entre e além dos membros da organização, recompensando o esforço e, assim, ajudando a alinhar as oportunidades objetivas às expectativas subjetivas. O trabalho significativo promove a integração social do mundo da vida. No entanto, houve uma notável deterioração dessas características do trabalho na Espanha: menos autonomia, dignidade e reconhecimento; e mais sofrimento mental.

As perturbações nas relações de trabalho poderiam, no entanto, ser mitigadas pela solidariedade nas redes sociais informais, particularmente nas sociedades do sul da Europa que são consideradas culturas familiares fortes com laços não familiares mais fracos. No entanto, todas as relações sociais – familiares e não familiares – têm experimentado um declínio em sua força e função na Espanha (Ayala Cañón et al. 2022). Esse processo começou antes da pandemia de COVID-19, mas se acelerou com ela: as pessoas encontram seus amigos e parentes com menos frequência, contam com menos apoio social e emocional em suas redes e, essencialmente, sentem-se mais solitárias.

Assim, enquanto as perturbações no domínio cultural resultam na perda da orientação cultural, as perturbações nas relações sociais – sejam elas relações de trabalho ou laços sociais informais – conduzem a uma crescente alienação entre os indivíduos. Isso, por sua vez, gera o descompasso entre o que as pessoas esperam com base em sua socialização e como estão indo suas vidas, sendo algumas vidas mais (in)vivíveis do que outras, o que pode, conseqüentemente, se manifestar como psicopatologias.

> O sistema

Finalmente, embora aqui eu me concentre no mundo da vida, a sociologia deve ter como objetivo conectar as duas camadas da sociedade, onde o sistema com suas esferas econômica e político-burocrática “deve preencher condições para a manutenção dos mundos socio-culturais da vida” (Habermas 1987). Isso vai além dos serviços de saúde mental, que podem de fato aliviar o sofrimento de um indivíduo. No entanto, no estado atual das coisas, os indivíduos retornam ao mundo da vida, que é alienado e carente de sentido.

Sem alargar os sistemas de valorização para que mais pessoas se sintam valorizadas, sem melhorar as relações de trabalho e as oportunidades para que o trabalho recompense o esforço, ou sem investir em políticas sociais como a habitação e a família que promovem e transmitem ordens de valorização, mas que têm sido tradicionalmente fracas na Espanha, o padrão persiste. Em outras palavras, o ciclo vicioso do mundo da vida alienado e sem sentido, por um lado, e os cuidados de saúde mental combatendo sintomas em vez de causas, por outro, continua.

Como sociólogos, estamos em posição de trazer à tona esses processos e explicações. No entanto, mesmo quando se trata de saúde e doença mental, a pesquisa sociológica tende a permanecer dentro dos limites da sociologia médica. Cruzar fronteiras em direção, por exemplo, à sociologia cultural ou econômica poderia, no entanto, beneficiar muito o conhecimento e a prática. Assim, defendo que é hora de intensificar esse diálogo entre diferentes subdisciplinas sociológicas. ■

Referências:

- Ayala Cañón, L., Laparra Navarro, M. and Rodríguez Cabrero, G. (eds.) (2022) *Evolución de la cohesión social y consecuencias de la COVID-19 en España [Evolução da coesão social e consequências da COVID-19 na Espanha]*. Madrid: Fundación FOESSA.
- Habermas, J. (1987) *A Teoria da Ação Comunicativa. Lifeworld e Sistema: Uma Crítica de Razão Funcionalista*. Vol. 2. Cambridge: Polity Press.
- Lamont, M. (2019) “From ‘having’ to ‘being’: self-worth and the current crisis of American society.” [Do ‘ter’ ao ‘ser’: autoestima e a atual crise da sociedade americana]. *The British Journal of Sociology* 70(3): 660–707.

Contato com:
Sigita Dobylytė <dobylytesigita@uniovi.es>

> Expandindo o discurso dos direitos humanos ao reconhecer a violência subliminar

por **Priyadarshini Bhattacharya**, funcionária do Serviço Administrativo Indiano do Governo da Índia



Crédito: Ilustração “queremos uns aos outros vivos” feita pelo artista e cientista político brasileiro Ribs (twitter.com/o_ribs e [instagram.com/o_ribs](https://www.instagram.com/o_ribs)) para o Observatório dos Movimentos Sociais do Centro de Teoria Social e Estudos Latino-Americanos (NETSAL-IESP/UERJ).
Crédito: Ribs, 2021.

O paradigma dos direitos humanos é uma maneira profundamente empática de ver o mundo. Baseia-se no pressuposto fundamental de que a vida humana é valiosa e investida de dignidade e significado. O paradigma evoluiu estruturalmente, baseando-se no aprendizado das atrocidades que mulheres e homens sofreram ao longo da história. Porém, como todo paradigma, surgiu dentro de um contexto histórico; neste caso, dominado pelas correntes intelectuais do positivismo jurídico e do individualismo que privilegiaram o empirismo objetivo e o indivíduo “sem corpo” como objeto de estudo. Chegou a hora de enriquecer e expandir ainda mais os contor-

>>

nos do paradigma dos direitos humanos, reconhecendo o valor da interseccionalidade e do conhecimento situado na compreensão da natureza palimpsestica da violência de gênero (GBV, sigla em inglês). Qualquer indicação de possível ossificação deve nos levar a desenvolver um direito internacional consuetudinário de direitos humanos mais matizados e específicos ao contexto que atenda à violência cultural oculta e aos preconceitos arraigados que silenciam e restringem as entregas subjetivas dos sobreviventes de tal violência.

> O fracasso do discurso dos direitos humanos em abordar as complexidades da violência de gênero

Este artigo explica a inadequação do discurso existente sobre direitos humanos e seus instrumentos sócio-legais concomitantes para lidar com a GBV [violência de gênero], especialmente quando é de natureza subliminar e, portanto, ocorre durante “tempos de paz”. Além disso, reconhece a necessidade de expandir o discurso dos direitos humanos para reconhecer formas de violência que muitas vezes estão além do domínio quantificável do empírico, mas ainda permanecem insidiosas e embutidas, exigindo diferentes ferramentas para sua medição. Em terceiro lugar, é feito um apelo aos defensores dos direitos humanos e aos agentes da lei para que desviem sua atenção para as formas subliminares cotidianas da GBV, enquanto desenvolvem a competência e a responsabilidade necessárias para oferecer alívio.

Se visto como um espectro ou um continuum, a GBV abrange do espetacular ao mais mundano, do exótico ao banal. Atos brutais da GBV que ganharam menção no quadro dos direitos humanos, dada a sua ocorrência em zonas de conflito, incluem assassinatos arbitrários, violência sexual usada como tática de guerra, tráfico de seres humanos e outras brutalidades semelhantes, e justamente atraem indignação pública e internacional. No entanto, o conceito de violência simbólica (Bourdieu, 1970) e subliminar serve como uma ferramenta instrutiva para desviar nosso olhar das formas mais severas e manifestas de violência para o “funcionamento” de formas de violência de baixa intensidade e insidiosas que muitas vezes operam durante “tempos de paz”, mas atingem um ponto crítico durante conflitos ou eventos de crise. Em seu trabalho, [Schepers-Hughes and Bourgois](#) usam o termo “violência cotidiana” para destacar a indiferença social em relação às formas mais perturbadoras de sofrimento causadas aos sobreviventes da GBV por processos e discursos institucionais.

Nossa condição contemporânea nos expôs às complexidades da violência, particularmente as camadas palimpsestas da GBV, dadas as demarcações porosas entre o privado e o político. A GBV latente que opera em “tempos de paz” muitas vezes não recebe a devida atenção em ní-

vel político e legal, ao contrário da violência manifesta, dados os problemas de medição. O que não se mede muitas vezes é silenciado e esquecido, afastado da discussão e do debate. Como observa [Gayatri Spivak](#) medir restringe o que é visto e apaga o que “não é identificado”.

> Epistemologias feministas e contextualização para visibilizar a violência oculta do cotidiano

O positivismo, em sua busca pela cientificidade, procurou desenvolver indicadores quantificáveis. O discurso dos direitos humanos costuma destacar as lesões corporais e as formas de violência que se manifestam e se encontram em zonas de conflito, revelando comportamentos destrutivos, desviantes e aberrantes, pois podem ser medidos discretamente, por prevalência ou incidência. Em sua aliança histórica com a tradição da metodologia positivista e da quantificação neoliberal, o paradigma dos direitos humanos pode inevitavelmente tender a desconsiderar narrativas ricamente detalhadas. As “[descrições densas](#)” ou “contrascritos” resultantes são incorporadas na experiência cotidiana, exigindo uma ruptura ontológica do empirismo estreito e uma mudança para um ponto de vista feminista interpretativista que reconhece a experiência subjetiva do violado como válida e permite que elas verbalizem, categorizem e assim mensurem a violência vivenciada por elas. [Cecilia Menjívar](#), em sua etnografia perspicaz sobre a violência no leste da Guatemala, documenta a experiência corporificada da violência velada sofrida pelas mulheres Ladina, submetidas a microcontextos cotidianos de desvalorização, humilhação e desprezo, levando a terríveis manifestações de feminicídio. Menjívar recupera dos recessos da normalidade, a violência considerada culturalmente como “lugar comum”, registrando as próprias observações das mulheres de “*aguantar*” – suportar – indicando a rotinização da dor.

Ao reconhecer o contexto social e histórico dos co-nhecedores particulares, as epistemologias do ponto de vista feminista criam espaço para aquelas que foram, o tempo todo, “sujeitos ausentes” e recuperam suas “[experiências ausentes](#).” Essa metodologia promove maior visibilidade das partes interessadas, que não são mais excluídas dos sistemas de contabilidade, e lhes confere autoridade epistêmica. Tomemos, por exemplo, o formalismo de um processo judicial ou de um julgamento em que a sobrevivente de abuso é solicitada por agentes da lei em seu comportamento sereno a descrever em termos categóricos se há alguma “prova” da violência cometida, dada o aparente “consentimento” que é evidenciado por seu comportamento e pelo *status quo* mantido por suas ações. Uma postura de direitos humanos deve investigar mais e ser fundamentada contextualmente no domínio específico da experiência da mulher de “persuasão oculta”, com o exemplo mais implacável sendo aquele exercido simplesmente pela “[ordem das coisas](#).”



Quando agentes de justiça e defensores da lei e do “[poder simbólico](#)” carregam tais preconceitos arraigados e baseiam seus “veredictos” em pressuposições irreflexivas, a injustiça se torna não identificada, não expressa e institucionalizada. A justiça está enterrada sob a forma e o peso do estado e do sistema social mais amplo.

> **Novas ferramentas para uma realidade social em mudança**

O necessário acolhimento conceitual – do imperceptível – não é isento de complexidades práticas e jurídicas, para não falar de dilemas éticos. Isso é ainda mais verdadeiro levando em conta como os estudos feministas muitas vezes concedem um ponto cego à violência simbólica considerada uma categoria muito nebulosa para determinar. A codificação dos direitos humanos, no entanto, nunca pode ser um processo exaustivo e definitivo, mas deve ser continuamente informada por forças sociais mutáveis e descobertas empíricas que requerem diferentes ferramentas de medição.

Um passo fundamental na direção de codificar e penalizar a violência simbólica cotidiana é a [Convenção de Belém do Pará](#) e a lei modelo do MESECVI que se esforçam para atingir esse objetivo. O artigo 6º da Convenção reconhece o “direito das mulheres de serem livres de discriminação e de estereótipos e práticas culturais que as considerem inferiores ou subordinadas, ou que lhes atribuam padrões fixos de comportamento”.

Um exemplo poderoso no caso do sul da Ásia são os “crimes de honra” relacionados a estruturas patriarcais de “honra” e seu corolário “vergonha” que controlam, dirigem e regulam a sexualidade das mulheres. No entanto, formas silenciosas de violência de baixa intensidade que acarretam ostracismo social da mulher e sua família, levando para todos os efeitos práticos à sua “morte social”, raramente encontram qualquer menção ou condenação categórica do Estado. Na verdade, tais atos de violência são legitimados, com sua visibilidade subjugada pelos agentes da lei.

> **Um compromisso mais profundo com os direitos humanos**

Formas ocultas de violência são eficientemente internalizadas e apoiadas por narrativas ideológicas, costumes e discursos institucionais existentes. O discurso dos direitos humanos deve estar atento à possibilidade de violência que não se manifesta em atos descarados, mas no cumprimento cotidiano, fruto de ideologias e “[esquemas](#)” culturais arraigados que se sustentam historicamente.

Essas formas subliminares de violência que se encontram sob o verniz de práticas sociais “normais” precisam ser extraídas de espaços sociais normativos, práticas, processos institucionais e interações que podem causar danos de um tipo menos óbvio. Um compromisso mais profundo com os direitos humanos precisaria, portanto, se manifestar em uma linguagem que atendesse a esse enraizamento de subordinação e dominação que as mulheres experimentam em relações assimétricas de gênero que ocorrem dentro de um contexto cultural específico. Essas localizações culturais muitas vezes legitimam a perpetuação e a reprodução, normalizando assim a reencenação cotidiana. Atos de injustiça “leves” que permanecem não pronunciados, portanto, requerem diferentes ferramentas de medição.

As lentes da reflexividade e da análise cultural crítica devem refinar o discurso dos direitos humanos, para reconhecer que a mundanidade do cotidiano gera formas potentes de violência de gênero. A “[banalidade do mal](#)” de Arendt apenas nos lembra que “[os momentos mais profundos de inequidade da história](#) não são realizados por extremistas ou psicopatas, mas por pessoas comuns – potencialmente você e eu – quando passamos a aceitar as premissas da ordem existente”. O silêncio e a aceitação são, de fato, mecanismos eficazes pelos quais se reproduzem relações desiguais de poder.

Um discurso de direitos humanos subdesenvolvido pode refletir não apenas a quietude por parte do Estado, mas também a [quietude da consciência coletiva](#). A epistemologia feminista e as ferramentas para examinar a “violência cotidiana” podem oferecer ao paradigma dos direitos humanos outra lente, mais acomodativa aos silêncios “mais espessos” e às vozes abafadas, porém recuperáveis, de nossos “heróis epistêmicos”, que devem se erguer da opressão epistêmica de um empirismo estreito. Reorientar os direitos humanos para uma política de reconhecimento – tornando visíveis os atos cotidianos de injustiça oculta, por meio do próprio ato de ouvir – seria um projeto valioso ajudando a trazer cura coletiva para aqueles que são contadores de histórias de suas feridas invisíveis e incuráveis. ■

Contato com:
Priyadarshini Bhattacharya <priyadarshini.bhattacharya@gmail.com>
Twitter: [@BhattacharyaIAS](https://twitter.com/BhattacharyaIAS)

> A invasão russa da Ucrânia a partir de uma perspectiva khalduniana

por **Ahmed M. Abozaid**, Universidade de Southampton, Reino Unido



Credito: Foto montagem de Vitória Gonzalez, 2023.

Ibn Khaldun (1332-1406) foi um estudioso e político muçulmano que recebeu muita atenção nas ciências sociais em todo o mundo. Seu trabalho interdisciplinar trouxe contribuições inestimáveis para os campos da economia, finanças, estudos urbanos, geografia humana, história, teoria política, estudos de conflitos, filosofia e relações internacionais, para citar apenas alguns. Seus escritos, *al-Muqaddimah/Prolegomenon* e *Kitb al-'Ibar/História de Ibn Khaldun*, apareceram pela primeira vez no Ocidente em francês em 1697, na *Bibliothèque Orientale* de Barthélemy d'Herbelot. Hoje, existem inúmeras traduções da obra de Ibn Khaldun na maioria das línguas ainda faladas e vários estudiosos o consideram um dos fundadores da sociologia.

Em fevereiro de 2022, eu estava terminando minha dissertação de doutorado sobre Ibn Khaldun e o estudo da violência do estado quando a guerra da Rússia contra a Ucrânia se transformou em uma invasão em grande escala. Fiquei arrasado com essa violência como cientista político, mas também como alguém que tem um parceiro ucraniano e família em Kiev. Como muitos, lutei para entender essa nova realidade hostil e me senti frustrado por explicações reducionistas e limitadas da guerra, muitas vezes por especialistas em “*Westspaining*” [termo pejorativo para designar a insuficiência da visão sociopolítica de especialistas do ocidente sobre a antiga URSS]. Foi a

escrita de Ibn Khaldun que de repente me ajudou a entender a dinâmica da agressão e a violência de Estado avassaladora praticada pelo regime russo contra a Ucrânia. Compartilho essas reflexões, destacando a relevância das ideias de Ibn Khaldun hoje para explicar os urgentes dilemas sociopolíticos globais contemporâneos.

> A perspectiva khalduniana

Em princípio, muitos conflitos políticos globais resultam dos processos constitutivos dos Estados-nação modernos e do sistema estatal desde o século XVII em diante. Os problemas que surgiram durante os processos constitutivos nunca foram resolvidos. De uma perspectiva khalduniana, as configurações sociopolíticas e socioeconômicas constitutivas refletem a natureza das “*asabiyya* (ou seja, elites governantes) e a maneira como as estruturas de poder foram formadas nas sociedades modernas; particularmente, como essas estruturas foram consolidadas por meio da violência e da opressão, a fim de preservar o poder e o domínio das elites dominantes,” o controle sobre os meios de produção e o monopólio da violência. Esses conceitos khaldunianos explicam motivos e objetivos que levam os Estados a exportar o excedente de violência, externa e internamente, para as elites governantes ganharem ou manterem o poder político. Revisitar as teses de Ibn Khaldun amplia nossa compreensão das crises de governança e legitimidade na política global de

>>

hoje, da democracia liberal à tirania militar, autoritarismo e regimes monárquicos, bem como as rivalidades entre grandes potências no século XXI. Meu envolvimento com a análise de Khaldun sobre a formação de estruturas de poder me revelou a presença do passado e a natureza híbrida das estruturas políticas e legais (modernas e pré-modernas) no sistema internacional de hoje.

A perspectiva Khalduniana destaca ciclos de grupos dinásticos dominantes, patriotismo ou governo oligárquico. Também enfatiza as lutas internas pelo poder de grupos sociais coesos que visam preservar o poder das elites dominantes e o controle dos meios de produção e, mais importante, livrar-se de oponentes e inimigos (externos e domésticos). Essas dinâmicas levaram a uma atitude de “nós contra eles” em relação a outros países em geral e a um pensamento de soma zero em relação aos chamados inimigos ou adversários. Por exemplo, no caso da Ucrânia, Putin deseja criar um novo regime transregional, ou seja, ‘*asabiyya* baseadas em identidade no espaço pós-soviético e no gerenciamento de concorrentes externos, representados pelos esquemas de alargamento da UE e da OTAN, da melhor maneira possível contra o pano de fundo do que ele percebe como a esfera de seu poder ‘*asabiyya*.

> As elites governantes de Putin

Como chefe da ‘*asabiyya* russa, Putin define a política em termos da imposição de dominação por meio da violência e da coerção, durante a qual a autoridade usa *ghalbah* e *qahr*, ou seja, empregando meios brutais como assassinato e tortura, para eliminar e diminuir os oponentes e concorrentes que desafiam a legitimidade e o poder da ‘*asabiyya*. Em outras palavras, Putin está exportando o excedente de violência (material e simbólica) que acompanhou o surgimento dessa ‘*asabiyya*. Ele está fazendo isso tanto internamente, reprimindo grupos de oposição e consolidando a segurança de seu regime, quanto externamente, por meio de uma guerra ofensiva expansionista interestatal. De acordo com Ibn Khaldun, uma vez que uma ‘*asabiyya* estabelece sua superioridade (doméstica), ela estabelece como objetivo a dominação sobre as outras e derrota grupos subordinados para consolidar seu poder, destruindo e dissolvendo assim o sentimento de grupo que unia as outras elites dominantes concorrentes e ameaçadoras, para que seu controle não enfraqueça.

Diante do fracasso em alcançar uma vitória decisiva na Ucrânia ou em quebrar a alma da resistência ucraniana, o destino do regime de Putin poderia ser explicado de forma semelhante por meio de uma perspectiva Khalduniana. Ibn Khaldun afirmou que o principal inimigo do regime é a desintegração da ‘*asabiyya* que constituiu, preservou e defendeu o regime em primeiro lugar. Essa desintegração ocorre principalmente pela diminuição do impacto da ‘*asabiyya* (ou seja, a capacidade de impor a subjugação). A ocorrência de tal transformação (com a redução do poder financeiro também) induz à destruição do regime. Além disso, como argumentou Yassin al-Haj Saleh, a derrota de

Putin pode acabar com sua vida política, além de ser uma má notícia para regimes ditatoriais na Bielorrússia, Ásia Central e Oriente Médio, cuja sobrevivência e estabilidade dependem do apoio transregional e patrocínio de Putin. Assim, sua derrota na Ucrânia também enfraqueceria regimes bárbaros e traidores como o de Assad na Síria.

> Melhorando as interpretações realistas e liberais

Recapitulando, seria errado reduzir as razões da eclosão de conflitos e crises no sistema internacional apenas à ferocidade de alguns tiranos e ignorar o impacto de fatores econômicos, políticos e estratégicos internacionais e regionais. Isso não é o que uma perspectiva Khalduniana sugere. Em vez disso, como exemplifica o caso da invasão em grande escala da Ucrânia pela Rússia (e outros casos como a Síria, China, Estados Unidos, Israel, etc.), Ibn Khaldun aponta a necessidade de (re)examinar o papel e a função das elites dominantes (ou seja, blocos históricos e forças sociais), lado a lado com outras indicações sistemáticas, para revelar seus papéis cruciais tanto no estabelecimento quanto na preservação das estruturas de poder de regimes autoritários violentos. A legitimidade desses regimes é constituída pela exportação de violência excedente contra seus cidadãos em casa como método de repressão e para outros países como estadismo.

Infelizmente, enquanto os estudiosos se esforçam para imaginar cenários para sair do ciclo vicioso da violência na política internacional de hoje, essas ideias inovadoras têm sido amplamente negligenciadas. No entanto, recentemente tem havido um crescente reconhecimento do potencial de construção nos enquadramentos Khaldunianos para criticar teorias de relações internacionais e analisar casos globais. Essa lógica é útil para superar as deficiências das interpretações realistas e liberais do último episódio de agressão russa desde que Putin assumiu o poder absoluto em 2008. A teoria de Ibn Khaldun supera o foco esmagador do realismo em prescrições para a paz e para evitar a guerra com base no equilíbrio de poder, segurança e cálculos geopolíticos e suas possíveis implicações para o sistema internacional dominado pelos Estados-nação. Ele faz isso abrindo a caixa preta da dinâmica de construção de autoridade e a influência do pensamento de grupo por grupos socialmente coesos (‘*asabiyya*). Da mesma forma, a teoria de Ibn Khaldun desafia a ênfase neoliberal sobre o papel do direito internacional, dos arranjos institucionais e do pensamento da comunidade de segurança que ajudam na tomada de decisões por meio do fornecimento de informações valiosas sobre a cooperação. A dominação da lógica de ganhos relativos das ‘*asabiyya* mina as prioridades de ganhos absolutos que visam reduzir as inseguranças dos estados usando instituições. ■

Contato com Ahmed M. Abozaid <a.ahmed@soton.ac.uk>
Twitter: [@AbozaidahmedM](https://twitter.com/AbozaidahmedM)

