

## Entrevista com Jeffrey Alexander

por Alexandre Werneck\*, Antonio Brasil Jr.\*\*, Cristina Buarque\*\*\* e Marcelo de Oliveira\*\*\*\*

### **\*Alexandre Werneck**

é professor adjunto de Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro

### **\*\*Antonio Brasil Jr.**

é professor adjunto de Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro

### **\*\*\*Cristina Buarque**

é professora adjunta de Ciência Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro

### **\*\*\*\*Marcelo de Oliveira**

é doutorando em Sociologia no Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Tradução por Thiago Nasser

**Cristina Buarque**

Em primeiro lugar, muito obrigado por nos receber hoje. É uma honra ter a oportunidade de entrevistá-lo.

**Jeffrey Alexander**

O privilégio é meu.

**Alexandre Werneck**

A primeira pergunta que eu gostaria de fazer tem a ver com o grande cliché, a dicotomia clássica entre empirismo e teoria. De um lado, testemunhamos a escalada de um já elevado nível de “especialização” das ciências sociais — basta olhar para os grupos de trabalho de convenções com a da International Sociological Association (ISA). Apesar disso, os sociólogos, como você ou Hans Joas (e também nosso amigo Frederic [Vandenberghe]) se lançaram numa verdadeira cruzada em defesa da teoria — o livro “Twenty Lectures” de sua autoria e o de Joas são bons exemplos disso. Falaremos mais uma vez da importância de se falar sobre teoria? Existe uma maneira de escapar essa dicotomia?

**Jeffrey Alexander**

Há diferentes maneiras de fazer teoria, claro. A minha resposta curta é que não há maneira de escapar dessa dicotomia no sentido de que ela está inscrita no senso comum das ciências sociais, que se veem como cisão entre teoria e empirismo. Na verdade, é claro, todo mundo, analiticamente falando, faz teoria e suponho que todo mundo faça empiria. É uma espécie de escala contínua com pressupostos filosóficos de um lado, e os fatos, o mundo fático dos sentidos, de outro. Tudo fica compreendido entre esses dois polos e mantém contato de alguma forma e ao mesmo tempo com essas vertentes. O empirismo, mesmo o mais positivista ou quantitativo, ou o mais etnográfico, sempre é informado por ideias teóricas. Apenas não são reflexivos sobre isso. E a maioria dos teóricos está sempre fazendo observações e dando provas para os pensamentos abstratos com exemplos da vida cotidiana ou política. Então, essa é uma maneira de responder a essa pergunta. Por outro lado, os sociólogos, a maioria das pessoas que se tornam sociólogos, fazem isso porque são orientadas por problemas [problem-oriented], isto é, estão preocupadas com a pobreza, a desigualdade de gênero, a corrupção, e assim se tornam empiristas, em parte, por causa da motivação pelo bem, porque querem ajudar a sociedade, querem estudar diretamente o problema e encontrar soluções para estes problemas para que eles sentem que podem... eles só querem chegar ao problema e descobrir o que é realmente o problema e resolver o problema ou explicar por que ele existe. Assim, sentem que a teoria vira um obstáculo, um contratempo em relação aos interesses pragmáticos e práticos, muitas vezes políticos e reais... e em alguns aspectos a teoria não é diretamente orientada para [resolver um] problema, sua função imediata não é resolver imediatamente problemas. A teoria é a maneira de pensar sobre o pensar

problemas. Mas depois surgem diferentes tipos de teorias, há a meta-teoria que é a teoria sobre a teoria, que eu pratiquei no começo da minha própria carreira, nos quatro volumes e num livro chamado “Twenty Lectures”, publicado no final dos anos oitenta e, em seguida, talvez, pela última vez, numa crítica de Bourdieu publicada em francês, ajudado por La Frabrique na década de 1990 chamada La Reduction.

360

Há uma meta-teoria, que é uma teoria sobre teorias, ou a teoria sobre a teoria, e isso é muito importante, mas fica muito distante da realidade empírica de abordar problemas. Mas a meta-teoria é extremamente significativa, pois condensa em alguns elementos gerais todos os tipos de conversas e discussões em curso e é uma maneira de falar sobre a realidade, mas como abstrações e de forma que é preciso já ter lido as teorias aludidas na meta-teoria. Então, se eu escrevi um livro criticando Bourdieu, é preciso que [o leitor] já tenha lido Bourdieu, é bom que tenha lido algo que escrevi antes, mas pode ser que essa conversa indiretamente fale sobre classe social, o que é a ação social, o que é o self. Mas em vez de estudar as classes sociais, o self ou a ação, estamos falando de Bourdieu. Porém, me afastei da meta-teoria e fui para o que eu poderia chamar de teoria positiva ou uma teoria da sociedade ou, talvez, o que poderia ser chamado de teoria de alcance médio — Robert Merton que escreveu um ensaio muito conhecido sobre o assunto [On Sociological Theory of the Middle Range]. Ou poderia dizer que me interessei por modelos, modelos gerais... fiquei mais interessado em criar teorias de coisas sociais que, em seguida, podem ser utilizadas para a investigação ou no nível em que Bourdieu operava. Ele fez meta-teoria, mas ele também estava interessado em escrever sobre coisas reais.

### **Alexandre Werneck**

Apesar do fato de que a moralidade sempre esteve presente nos principais modelos sociológicos clássicos, apenas muito recentemente se configurou uma sociologia da moralidade. Nos últimos anos, assistimos não só ao surgimento de abordagens muito bem sucedidas baseadas na moralidade — como Boltanski e Thévenot e as “economias grandeza” ou Axel Honneth e seus modelos da “luta por reconhecimento” — mas também ao surgimento de novos problemas empíricos (tais como direitos humanos, questões humanitárias, etc), exigindo da nossa parte boas respostas analíticas. E o seu trabalho tem sido muito bem sucedido na realização de uma sociologia da moralidade também. Na sua opinião, o que justifica a consolidação da moralidade como um “campo” e qual é o equilíbrio entre as abordagens normativa e compreensiva (no sentido weberiano)?

### **Jeffrey Alexander**

Bem, eu não acho que o que eu estou fazendo seja uma sociologia da moralidade, vejo mais como sociologia cultural. E eu não penso nisso como sociologia moral, apesar de certamente gostar do que Fred [Frédéric Vandenberghe] está fazendo... Eu acho que há um novo campo da moral emergente em sociologia, inclusive nos EUA. E é uma forma de entender Boltanski e Thévenot como uma sociologia da moralidade... e Honneth. Bem, Honneth não é um sociólogo, ele é um filósofo. Quer dizer, estou fazendo de forma diferente. Estou interessado no significados das coisas, na cultura, a moralidade é parte do mundo do significado e da cultura, mas definitivamente não é o único elemento. Eu acho que a sociologia é impulsionada por preocupações morais e políticas, sempre foi assim. Quero dizer que nunca houve um momento em que as questões morais estivessem ausentes do centro da sociologia. A sociologia americana nasceu de problemas sociais na década de 1890 até os anos 1930, eu acho que o principal é — para responder a sua pergunta de forma positiva — a moralidade é sempre uma dimensão da sociologia, o

compromisso moral é um elemento de cada obra sociológica, você pode chamá-los de compromissos ideológicos, se quiser. Ou convicções políticas. Portanto, a sociologia não pode pensar em si como uma ciência natural. Isto é onde eu acho que o Fred e outros que falam sobre a sociologia como ciência moral estão querendo chegar. Isso [a sociologia como ciência natural] é uma má ideia, é enganosa, é uma forma de falsa consciência um sociólogo pensar em si como um cientista natural da sociedade. Ao mesmo tempo, eu acho que temos que ter cuidado porque estamos todavia tentando encontrar uma verdade objetiva sobre as coisas morais. Mesmo sabendo que não se pode ser objetivo na forma de um cientista natural... no Brasil, em Português, você diria um cientista natural?

**Antonio Brasil Jr.**

Sim, dizemos.

**Jeffrey Alexander**

Nós não queremos ser objetivos dessa forma, mas precisamos... queremos ser justos, equilibrados não queremos impor nossa moralidade nos objetos que estamos estudando, queremos descobrir qual a sua moralidade. Isso não significa que possamos nos abster de julgar sua moralidade em termos da nossa. Precisamos fazer isso e é inevitável. Mas temos que manter uma distância, e temos que ser tão reflexivos quanto possível em relação aos nossos próprios compromissos morais para que possamos tentar temporariamente nos colocar no lugar do outro, eu diria. Eu tenho que ser capaz de me separar de mim mesmo e das pessoas que eu estou estudando sendo hermenêutico o suficiente para chegar a um entendimento. Então... Eu acho que não respondi a sua pergunta, mas eu tenho certeza que eu já disse o suficiente.

**Antonio Brasil Jr.**

No livro *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, você desenvolve uma análise meta-histórica da “des-fusão” dos elementos da performance à medida que a complexidade social aumenta. A fusão, ou melhor, a re-fusão destes elementos, embora não seja impossível, é muito mais difícil em condições modernas. Audiências fragmentadas, interpretações conflitantes dos textos sagrados, intrusões destrutivas do poder social, má capacidade de atuação dos artistas, todos esses fatores tornam o sucesso da performance uma improbabilidade — o fracasso da performance seria uma situação muito comum na sociedade moderna. É possível enxergar aqui alguns paralelos com os argumentos de Luhmann acerca da improbabilidade da comunicação, por exemplo, a noção de que esta improbabilidade se torna ainda maior com o surgimento da escrita, da imprensa, da diferenciação funcional. Por outro lado - e este é um ponto muito interessante - a falha de performance não é um fracasso do processo social tampouco uma falha de socialização. A falha de performance é totalmente social, mas agentes são capazes de ver a construção “artificial”, o poder desnudado, e assim por diante. Você poderia comentar sobre alguns desses aspectos, na verdade, sobre essa minha leitura de seu trabalho?

**Jeffrey Alexander**

Há uma pergunta aí? No que você está realmente interessado? Sobre o que devo responder além de Luhmann? Eu responderia a essa pergunta sobre Luhmann com um “sim”, mas eu, pessoalmente, não sei muito sobre Luhmann, entendo vagamente, compreendo a noção de diferenciação social e system, complexidade social. A minha

teoria da performance é um esforço no sentido de encontrar uma maneira de conectar a artificialidade absoluta de Luhmann e outros pensadores da complexidade com uma possibilidade mais esperançosa de comunicação e solidariedade dentro da tradição durkheimiana ou mesmo do interacionismo simbólico e do pragmatismo. Então, o que eu tentei fazer foi ampliar o Durkheim do ritual, da solidariedade e da comunicação de modo a trazê-lo para o mundo da complexidade. Essa compreensão permanece muito possível, ainda é possível ser pensado como uma pessoa autêntica, um ator sincero, como indivíduo ou grupo continua sendo fundamental. E... se uma comunicação ou uma ação simbólica é bem sucedida, ela pode superar o hiato entre o enunciador e seu público de modo a criar uma comunidade de compreensão mútua, mas, então, como você disse – ou como você disse que eu disse [risos] – é mais difícil, mas, para mim, é disso que se trata a sociedade. A vida social moderna é uma série de performances contínuas por parte de vários atores, é como uma espécie de sanfona que vai e volta. A performance pode ter sucesso parcial ou muitas vezes nenhum sucesso, ou as duas coisas simultaneamente. Por exemplo, o que é realmente fascinante, um locutor pode conseguir se comunicar, se conectar com parte de um público e ao mesmo tempo alienar outra parte dela e então pode vir outro locutor e tentar tirar proveito disso, e se conectar com a parte que foi alienada, e logo a público se torna receptiva, se torna um ator. Eu queria modernizar, por assim dizer, a tradição durkheimiana, elucidando os fatores sociais e culturais que tornam os rituais muito menos prováveis, e fazer isso usando a teoria do teatro. A maneira como vejo a sociologia é que o que mais precisamos fazer é usar as teorias das humanidades, das artes, do teatro e da crítica literária, temos que trazer essa teoria para o front tradicional da sociologia que é poder, estratificação etc. e por isso nesta parte do meu trabalho eu usei muito a teoria do teatro e eu acho que funciona.

362

**Antonio Brasil Jr.**

Em seu texto sobre o teatro de vanguarda e performance social você menciona um autor brasileiro, Augusto Boal. Como você conecta esta contribuição brasileira com os estudos da performance?

**Jeffrey Alexander**

Acho que ele sentiu que o teatro era possível e aquilo... acho que o comparei com o brechtiano... acho que ele tem algo em comum com Brecht, mas ele é bem diferente porque o radicalismo de Brecht era uma tentativa de criar um estranhamento no público, fazer o público não se conectar com os atores para que eles fossem capazes de refletir sobre a ideologia da sociedade burguesa como manifestado no drama que Brecht escreveu, ao passo que há uma outra tradição de teatro radical que é exatamente o oposto, que é o de romper a quarta parede do teatro e de uma certa forma energizar o público e capacitá-lo. Eu acho que que é isso que o dramaturgo radical está fazendo e, para mim, isso é realmente onde os sociólogos podem aprender com dramaturgos porque um movimento social, um partido político ou qualquer líder ou qualquer grupo que tente efetuar uma mudança social é de certa forma um dramaturgo que escreve uma peça de teatro, uma peça que é muito bem sucedida, que pode mobilizar um público, injetar convicção e paixão e ajudá-la a vislumbrar o futuro. Então o que eu tentei apontar no meu trabalho é que a vanguarda do teatro tende a ter uma espécie de missão sociológica, eu diria... e que é muito semelhante ao que Durkheim estava tentando dizer nas formas elementares, que é o papel dos símbolos, o papel de efervescência e como eles podem criar solidariedade por meio de rituais.

**Antonio Brasil Jr.**

363

Outra pergunta sobre a performance. Um ponto muito interessante na sua interlocução com autores de teatro é que você realmente incorpora essas discussões na teorização sociológica. Outros sociólogos também usam a noção de performance social, mas eu acho que se usa a expressão muito mais como uma metáfora do que como um campo de exploração teórica. Você poderia comentar sobre como a noção de desempenho contribui para e opera na sociologia?

**Jeffrey Alexander**

Eu acho que as pessoas usam performance simplesmente como sinônimo de ação e não a inscrevem na tradição dramatúrgica de nenhuma forma... de certo modo, mesmo a teoria da performatividade na teoria ator-rede possui um ramo econômico, que também não tem qualquer relação com a teorização dramática. É simplesmente um argumento etnometodológico que eles usam... a única pessoa que realmente empregou a performance foi Erving Goffman, e ele era um pensador muito importante. Em seus livros a partir de meados dos anos 1950, *The Presentation of Self in Everyday Life*, ele usou uma série de coisas de teatro, voltou para Kenneth Burke, que realmente era um crítico de teatro, participou de peças... o problema, colocado de forma mais ampla possível, é que, na vida cotidiana das nossas sociedades e na sociologia, a performance é uma forma crítica de se dizer que algo não é sincero. Você diz “que foi apenas uma performance”, como se dissesse que algo não fosse real. Assim, a performance se tornou uma forma de dizer que alguém não é sincero, é uma atribuição de falta de sinceridade, eu diria.

Goffman enfrenta esse problema também. Quando ele usa a teoria do teatro, até certo ponto, ele vê atores sociais como profundamente cínicos e estratégicos. Pessoas são estratégicas, mas não necessariamente cínicas. Então, estou tentando ir contra isso e argumentar que nós realmente podemos aprender muito sobre a sociedade pensando sobre teatro e podemos até mesmo criar um novo vocabulário conceitual trazendo elementos do teatro para a teoria social, notando também as particularidades, e reconhecendo que o desenvolvimento do teatro corresponde ao desenvolvimento da sociedade. O teatro só acontece em determinados momentos da história, surgiu ao mesmo tempo que a teoria social e a vida pública. Estão bastante interligados, creio.

**Marcelo de Oliveira**

Gostaria de fazer uma pergunta sobre o tema da dominação dentro do “programa forte” (strong program) da sociologia cultural. Em um texto que você escreveu com Philip Smith, *The Strong Program of Cultural Sociology*, você critica a posição de Pierre Bourdieu e também da Birmingham School por assumirem um programa fraco, produzindo muito mais uma sociologia da cultura do que uma sociologia cultural. De acordo com uma crítica formulada por você, o ponto comum entre estas duas posições seria, além de tratar a cultura como uma variável dependente, o vínculo estabelecido por eles entre formações culturais e estrutura social.

No entanto, não seria exatamente esta ligação que permitiu à teoria sociológica refletir sobre a cultura com base no problema do poder e da dominação — seja por meio de teorias de hegemonia ou teorias de poder simbólico? Caso contrário, como seria possível desenvolver uma teoria sensível ao problema de que a dominação se baseia na autonomia relativa da cultura, isto é, trabalhando dentro do programa forte da sociologia cultural?

**Jeffrey Alexander**

364

Eu acho que o problema de Bourdieu e da Escola de Frankfurt foi entender o poder dominante como capaz de controlar cultura e assim... vamos dizer que existam três posições. A primeira é uma simples teoria da dominação, sem cultura. Essa poderia ser a teoria de Marx - e não marxista. Ele [Marx] não escreveu nada sobre cultura, apenas algumas linhas aqui e ali. Nem mesmo em Weber, em *Economia e Sociedade*, se diz algo sobre o significado [da cultura]. Mas então, quando você se volta para o marxismo e o neo-marxismo, como a Escola de Frankfurt, a Escola de Birmingham ou Bourdieu, ou mesmo Foucault, que certamente não é dessa tradição, mas que de certa maneira é o mestre do poder, você observa uma posição diferente, que é um reconhecimento da centralidade da cultura na dominação, a dominação pura não lhes interessa. Então, eles fizeram um grande deslocamento para além da teoria tradicional de conflitos, do materialismo ou do marxismo ortodoxo para pensar sobre isso. Então, a primeira coisa que eu diria é que Bourdieu e a Escola Birmingham, a Escola de Frankfurt, são todos eles produtos da virada cultural do século XX. Eles partem do estruturalismo linguístico, a partir de Saussure, da revolução semiótica e de Roland Barthes, e das diversas influências de Wittgenstein. Em certo sentido, eles estão se fiando nas inovações poderosas da teoria cultural, eu diria. Mas a maneira como eles sociologizaram isso foi alegando que as pessoas que têm mais cultura utilizam esse recurso de forma estratégica — eles colocam a cultura a seu serviço e assim conseguem impor uma cultura sobre as pessoas que não têm poder. Então, isto ocorre de forma complexa em Bourdieu, é resultado de todo um processo de educação, a maneira como as pessoas são socializadas em casa, a maneira como as escolas transmitem a cultura na sala de aula, mas o ponto principal é que as pessoas que estão nas elites monopolizariam sensibilidades culturais e nesse sentido privariam as pessoas dessas habilidades. Para a Escola de Frankfurt há uma indústria cultural, que é controlada pelo capitalismo. Portanto, a questão realmente seria, como funciona a cultura? Pode a cultura realmente ser controlada por elites? Eu não penso assim. Essa seria a minha resposta. Eu acho que as elites tentam controlar cultura e às vezes eles tentam fazer a cultura trabalhar para legitimar o que eles fazem, porque o poder precisa ser poder legítimo para lograr a submissão. Esse é o ótimo insight de Max Weber. Esse poder legítimo, o poder que é visto como legítimo, é muito mais eficaz do que o poder nu e cru, por assim dizer, o poder brutal, a violência. Por outro lado, eu acredito que os significados são relativamente autônomos da estrutura social e, portanto, do próprio poder. Então eu olho para a cultura, a história da cultura, o código binário, que coloca a cultura aqui e o poder ali, com a cultura acima, esta é apenas uma metáfora, não uma espécie de teoria transcendental. A cultura é como a matéria escura do universo. Você conhece essa nova teoria da física que diz que há uma matéria escura invisível que corresponde a 99% do mundo? Então, eu sinto que os significados da vida social estão à nossa volta, mas são invisíveis, ainda que significativos. E a ação social é um esforço para cristalizar alguns desses significados de forma explícita através da fala, através da escrita, através de performance. O poder faz isso também, o poder vai desenvolver uma ideologia e dizer “isto é como fazemos as coisas aqui”, “isso é o que significa ser um bom cidadão americano, ou brasileiro”, ou um neo-liberal, ou o que quer que seja. A questão é que as narrativas e os códigos, até mesmo os princípios da cultura, são mais gerais do que qualquer cristalização deles no tempo e no espaço. Isto significa que a utilização pragmática de sentido sempre pode ser criticada em termos dos princípios mais gerais a partir dos quais é derivado. Então, eu posso sempre dizer a alguém “você não é um liberal real”, “você não é um verdadeiro socialista”, “você não é um homem de verdade”, “você não é amante de verdade”, “você não é um cristão

de verdade, não é um bom cristão”, “você não é um bom muçulmano”. Nada no tempo e no espaço pode se equiparar à imagem platônica ou a imagens icônicas de pureza da cultura. E eu acho que isso significa para mim que as pessoas que são objeto de poder e dominação estão sempre envolvidas em alguma forma de crítica do poder e possuem uma forte percepção da sua legitimidade precária. E eu acho que isso sempre foi verdade, mas é mais verdadeiro na sociedade moderna por causa da nossa cultura diferente, são princípios muito diferentes, há muito menos crença numa casta superior, numa aristocracia de berço. Eu diria que nas sociedades tradicionais existem alguns princípios que são mais fáceis de ser monopolizados por grupos, então pode haver uma sociologia da dominação. Sim, dentro de um programa forte, sim. Meu livro *The Civil Sphere* é um esforço de descrição do funcionamento real do poder em uma sociedade moderna, que pode não ser uma sociedade democrática, mas que possui elementos democráticos, e o que eu queria mostrar nesse livro é que o poder é sempre disputado e que a dominação é sempre forçada a confrontar com a alegação de que não está fazendo jus aos ideais da esfera civil. Assim, a minha imagem da sociedade moderna é muito, muito diferente da de Bourdieu, na medida em que ele nos passa essa sensação de uma sociedade vertical com manutenção muito bem sucedida do poder, e mesmo a escola de Frankfurt... enquanto a minha ideia é que a sociedade... é que há um forte eixo horizontal de uma esfera civil implícita e explícita e que o poder vertical está sempre em tensão com a esfera civil. É uma tensão muito intensa. Nossas sociedades estão cheias de um tremendo conflito, o poder vertical é continuamente desafiado como uma performance falsa. Eu acho que as teorias de poder como as de Bourdieu e da Escola de Frankfurt não entendem nossa sociedade muito bem. Eles estão envolvidos na contestação do poder através de suas teorias, e eles querem fazer... o que eles não veem é a extensão do conflito nas nossas sociedades, o quão democráticas elas são, quão cheia de demandas de justificação, por assim dizer, no sentido de Habermas. O Brasil está cheio de desafios às formas de poder. Isso não significa que eles sejam bem sucedidos, isso não significa que não haja poder, mas isso significa que há desafios constantes para as coisas. Passamos pelo poder patriarcal, que foi contestado pelo feminismo durante 50, 60 anos, isso não significa que as mulheres tenham se igualado aos homens, mas a contestação é um domínio contínuo da vida, há a contestação do sistema de castas, o racial, há contestação. Desse modo, uma teoria da dominação é possível dentro de uma sociologia da cultura, mas ela ficaria mais parecida com a minha esfera civil do que seria parecida com Bourdieu. Essa é uma resposta longa... mas é uma boa questão.

### **Antonio Brasil Jr.**

Em sua análise dos movimentos dos direitos civis nos Estados Unidos, você propõe uma abordagem dinâmica dos aspectos performativos de movimentos sociais. Se o sucesso das performances é sempre contingente, existe espaço para contra-performances imprevisíveis, que podem subverter a trama do drama social criado por esses movimentos sociais. Nesta abordagem, as dimensões macro de análise social são importantes, como as estruturas de desigualdade social, o poder das instituições sociais, e assim por diante. Mas também alguns aspectos micro são importantes, como, por exemplo, a presença de jornalistas do norte nos movimentos de direitos civis no deep south, a utilização de práticas inovadoras, como os sit-ins, o poder das imagens, como as fotos da repressão em Birmingham. Como é que a noção de performance se conecta com o argumento da esfera civil neste contexto dos movimentos sociais? Como os movimentos sociais podem funcionar como uma mediação de aspectos micro e macro de análise social?

**Jeffrey Alexander**

366

O foco nos movimentos sociais em si é uma forma de mediação de micro e macro, você não acha? Por causa... Eu acho que... e isso está muito ausente nas teorias de dominação. Na obra de Bourdieu, você não vê movimentos sociais porque os movimentos sociais são a prova de que o poder está sendo desafiado e todo o campo de estudo dos movimentos sociais que surgiu com força na década de 1960 é... uma evolução muito interessante dentro da sociologia. As teorias dos movimentos sociais são divididas em campos filosóficos de acordo com diferentes tipos de pressupostos e a questão teórica que eu estou preocupado é se a construção de significados é central para os movimentos sociais ou se os movimentos são basicamente definidos pelo seu acesso a recursos materiais. Tem havido uma tendência muito forte no pensamento sobre movimentos sociais na América do Norte, mas também em partes da Europa, uma teoria dos movimentos que os concebe como um tipo de máquina ou simplesmente organizações que são esforços para angariar recursos materiais e, à medida que eles reúnem recursos, como dinheiro ou filiação, estão construindo uma organização que, em seguida, é lançada contra a autoridade, numa espécie de luta material de uma luta pelo poder. E esta é uma tradição que remonta a Marx, no sentido da luta de classes. Uma alternativa consiste em pensar os movimentos como uma disputa sobre os significados, que os movimentos são esforços para performativamente... para convencer os outros de que você está certo e alguém está errado. Isso significa que você tem que colocar legitimidade no centro da teoria do conflito e poder, porque, se não, por que você se daria ao trabalho de tentar convencer uma esfera pública que você está certo e que as pessoas no poder estão erradas, se tudo que importa é a dominação de qualquer maneira? Então, talvez porque eu era um ativista político quando eu era jovem e eu entendia o marxismo da New Left ou o que é chamado marxismo ocidental e eu estava especialmente influenciado por Gramsci que fez uma forte crítica do marxismo tradicional dizendo que a classe trabalhadora ou o movimento comunista era uma luta pela hegemonia, que era uma luta na sociedade civil, uma luta pela autoridade e que um movimento comunista ou um movimento da classe operária no ocidente – não na Rússia ou na China – tinha que primeiro ganhar autoridade moral através no embate das ideias antes que eles pudessem conquistar o poder do Estado. Ele argumentou que nunca se deve tentar tomar o estado sem antes ter ganho a luta no campo das ideias. E a minha própria experiência como organizador político é que era muito difícil, que nós estávamos sempre tentando nos engajar com as massas por meio da ação comunicativa. Portanto, este é um longo caminho para justificar minha própria abordagem dizendo que, se você tem uma esfera civil, então você tem a possibilidade de movimentos sociais. A China hoje não tem uma esfera civil de uma forma aberta, então não tem como ter movimentos sociais - mas você ainda pode ter uma comunicação sobre as coisas na web e coisas assim. Há extremos, mas à medida em que você tem algum espaço e uma cultura que é independente do Estado, do mercado e da religião, então você tem a capacidade de se engajar numa ação simbólica. Portanto, creio que devemos pensar os movimentos não como lutas pelo poder no sentido imediato, mas como lutas para uma posição na estrutura de significados, seja no caso do feminismo, do anti-racismo e até mesmo o socialismo no século XIX e XX, foram todas lutas pela autoridade moral, uma luta para resgatar o status do trabalhador, para mudar a compreensão do trabalho, para expandir um mundo de atores sociais para incluir as pessoas em diferentes níveis da sociedade. Em termos de performance, eu acho que os movimentos sociais, na verdade – aqueles que são bem sucedidos – têm uma compreensão intuitiva que é teatral. Às vezes isso pode ser muito autoconsciente e muito reflexivo. Nesse sentido, as pessoas

que estão no controle do movimento são mais ou menos como os produtores de filmes, ou diretores. As massas do movimento e as pessoas podem não entender que eles são parte da produção, mas eles são. Normalmente, você precisa ter uma consciência muito grande dos meios de comunicação e do jornalismo e você tem que pensar como isso tudo vai ser interpretado, como isso vai ser televisionado, etc. E você tenta reproduzir isso em termos de ação, reação, como você pensa sobre isso e aquilo. O meu argumento sobre o movimento dos direitos civis que eu estudei em detalhe é que eles eram muito conscientes das suas ações como performances. E uma das coisas que eu disse que foi muito controversa e provocou algumas reações raivosas por parte de sociólogos dos movimentos sociais, foi que eles queriam ser atacados, que uma das principais coisas que os movimentos de direitos civis queriam era ser atacados pelos brancos do sul e pela polícia e se machucarem. Essa, claro, foi a estratégia que veio de Gandhi e foi chamada, eu acho que foi chamada de não-violência militante. Assim, a não-violência não era passiva, mas muito agressiva. E a razão pela qual eles queriam ser espancados é que eles queriam expor a dominação, dramaturgicamente, do Sul, eles queriam expor a dominação racial simbolicamente, da mesma forma que se escreve uma peça de teatro, uma peça em que os poderes de polícia do sul dos Estados Unidos estariam involuntariamente expondo sua própria maldade para o público do norte e para os brancos assistindo televisão. E foi isso o que aconteceu. O público branco do norte parou de gostar ou de se identificar com brancos do sul, eles começaram a odiar a polícia branca do sul, os prefeitos e os governadores. Os brancos passaram a se identificar com os negros, e não com os brancos no sul e Martin Luther King se tornou um grande herói para os brancos e ele se tornou o maior americano do século XX, a maioria das pessoas concordaria. Então isso foi um movimento social extremamente bem sucedido e se baseou na performance.

367

### **Marcelo de Oliveira**

Vou mudar o assunto para o trauma. Em seu mais recente livro você diz que o trauma cultural ocorre quando membros de uma coletividade sentem que foram submetidos a terríveis acontecimentos que deixam marcas indeléveis na consciência coletiva, marcando suas memórias para sempre e mudando sua identidade futura em aspectos fundamentais e irrevogáveis. A partir deste trauma cultural a ser reparado, você afirma que é necessário que esta experiência hostil seja constituída como um trauma comum, o que só pode ser alcançado através de um processo coletivo de interpretação cultural. Você poderia falar um pouco mais sobre esse hiato que parece existir entre esta sensação de estar sujeito a um evento terrível e a formulação do mesmo evento enquanto a construção de um trauma cultural compartilhado? Você poderia falar mais sobre as condições para o tipo de interpretação cultural que pode conduzir a um processo de reparação civil?

### **Jeffrey Alexander**

O esforço não foi... Eu estou tentando na minha teoria do trauma ficar longe de qualquer forma naturalista de compreender o trauma, o que também significa qualquer entendimento individualista ou psicológico. O trauma tornou-se um conceito importante sobre o qual as pessoas escrevem do ponto de vista histórico, sociológico. Fala-se do trauma como um fato social, mas eles não o fazem de uma forma que seja sociológica ou cultural. Eles usam categorias psicanalíticas também... onde quero chegar é, quando o trauma acontece, coisas muito ruins acontecem, as pessoas sofrem, mas sofrem como indivíduos. A questão é... como podem as coisas que fazem um indivíduo sofrer ser reinventadas de forma coletiva e sociológica, de tal maneira que os grupos que não

experimentaram o trauma... o que quero dizer é que existem dois níveis... por isso há os grupos que sofreram o trauma, pensa-se neles como um grupo e não apenas como indivíduos, certamente esse é um nível de construção social. E o nível mais amplo é: podem as pessoas que não são imediatamente afetadas se sentir conectadas a pessoas que estão sofrendo e se colocar em seu lugar e sentir solidariedade para então corrigir uma injustiça mais ampla na sociedade? Estou particularmente interessado nesse segundo nível, uma expansão da comunidade de sofrimento. Porque eu acho que é assim que a moralidade social realmente funciona. Acho que podemos entendê-la sociologicamente. Assim, por exemplo, no exemplo que eu estava mobilizando sobre o movimento dos direitos civis, a coisa fundamental era fazer com que pessoas brancas experimentassem o sofrimento dos negros no sul. Os brancos do sul que foram beneficiados pela dominação, eles não se identificaram com as vítimas, porque eles achavam que [os negros] eram humanos inferiores e que os brancos eram superiores, por causa do racismo, e eles tinham o seu próprio trauma, a derrota na guerra civil na década de 1860 e o desaparecimento da bela sociedade que eles tinham antes. Todos os grupos de alguma forma parecem ter seus próprios problemas traumáticos. Mas o que os movimentos de direitos civis fez foi ampliar o círculo de sofrimento e, eventualmente, muitas pessoas brancas no norte passaram também a sofrer com o racismo. Eles podiam entender a dor do povo negro no sul e eles ficavam feridos quando essas pessoas ficavam feridas. Então eles exigiram que as leis dos Estados Unidos fossem mudadas, e que os exércitos do norte ocupassem o sul novamente, tudo isso para forçar o sul a mudar sua estrutura social, que foi o que aconteceu na década de 1950 e 1960. Este é um processo cultural muito complexo, eu diria, com os brancos narrando o que aconteceu de certa forma no sul, com romances e filmes e programas de televisão e toda uma geração de poetas negros e romancistas e atores, que depois se tornaram objeto de identificação, se tornaram muito populares. Você tinha o surgimento de... pela primeira vez a música negra foi tocada nas estações de rádio dos brancos, a música negra virou moda e coisas assim. Então isso é um processo de trauma. Eu acho que a história da luta da classe trabalhadora é um outro tipo de exemplo de trauma. Quando a classe trabalhadora deixou suas habitações rurais e se tornou a massa de trabalhadores de fábrica no século XIX, eles passaram por uma experiência traumática porque as fábricas eram terríveis, está tudo documentado, é factual. Mas como é que eles vieram a sentir que eles faziam parte da classe trabalhadora e não eram apenas os indivíduos tentando garantir sua sobrevivência? Isso foi de uma certa forma uma construção de trauma cultural por intelectuais de classe média e pensadores morais e ideólogos e Marx sempre manteve a distinção de “classe em si” e “classe para si” o que, de certa maneira, se refere a esta releitura do sofrer que vai do indivíduo para o coletivo. E tinha que fazer parte de uma narrativa mais ampla de construção. Então eu acho que o processo de trauma em relação às classes mais baixas durante a industrialização foi um processo muito dinâmico que levou cem anos, cento e cinquenta anos e realmente ainda não está completo.

Bem, eu tenho trabalhado muito sobre o Holocausto e eu sustento que o Holocausto não foi apenas uma tragédia judaica, mas uma tragédia ocidental, foi essencial para interromper o antissemitismo no Ocidente... foi o processo de identificação. Então, eu acredito que todos... suponho que isso nos remete de volta à discussão anterior sobre a dominação, porque nada disso seria significativo se a relação entre cultura e dominação fosse muito íntima, mas... há uma relativa autonomia da cultura, de modo que é muito fluida e dinâmica e os significados podem ser e estão sendo reestruturadas o tempo todo, não sem relação com o poder, mas não determinados pelo poder. E, à medida que significados são criados e re-narrados por grupos, eles podem conferir aos grupos mais

poder e levar à mudança social. Ao invés de ver o poder como sempre se reproduzindo, eu acho que, na verdade o vejo sendo continuamente desafiado e alterado. Temos vivido nos últimos 50 anos a idade da política de identidade... gênero, raça e sexo. Estas são as formas de sofrimento e divisão social que têm dado a tônica da política nos últimos 50 anos, pelo menos em sociedades ocidentais, ao passo que classe e o sofrimento relacionados à economia eram muito mais dominantes durante cem anos anteriores. Mas trauma, sim, é um processo contínuo imenso, está sempre acontecendo. Pense, por exemplo, no aquecimento global... um dos problemas do aquecimento global é que a questão não tem sido capaz de ser adequadamente traumatizada. Tem sido difícil escrever uma narrativa para performatizar o aquecimento global. É um processo muito lento e poucas pessoas morreram como consequência direta. Não houve muitos acontecimentos dramáticos. As pessoas tentam dramatizar, como quando o clima está ruim, ou há um furacão ou uma enchente ou algum evento terrível... as pessoas vão dizer que é por causa do aquecimento global. Eles vão dizer o oceano... eles vão falar sobre o urso polar, os ursos polares estão morrendo, um urso polar está morrendo numa placa de gelo flutuando no oceano. É uma espécie de história de trauma. Mas as pessoas não se identificam fortemente com os ursos polares. Não vai ser muito atraente. Então, um colega meu, Philip Smith acaba de terminar um livro sobre exatamente isso. Como funciona o aquecimento global e o problema de dramatização...

369

**Cristina Buarque**

Será que esta dramatização tem a ver com a construção do discurso público na obra do Boltanski?

**Jeffrey Alexander**

Sim, acho que sim. Boltanski fez um esforço muito grande para colocar justificação e discurso no centro dos conflitos sociais e para se afastar de uma verticalidade como em Bourdieu, Weber ou Marx. De modo que há campos, mas eles são campos de discurso, de justificação, e não apenas de poder. Então eu acho que nós estamos falando... Estamos envolvidos no mesmo tipo de esforço teórico, mas eles são... eles são semelhantes, mas não tão envolvidos em um modelo dinâmico de hermenêutica social. Eles já sabem quais são as regras do seu campo antes de começar sua análise, normalmente, mas às vezes as pessoas nesses campos encontram novas searas, novas formas de justificação. Mas em sociologia cultural, à minha maneira, entramos em coisas que não conhecemos e tentamos descobrir o que está acontecendo, quais são as estruturas e narrativas que existem. E também a obra de Boltanski tende a pensar em pessoas de uma forma habermasiana eu diria, em que eles oferecem argumentos para o outro... a justificação, existem regras e lógicas de compromisso. A minha imagem do mundo é mais dramática, há bastante narratividade, performance e emoções que são bastante explosivas, uma dinâmica afetiva... portanto, teatro ao invés de argumentação discursiva, e logo há diferenças nas nossas formas de compreensão e acho que tem a ver com essas linhas diferentes.

**Cristina Buarque**

Eu ainda tenho uma outra pergunta sobre trauma. Então, se eu entendi o seu argumento corretamente, a criação de uma narrativa de sofrimento que transforma sofrimentos individuais e fragmentados em sofrimentos coletivos depende de processos de interpretação cultural. Junto com a interpretação, posso supor que as narrativas do sofrimento impliquem em graus de normatividade positiva e negativa. Ou seja, narrativas de sofrimento podem indicar, por um lado, os pressupostos de uma contra-normativa do

tipo “o futuro não deve repetir o passado”. E, por outro lado, declarações como “o futuro deve ser um momento em que a humanidade é reconhecida em cada indivíduo”. Como o senhor avalia o papel do discurso dos direitos humanos social na representação do trauma no pós-Holocausto?

370

### **Jeffrey Alexander**

Eu vejo os direitos humanos como... é um discurso do trauma, é um argumento para a identificação expansiva e para o... é um argumento que temos uma relação solidária com todos os seres humanos e que não podemos nos distanciar do sofrimento de outras pessoas. É um elemento discursivo muito dramático e poderoso, que está sempre operando no sentido de expandir o trauma. Então, de certa forma, as pessoas usam o discurso dos direitos humanos como uma forma de dizer “olhem para o sofrimento que está acontecendo aqui, olhem para esta tragédia”, usando exemplos da brutalidade de maneiras diferentes. Isso remonta à Segunda Guerra Mundial, ao Holocausto, à Declaração das Nações Unidas dos Direitos Humanos, que foi escrita depois das descobertas dos campos de extermínio e que foi algo muito dramático, o início da ampliação de trauma, e também começou com as lutas do colonialismo, o colonialismo moderno, e as lutas contra o antissemitismo, antirracismo. Tornou-se parte de um amplo discurso do trauma no mundo do pós-guerra. O problema é que os direitos humanos são pensados de uma forma muito legalista e não performativamente ou sociologicamente. Então as pessoas dizem que tal coisa viola os direitos humanos, mas é claro que não, porque, se violasse, como poderia acontecer? Quando as pessoas dizem isso viola lei universal tal... os direitos humanos desta tribo, ou esta classe, ou esta nação, isso ocorre muito mais no sentido proposto por Austin [John Austin, linguista e filósofo] de um enunciado [utterance] performativo em que você espera que ao dizer certa coisa esta se tornará realidade. Porque se as pessoas acreditam que você, se elas acreditam que essa coisa que acontece viola os direitos humanos, então eles vão se identificar com as vítimas e ficarão traumatizadas com o seu sofrimento. E como os ativistas de direitos humanos são portadores do discurso do trauma, e tentam criar um processo de trauma, eles tentam fazer isso, mas muitas vezes com uma compreensão muito legalista. É claro que os direitos humanos não são apenas um discurso, isso não acontece apenas através da fala, mas certamente não acontece através de mecanismos legais como as Nações Unidas, acontece através de construções de dramáticas grande poder. Portanto, os direitos humanos têm que ser parte de um processo de trauma. Eles são um recurso fundamental de dramatização, mas muitas vezes não são vistos assim, são vistos simplesmente como um discurso descritivo. As pessoas dizem: “Eu estou descrevendo o que aconteceu”, mas elas não estão, elas estão usando o discurso para dramatizar e é um discurso muito eficaz porque ele já assume uma comunidade ampliada. Então, precisamos pensar nisso sociologicamente, como um veículo para a criação, a dramatização de um processo de trauma. Então, por exemplo, toda atenção que tem recebido dentro e fora da Índia a história dos estupros, o quão gigante. Agora, os ativistas dizem que esta é uma violação dos direitos humanos universais, mas é claro que, na Índia, pelo menos até recentemente, as mulheres não eram consideradas como portadoras de direitos humanos universais. Então, estuprá-las não era uma violação de direitos humanos, era, eu não sei, parte da autoridade patriarcal, era algo triste, tinha a ver com a condição humilhante de ser mulher, eu não sei como era entendido, mas eu sei que não era entendido como uma violação alguém que tinha direitos humanos universais. Estou olhando para este processo na Índia, com enorme interesse, sociologicamente, e em termos da teoria do trauma, porque é um

esforço muito dramático de re-conceituar, re-simbolizar uma situação que até há pouco tempo era pensada de outra maneira. Eu acho que foi bem sucedido até certo ponto, de uma forma muito dramática.

371

**Antonio Brasil Jr.**

Como você sabe, estamos no último fim de semana de uma intensa campanha eleitoral e em seu trabalho a performance do poder e, mais especificamente, o poder presidencial, desde a análise Watergate até o seu último livro, *Obama Power*, é uma questão empírica importante. Como pode um sociólogo explicar uma campanha presidencial de maneira alternativa à explicação de um cientista político típico? Como podemos analisar de uma forma sociológica uma campanha presidencial? Esta é uma questão muito interessante no seu trabalho.

**Jeffrey Alexander**

Eu gostaria de poder estar acompanhando isso, mas não posso, não leio português. Isso é muito ruim porque eu queria assistir ao debate. Uma das razões pelas quais eu escrevi esse livro sobre Obama, é claro, é que eu sempre fui interessado em política, desde Watergate. A política é onde a discussão sobre a dominação e a instrumentalização do poder forma um grande campo de estudo. Uma das piores coisas que aconteceram para ... o que é bastante irônico para a sociologia... o fundador da sociologia política é Max Weber, que disse que o poder moderno é legitimado de formas muito tênues, simplesmente como racional e autoridade legal, que o carisma e tradição são coisas menores, que têm a ver com as formas anteriores de legitimação e que não nos dão basicamente nada. Nós realmente não conseguimos entender a espessura da cultura, a dimensão simbólica dos elementos existenciais das lutas modernas com as ferramentas do maior sociólogo político de todos os tempos: Max Weber. É interessante porque os sociólogos... a maioria de nós estamos à esquerda. Assim, nosso principal interesse no poder é demonizar a direita e por isso é difícil sairmos de nossas próprias ideologias para entender como as pessoas, como os políticos conservadores apelam para as pessoas. O que boa parte da sociologia política diz é como as pessoas estão sendo enganadas, como as pessoas podem enganar outras pessoas a acreditar em coisas que não são verdadeiras. Como podem usar o dinheiro que têm para comprar propaganda, como é possível gostar de Hitler como personagem, uma figura carismática que enganou todo mundo. Mas uma das coisas mais interessantes sobre a política é como nela se age contra o próprio interesse. Um terço dos eleitores da classe trabalhadora britânica sempre votou por conservadores nos últimos 200 anos e, nos Estados Unidos, muitos eleitores de classe alta provavelmente votam na esquerda. Então, a primeira coisa que precisamos fazer é nos distanciar do grupo demográfico, do entendimento material da política, pelo menos como a única forma de entendê-la. A política é um domínio incrível de símbolos e performatividade. Há tanta coisa para descascar e entender e ao mesmo tempo tudo se opera num nível mitológico muito profundo, ainda que sujeito à instrumentalização mais extraordinária. É como uma campanha publicitária. Cada lado traz os maiores especialistas na manipulação de símbolos, empregam marqueteiros e produtores e artistas, tudo para tornar determinada pessoa um símbolo atraente, mas muitas vezes isso é um fracasso, não funciona. Você precisa de um ator muito talentoso, um político que seja extremamente talentoso em projetar um personagem, um significado, ciente de que está a desempenhar um papel em uma narrativa. E aí tem a oposição — intelectuais e jornalistas —, sempre introduzindo fatos que dizem que ele ou ela não são a pessoa que dizem ser e, portanto, você não pode

acreditar neles — eles são falsos. Assim, cada lado tenta provar que o outro não é um autêntico protagonista ou herói, mas um herói falso e está tentando enganar a todos, de modo que cada lado está tentando minar a performance do outro lado, toda hora, todo dia. E daí aparecem as pesquisas, elas estão sempre acontecendo, tentando avaliar como os cidadãos estão reagindo a tudo isso. Eu chamo isso de audiência cidadã, porque estão assistindo a esse jogo. E depois, claro, há blogs que circulam do lado de fora do jornalismo que está fazendo sua interpretação. Em nossa última campanha presidencial, durante os debates, pessoas estavam presentes na mídia social durante todo o debate. De modo que quando o debate acabava já havia uma opinião pública cristalizada acompanhada de uma interpretação. Antes das mídias sociais, o que acontecia é que havia um debate e os jornalistas assistiam pessoalmente ou em uma sala contígua com telas grandes ao lado e, em seguida, o que acontecia é que os marqueteiros de cada campanha — dezenas e dezenas deles — entravam na sala para discutir com eles sobre a interpretação do debate. Eles diziam “isso não foi bem assim, foi assado. “E, em seguida, o jornalista dizia “Eu vou escrever assim” e as pessoas [da campanha] diziam “não, você não entendeu”. Ou então eles já entravam dizendo “oh, você viu como ele arrasou!”. Porque é significativo como os meios de comunicação, como os blogs julgam a performance e este processo de interpretação dura três ou quatro dias. Ele começa bem no meio da performance, e continua, no seu caso, até a eleição no domingo. Portanto, há uma luta real em torno da interpretação. E você precisa de recursos materiais e é por isso, eu suponho, que apenas os partidos grandes podem realmente entrar na luta de forma muito eficaz. Por outro lado, há uma grande oportunidade para levantar dinheiro a partir de uma performance eficaz, isto é, em vez da performance eficaz vir do dinheiro. De certa forma, Lula é um grande exemplo. Você pode estudar a sua carreira do ponto de vista de como o poder de sua performance política lhe permitiu gradualmente criar um partido, acumular recursos materiais não para si, mas para seu partido e, eventualmente, chegar a uma posição de grande poder. Alguém sem recursos, mas com uma capacidade incrível de articular princípios e contar histórias, de colocar-se como um herói surgido do nada. Toda vez que você perguntar a um brasileiro ele vai dizer isso, “ele veio do nada”, “ele começou a trabalhar quando tinha seis anos, ele não tinha educação”. Ele é uma pessoa que criou um mito e colocou-se de forma muito eficaz. E então foi o poder de sua história e de sua capacidade de comunicação que de certa forma criou poder material e, eventualmente, lhe permitiu controlar o estado. Eu acho que nós temos que entender como pode haver uma oposição, como pode uma oposição chegar ao poder, como foi que partidos trabalhistas chegaram ao controle do Estado. É claro que isso não eliminou a estrutura de classes, ainda há uma burguesia.

**Cristina Buarque**

Ainda temos tempo para mais uma pergunta?

**Jeffrey Alexander**

Claro, quantas você quiser.

**Cristina Buarque**

Obrigado. Então, ao lado da chamada terceira onda de democratização, na década de setenta e início dos anos oitenta, foi possível observar a emergência do conceito de verdade no vocabulário da política. Parece ser um elemento-chave na construção de narrativas de traumas sociais, mobilizado não apenas por agentes da sociedade civil, mas também por agentes oficiais das então novas democracias. A partir desse momento, as políticas de

verdade têm se expandido consideravelmente mundo afora. Sua forma mais emblemática são as comissões de verdade, os tribunais penais internacionais e os pedidos públicos de desculpas. Todos eles implicam a busca da verdade e o seu reconhecimento público. A suposição de fundo é que o conhecimento do passado impede a repetição do mal.

373

Eu tenho então duas perguntas associadas a este tópico da verdade. A primeira é: na sua opinião, qual foi ou é o papel da verdade na moralidade pós-Holocausto? A segunda pergunta é: considerando que a sua abordagem para a questão da reparação civil não é apenas analítica, mas também pretende ser normativa, como você avalia as políticas de verdade? Eles podem ser consideradas criadoras de cultura?

**Jeffrey Alexander**

Sim. [pausa longa] [risos] Porque a coisa é... uma das ideias que tenho, ou das ideias que tive em termos do que eu chamo de discurso da sociedade civil, que está no coração da esfera civil, a parte cultural da esfera civil, é que a verdade em si é um discurso, a verdade é um valor sagrado e também é... isso remonta às origens da modernidade, os gregos e, provavelmente, está imbricado na religião também, mas é uma coisa fundamental. Então verdade contra falsidade é um binário, e também constitui um senso de autenticidade em muitas performances sociais. Mas a verdade não é pensada como uma construção discursiva, é pensada como uma forma de transparência que é mais como uma verdade fotográfica, mais como uma verdade microscópica ou uma verdade científica. Mas na sociedade não há verdade fotográfica e há muito pouca capacidade para a verdade objetiva. Na verdade, as sociedades funcionam mais sobre a construção social da verdade. Eu nunca tinha ouvido isso posto da forma que você acabou de descrever..."a emergência de políticas de verdade"... como você chamou?

**Cristina Buarque**

Sim, exatamente, chamei de emergência de políticas de verdade. Você concorda com esta descrição?

**Jeffrey Alexander**

Sim, é muito interessante. Eu nunca tinha pensado nisso. A ideia de verdade e reconciliação, as TRCs (Truth and Reconciliation Commissions, comissões de verdade e reconciliação) são um fenômeno gigante. É um fenômeno gigante que começa acima de tudo com o apartheid na África do Sul, embora eu acho que ocorreu uma vez antes, houve um antes ...

**Cristina Buarque**

Sim, o caso do Sul Africano é o caso mais emblemático da Comissão da Verdade, mas houve alguns outros antes. . .

**Jeffrey Alexander**

Onde?

**Cristina Buarque**

Sobretudo na América Latina e no Leste Europeu.

**Jeffrey Alexander**

Um aluno meu escreveu um livro sobre as comissões na África do Sul, ele está olhando para elas a partir do prisma da performance. O nome dele é Tony Goodman. Estas TRCs são enormes palcos, em meus termos, palcos performativos gigantes que concentram o foco do público e são destinados a demarcar uma nova narrativa. A ideia é que eles constituem uma ruptura temporal onde se diz “aquela era a velha sociedade, este é o início de uma nova sociedade”. Estamos contando uma nova história, a história de um parto, o nascimento de uma nova noção. A “nova África do Sul”, por exemplo, o bispo Tutu. Provavelmente o que aconteceu em algum grau na América do Sul também em termos de TRCs, mas é claro que aqui é mais difícil, porque não é como uma ruptura completa, porque os militares ainda estão aqui com poder objetivo, por assim dizer, então eu não tenho certeza se a interrupção foi como... Eu acho que é mais difícil em sociedades como a América do Sul, mais do que na África do Sul. Há tanto da velha sociedade... você sabe que no Chile não podiam prender e colocar na cadeia muitos dos militares que estavam no regime Pinochet. Eles também não podem obriga-los a dizer nada, certo? Então, de alguma forma, o aspecto confessional das TRCs é contingente e variável. Quando é que o perpetradores irão dizer “eu fui autor de crimes e eu estava errado e eu sinto muito!” Geralmente eles não vão querer jogar esse jogo, eles não vão concordar em desempenhar esse papel. De todo modo, o que este processo faz é que cria um novo tipo de verdade. O drama que aconteceu antes da transição foi justificado ideologicamente com a ideia de que havia anarquistas, radicais, terroristas, comunistas, por isso há todo um discurso de ordem, de lei e autoridade que forneceu a justificativa ideológica para perseguir e matar nas ditaduras. Eu não sei o quanto essas práticas era disseminadas e a medida da brutalidade aplicada. Na África do Sul, obviamente, o apartheid foi justificado por um poderoso sentimento de inferioridade e qualidade subumana dos negros. Era considerado verdade. Então pessoas que entendiam dessa forma teriam dito essa é a verdade da situação. Estes são os radicais, temos de matá-los porque eles são ruins e eles vão destruir a nossa sociedade, eles são odiosos e estão cheios de ódio e assim por diante. Em seguida, por meio de um processo muito complexo, há essa transição e a comissão de verdade e reconciliação estabelece um quadro moral novo buscar a verdade, mas também estabelecer uma nova verdade através de uma performance que vai voltar a identificar vítimas e agressores e lhes mostrar um novo caminho, expandindo o círculo de solidariedade. Parece que tem sido muito bem sucedido nesses países da América do Sul, apenas tomado muito muito mais tempo e de uma forma não tão dramática como a África do Sul. É fascinante que o processo das TRCs tenha se tornado uma fórmula tão rotineira. A ideia de que existem cadeiras para justiça de transição, que são criadas nas universidades e nas administrações como fórmulas para ajudar as pessoas a criar TRCs, é fascinante e continua sendo uma opção disponível. Acho que até no protesto de Hong Kong as pessoas estavam pedindo comissões para investigar. Mas não pode ser, não vai ser uma verdadeira TRC por causa do partido comunista, que é quem controla tudo.

### **Antonio Brasil Jr.**

Eu tenho uma pergunta complementar porque na esfera civil as instituições comunicativas não são apenas um meio fatural, mas também ficcional, e a Cristina falou sobre as políticas da verdade. Contudo, a ficção e os meios de comunicação em seu argumento também são cruciais para expandir a solidariedade e expandir em algum sentido sentimentos democráticos. Como você vê, por um lado, o poder da arte nesta luta democrática, e, por outro, há uma esfera específica de prática artística e como é a relação entre essa esfera artística e a esfera civil?

**Jeffrey Alexander**

375

Bem, cada esfera tem seu próprio modo de justificação; cada esfera é diferente e tem a sua própria verdade. Verdade estética não é o mesmo que verdade fatural, mas mantém aquele brilho de verdade, um quê que vai fazer as pessoas dizerem “este é um retrato muito verdadeiro” ou essa “essa história soa verdadeira”. Ou eles vão dizer isso sobre um artista, mesmo algo completamente abstrato ou uma peça de música ou uma obra uma ficção... o poder estético está de alguma forma relacionado a uma verdade estética que não é uma verdade fatural ou mesmo uma verdade moral. Mas há uma sobreposição entre a esfera civil e a esfera estética, onde algumas obras estéticas estão preocupados com a relação entre os grupos em uma sociedade, com a representação do conflito social, com a desigualdade, com as relações de gênero. Todos eles têm implicações, mas alguns estão mais diretamente envolvidos e, nesse sentido, são obras da esfera estética e ao mesmo tempo desempenham um papel nas instituições comunicativas da esfera civil, então eu acho que a televisão é uma forma muito importante de apresentar esteticamente e transformar realidades civis. A televisão é muito superficial e eu acho isso bom, é muito trashy e há coisas acontecendo o tempo todo, como novelas durante o dia e as coisas que passam à noite. Coisas para TV são escritas muito rapidamente e programas são retirados do ar o tempo todo. Isso de certa maneira é a sociedade refletindo sobre si continuamente e em estado de constante mudança. A televisão é a recriação artística mais próxima ou o espelho do que acontece no mundo de uma forma ficcional. A mídia tem mais pretensão de apresentar fatos, mas o que está fazendo mesmo é uma narração de acordo com os códigos da esfera civil. Portanto, não está dizendo a verdade de uma forma científica, está falando a verdade moral... o jornalismo é uma máquina de avaliações morais da informação. Mas a televisão, filmes, novelas e, agora também, as mídias sociais são muitas vezes recriações estéticas.

**Antonio Brasil Jr.**

Assim, deste modo podemos transcender a visão pessimista de Adorno, por exemplo, sobre a indústria cultural, já que ela não se preocupa apenas com a opressão, mas também existe a possibilidade de reparação civil neste tipo de...

**Jeffrey Alexander**

A coisa toda de Adorno sobre a indústria cultural para mim é uma péssima ideia. É correto na superfície porque é uma indústria, mas há essa ideia de uma espécie de agulha hipodérmica que o grupo lá no topo controla e depois [som de uma injeção] coloca nas mentes das pessoas. Mas eu acho que o que ele ignora... ele ignora a autonomia relativa da cultura, mas o que as indústrias fazem é que elas aproveitem a cultura enquanto ela muda... elas mercantilizam a cultura. Mas a única maneira de ter sucesso na mercantilização da cultura é fazer com que ela dialogue com questões atuais, e por isso ela pode ser machista um dia e feminista outro, poderia ser racista ou antirracista, poderia ser pró-colonialista, anticolonialista, militarista, antimilitarista. Eu acho que eles precisam ganhar dinheiro, eu concordo. Mas como é que eles ganham dinheiro? Contando histórias, contratando escritores talentosos para encontrar modos de narrar a vida da forma que ela é hoje, ou como as pessoas esperam que ela poderia ser, de modo que as pessoas podem se sentir inspiradas, sentir a verdade sobre coisas que elas vivem, experimentam e isso dá dinheiro. Essa é uma ideia mais esperançosa do que a agulha hipodérmica com certeza. Não há uma agulha de cima para baixo, um entendimento hipodérmico do jornalismo como a ideia de Pierre Bourdieu. Ambas estas teorias ignoram o papel dos escritores, o significado do

poder das pessoas que são capazes de contar histórias, e como esta é uma capacidade de cristalizar temas que estão dispersos na sociedade. Isso é independente. Isso é o que faz o dinheiro, a capacidade de dizer um certo tipo de história. Se você consegue fazer isso, você pode vender o detergente também. Se você não consegue, não vai vender nada.

376

**Antonio Brasil Jr.**

Talvez o ponto central da política... o poder da cultura em algum sentido seja o de transcender a dominação de grupos sociais poderosos, o papel do intelectual é dependente do poder da cultura. Como podemos explicar o papel do intelectual e como você reage ao movimento nos Estados Unidos em prol de uma sociologia pública? Como você conecta o poder da cultura e a autonomia relativa da cultura, de um lado, e o papel do intelectual do papel da Sociologia em um debate público, de outro?

**Jeffrey Alexander**

O poder dos intelectuais demonstra a autonomia da cultura, não é mesmo? Intelectuais são criadores de cultura, cristalizadores de cultura, eles são especialistas em performatividade. O público, eles também contam histórias, eles também criam binários e princípios, eles se aplicam códigos culturais subjacentes em situações contemporâneas. Em teoria social, o intelectual era a principal forma que as pessoas pensavam sobre a cultura. Portanto, há uma pequena sociologia dos intelectuais ao longo dos anos. Em termos de sociologia pública... Mas, para mim, intelectuais precisam ser colocados dentro do quadro performativo, uma teoria performativa mais ampla da performance social. Eles são um dos muitos tipos diferentes de artistas, um tipo de desempenho que está intimamente ligado à verdade fatural e à denúncia moral, mas de uma forma muito diferente de outros tipos de ficção, ou até mesmo do jornalismo, da performance política ou religiosa. Eu acho que você pode ter vários tipos diferentes de performances públicas e os intelectuais são um tipo que remonta aos tempos de Sócrates. Eu escrevi um ensaio sobre, no livro *Power and Performance*, de 2011, sobre a tradição socrática... compreender intelectuais em termos do que Platão descreveu em Sócrates. A sociologia pública... Quer dizer, eu sou a favor de sociologia pública e eu acho que é ótimo, mas eu sinto a necessidade de defender a sociologia profissional e a teoria social. Se você olhar para o ensaio de Burawoy, existem quatro tipos de sociologia e o que ele chama de sociologia pública está voltado para a esfera pública e de uma forma que é bem próxima da antiga ideia de intelectual, que é a relação que você está fazendo. Mas eu acho que até mesmo sociólogos que não têm a oportunidade ou o desejo ou a capacidade de se tornarem intelectuais públicos desempenham um papel na vida pública. Eu acho que é extremamente importante que... a sociologia é inspirada pela esfera civil, pela boa moral, por uma ideia expansiva, inclusiva, da sociedade civil, é claro que nem sempre é historicamente definida, então o que é considerado uma boa sociedade em algum momento não é o mesmo que o que é considerado uma sociedade boa em outro ponto. Mesmo quando ficamos dentro da universidade e escrevemos nossos livros ainda temos um grande papel de empurrar as questões para a agenda pública e fornecer não apenas dados, mas modos de pensar que muitas vezes podem ser muito decisivos na opinião pública. Por exemplo, as sociólogas feministas inventaram o termo “construção social de gênero”, acho que em 1960 ou 1970, e elas não eram sociólogas públicas, eram apenas acadêmicas, mas, eventualmente, esse termo foi sendo utilizado em escala por toda a sociedade, o que ajudou a de-essencializar muitas qualidades, muitas maneiras de pensar eram consideradas naturais, por isso se fala da construção social do sexo, da sexualidade,

raça, de classe, etc. E isso é uma grande contribuição da sociologia. Ela não tem a ver com pessoas querendo ser sociólogos públicos. Elas estavam preocupadas, claro, com igualdade, mas de uma forma profissional ou teórica. Eu acho que poucos sociólogos têm a capacidade de se tornar artistas na esfera pública. Se todos nós quisermos ser sociólogos públicos estaremos fadados ao fracasso. Temos que permitir que pessoas com o talento para a política assumam as questões sobre as quais escrevemos de uma maneira que é muito melhor do que nós podemos fazer. Há uma certa ideia em Burawoy de que o sociólogo pode oferecer informações fatuais e que por isso os sociólogos públicos estariam credenciados para imbuir, com algum tipo de autoridade, a sua opinião externa e crítica sobre as coisas. Mas a informação crítica não é tão importante na vida social. É a dramatização de posições sociais que é realmente importante, mesmo na mudança da lei. É verdade, porém, que as informações que podemos oferecer são significativas em termos de comissões públicas, em termos de fazer leis e, algumas vezes, em termos de alguma decisão judicial, mas um bom colunista de jornal é muito mais importante do que um sociólogo público. Há níveis de mediação, há teóricos, há pesquisas empíricas. Como isso tudo faz para chegar até a esfera pública? Isso acontece de uma forma mediada com muito maior frequência do que quando um sociólogo público vai à frente e quando o sociólogo faz isso, muitas vezes, não tem qualquer impacto. E é difícil conseguir um foro. Acho que isso muitas vezes acontece, pois muitas vezes os jornalistas estudaram em universidades e eles leem o material, eles se mantêm a par, e tem também o mundo das revistas intelectuais e revistas não-especializadas, mas voltadas para um público de alto nível cultural, que fazem críticas e estão bem-informadas. Em seguida, as informações são capturadas e circuladas por outras pessoas para que haja um processo de filtragem. É claro que é um círculo que se alimenta pelos dois lados. Eu não acho que as universidades estejam apartadas do público como um tudo, há um fluxo constante, mas ele precisa ser estudado de forma objetiva. Precisamos entender com muito mais cuidado como este material vai e volta.

#### **Antonio Brasil Jr.**

E então esta possibilidade de comunicação, de tradução entre as diferentes esferas e a sua possibilidade, a possibilidade de uma esfera civil, que conecta horizontalmente estas diferentes esferas. Não é mais uma esfera a mais entre outras, mas um campo que conecta outros campos.

#### **Jeffrey Alexander**

Ela permite... ela é dotada de uma igualdade radical e democrática própria e interessante e há vários outros interesses e valores, por exemplo, que não são mediadas pela esfera civil. A esfera civil tem o potencial de intervir em qualquer coisa, mas isso não acontece normalmente, mas de forma episódica e caprichosa, acionada por convulsões inesperados ou performances públicas bem-sucedidas por intelectuais e líderes religiosos... mas a maioria de nós vive em muitas esferas ao mesmo tempo e nós não queremos que a esfera civil se intrometa, digamos, no sexo ou na arte ou, para alguns de nós, na religião, e, claro, nos negócios. A ideia comunista seria de uma esfera civil que desloca ou controla todas as outras esferas em nome da justiça, e isso é certamente uma ideia de Rousseau ou Marx, todo o sistema social de uma forma seria civil, mas eu não acho que as pessoas realmente não querem isso... mas certamente não vai acontecer de qualquer maneira, eu acho que há muita diferenciação, e há uma espécie de resistência, há mundos internos que estimulam a virtude civil, e essas ideias circulam intensamente na sociedade. A ideia dos negócios,

da competição também estão por aí, competindo com ideias da esfera civil. Tem muita coisa diferente... um pouco como em Boltanski. Mas a esfera civil é poderosa e as pessoas com interesse nela ou pessoas com convicções ideais vão fazer contestações. A ideia toda do neoliberalismo é para mim muito interessante. Empresários não usam o termo neoliberal. O neoliberalismo é um dispositivo estigmatizador usado em nome dos ideais da esfera civil e polui de certa maneira o pensamento sobre a relação entre os mercados e estados. Essa é uma mostra de uma filtragem feita pela esfera civil. Por outro lado, há pessoas na esfera civil que defendem os neoliberais, mas eles não os chamam assim, pois para eles [o neoliberalismo] restabeleceu o equilíbrio entre o indivíduo e os estado, de modo que há diferentes construções de como os ideais da esfera civil devem ser institucionalizadas. Um quer um Estado maior, o outro quer um Estado menor.

378

**Cristina Buarque**

Muito obrigada, mais uma vez, pela entrevista.

**Cite esta entrevista**

ALEXANDER, Jeffrey. Entrevista conduzida por Alexandre Werneck, Antonio Brasil Jr., Cristina Buarque e Marcelo de Oliveira. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF) e do Núcleo de Estudos em Teoria Política (UFRJ). Rio de Janeiro, Vol.5, N.2, pp.358-378, dezembro 2014. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.

**Notas**

1. Alexander, Jeffrey. *La reduction. Critique de Bourdieu*. Paris: Humanités Les Editions du Cerf.